فهرس الكتاب

ديباجة الكتاب ١	كتاب الطهارة ٣	مباحث فرض الوضوء ٩	قوله وسننه ٢٥
قوله ومستحبه ٢١	مكروهات الوضوء ٣٣	نواقض الوضوء ٣٦	قوله فرض الغسل ٤٢
قوله وسنة الغسل ٤٩	في بيان ما يوجب الغسل ٥٠	مسنونات الغسل ٥٧	احكام المياه ٦١
في بيان ما يوكل لحمه وما لا يوكل ٧٣	فصل ٨٠	احكام الآبار بوقوع النجاسة ٨١	احكام الآسار [illegible]
باب التيمم ٩٢	باب المسح على الخفين ١١٣	باب دماء تختص بالنساء ١٢١	باب تطهير الانجاس ١٦٢
احكام الاستنجاء ١٤٣	كتاب الصلاة ١٤٥	باب الاذان ١٥٦	باب شروط الصلوة ١٦٣
باب صفة الصلاة ١٧٣	فصل ٢٠٣	قوله الجماعة ٢٠٧	تكملة لمباحث الاقتداء ٢٢٢
باب الحدث في الصلاة ٢٢٣	باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها ٢٢٧	باب الوتر والنوافل ٢٣٧	باب ادراك الفريضة ٢٤٧

باب قضاء الفوائت ٢٥٠	باب صلاة المريض ٢٥٤	باب الصلاة على الدابة باب الصلاة على السفينة ٢٥٦	باب المسافر ٢٥٧
باب الجمعة ٢٦٢	باب العيدين ٢٦٦	باب صلاة الكسوف ٢٧١	باب الاستسقاء ٢٧٣
باب صلاة الخوف ٢٧٤	باب الصلاة في الكعبة ٢٧٥	باب سجود السهو والشك ٢٧٥	باب سجود التلاوة ٢٨٢
احكام الجنائز ٢٩٢	باب الشهيد ٣٠٣	كتاب الزكوة ٣٠٦	باب صدقة السوائم ٣١٣
باب زكوة المال ٣١٩	باب العاشر ٣٢٢	باب الركاز ٣٢٥	باب العشر ٣٢٨
باب المصارف ٣٣١	باب الفطرة ٣٣٩	كتاب الصوم ٣٤٣	باب موجب الافساد وموجبه ٣٥١
فصل ٣٦٢	باب الاعتكاف ٣٦٨	كتاب الحج ٣٧٢	تمت بعناية الله

T. C.
[illegible]
RAĞIP [illegible]
[illegible]
Sayı: 375/1

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب

٤٧٥

طر
٤٥

٤٧٠

RAĞIP P.
Ks. N.
470

یاکیلیح

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول العبد المذنب الذليل الراجي عفو ربه الجليل نوح بن مصطفى الحنفي عاملهما الله بلطفه الخفي هذه حواش علقتها على الدرر والغرر وكتبتها بنتائج النظر حامدا للخالق القوي ذي القدر ومصليا على نبيه محمد خير البشر وعلى آله وصحبه ما طلع النجم في السحر قال المصنف رحمه الله كتاب الطهارة اقول لما كانت الطهارة شرطا للصلوة قدمها عليها لان الشرط مقدم على المشروط طبعا فيقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع وخصصها من بين سائر الشروط بالتقديم لكثرة مباحثها وزيادة تاكدها حيث لا تسقط اصلا والنية وان كانت كذلك الا ان الطهارة اقدم منها وجودا والزم بقاء لانه يلزم وجودها في كل من اركان الصلوة بخلاف النية اذ لا يشترط استصحابها لكل ركن ولا تختص بالصلوة لاستواء نسبة النية الى جميع العبادات قوله كتاب الطهارة مركب اضافي يشتمل على ثلثة اجزاء اثنان بمنزلة المادة وهما المضاف والمضاف اليه والثالث بمنزلة الصورة وهو الاضافة كما صرح به في التلويح وغيره قال الفاضل الفناري في حواشي المطول معرفة المركب الاضافي تحتاج الى معرفة الاضافة لانها بمنزلة الجزء الصوري له والى معرفة المضاف والمضاف اليه لكن يتعرضون لتعريف الاضافة للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار معنى الاضافة انتهى وقال الامام الابي في شرح مسلم في كتاب الايمان مركب اضافي والمركب الاضافي قيل حده لقبا يتوقف على معرفة جزئيه لان العلم بالمركب بعد العلم الجزئية وقيل لا يتوقف لان التسمية بسلبت كلا من جزئيه عن معناه الافرادي وصيرت الجميع اسما لشيء آخر وعليه فكتاب الطهارة لقبا ترجمة جعلت اسما للاحكام المضاف اليه فيها قال وبحج الاول لان به تتم فائدة وعليه اختلف فقيل الاولى البداية ببيان المضاف لانه يسبق في الذكر وقيل بل بالمضاف اليه لانه يسبق في العلم اذ لا يعلم المضاف من حيث انه مضاف حتى يعلم ما اضيف اليه وهو في الذكر مؤخر لان المعاني اقدم من الالفاظ انتهى يعني ان المضاف لما كان مقدما على المضاف اليه في الذكر ناسب ان يكون بيانه ايضا مقدما على بيانه رعاية لجانب اللفظ واختاره بعضهم وان المضاف اليه لما كان مقدما على المضاف في العلم ناسب ان يكون بيانه ايضا مقدما على بيانه رعاية لجانب المعنى واختاره اكثرهم وهذا الوجه احسن واولى من الوجه الاول لان المعاني اقدم من الالفاظ في الوجود واسبق منها في الاعتبار لان الواضع يلاحظ اولا المعاني ثم يضع الالفاظ بازائها لان افادة المعاني واستفادتها تفتقر اليها فالالفاظ انما هي دلائل المعاني ووسائل اليها فالنظر في المعاني مقصود بالذات وبالقصد الاول والنظر في الالفاظ مقصود بالعرض وبالقصد الثاني ولاحسنية هذا الوجه اختاره السكاكي في المفتاح حيث قال اعلم ان علم المعاني هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة ثم قال واعني بتراكيب الكلام التراكيب الصادرة عمن له فضل تمييز ومعرفة واعني بخاصية التراكيب ما يسبق منه الى الفهم عند سماع ذلك التركيب وقال السيد الشريف رحمة الله تعالى عليه في شرحه قوله معرفة المضاف من حيث هو مضاف تتوقف على معرفة المضاف اليه فاذا احتاجا الى تفسير او تعيين كان المضاف اليه اولى بالتقديم فلذلك قدم على تفسير الخواص تمييز التراكيب انتهى

وقال

الفناري نسبة الى صنعة الفنار وقيل الى قرية تسمى بفنار وهو المولى حسن چلبي بن محمد شاه الفناري كان عالما فاضلا صالحا قسم ايامه بين العلم والعبادة وله حواش على المطول وله حواش على شرح المواقف للسيد الشريف وله حواش على التلويح للتفتازاني كلها مقبولة عند العلماء

وقال الفاضل الفناري في حواشي المطول ويقدمون تعريف المضاف اليه لان معرفة المضاف من حيث انه كذلك تتوقف على معرفة المضاف ان قلت معرفة المضاف اليه من حيث انه كذلك تتوقف على معرفة المضاف فلم تعتبر هذه الحيثية قلت لان الاضافة لتقييد المضاف لا المضاف اليه انتهى قلت المراد ببعض الجمع في قوله ويقدمون الاكثرين واما الاقلون فانهم يقدمون تعريف المضاف كما سبقت الاشارة اليه والمصنف راعى كلا الوجهين فقدم في كتاب الطهارة بيان المضاف وفي فرض الوضوء بيان المضاف اليه وتقدم من الفاضل المذكور مثله في قوله لكن لا يتعرضون لتعريف الاضافة حيث المراد الاكثرين واما الاقلون فانهم يتعرضون له والمصنف لم يتعرض لبيان الجزء الثالث الذي هو الاضافة ولا الاعراب الجزء الاول الذي هو الكتاب فلنتعرض لهما بعون الله تعالى اعلم ان الكتاب مرفوع على انه خبر مبتدء محذوف تقديره هذا كتاب الطهارة او مبتدء خبره متروك تقديره كتاب الطهارة هذا واذا دار الامر بين كون المحذوف خبرا وبين كونه مبتدأ فقد اختلف في الاولى منهما قيل الاولى كون المحذوف المبتدأ لان الخبر محط الفائدة فابقاؤه في اللفظ اولى وقيل الاولى كونه الخبر لان المبتدا هو الركن الاعظم الشديد الحاجة اليه فابقاؤه في اللفظ اولى وعلى ان التجوز في اخر الجملة اسهل فان قلت هل من فرق بين الوجهين قلت نعم بينهما فرق دقيق وذلك انه اذا كان للشيء صفتان من صفات التعريف عرف السامع اتصافه باحديهما دون الاخرى فايتهما كانت بحيث يعرف السامع اتصاف الذات بها يجب ان تقدم اللفظ الدال عليها ويجعل خبرا لان العلم بنفس المبتدا والخبر لا يوجب العلم بانتساب احدهما الى الاخر لانه وان علم الامرين لكنه يجوز ان يكونا متعددين في الخارج فيستفيد من الكلام انهما متحدان في الوجود الخارجي بحسب الذات مثلا اذا عرف السامع زيدا بعينه واسمه ولا يعرف اتصافه بانه اخوه واراد المتكلم ان يعرفه ذلك يقول له زيد اخوك فيجعل زيدا مبتدأ واخوك خبره لان ذلك مقتضى ارادته ولا يصح في هذا التصوير ان يقول اخوك زيد لان ذلك خلاف ارادته واذا عرف اخا له ولا يعرفه على التعيين واراد المتكلم ان يعينه عنده يقول له اخوك زيد فيجعل اخوك مبتدأ وزيدا خبره لان ذلك مقتضى ارادته ولا يصح في هذا التصوير ان يقول زيد اخوك لانه خلاف ما اراده واذا عرفت هذا فنقول ان السامع عرف المشار اليه بوجه ما وعرف كتاب الطهارة كذلك لكنه لا يعرف اتصاف المشار اليه بانه كتاب الطهارة بل يجوز ان يكون شيئا آخر واراد المتكلم ان يعرفه ذلك يقول له هذا كتاب الطهارة ولا يصح في هذا التصوير ان يقول كتاب الطهارة هذا لانه خلاف ارادته واذا عرف كتاب الطهارة بوجه ما وعرف المشار اليه كذلك لكنه لا يعرف اتصاف كتاب الطهارة بانه المشار اليه بل يجوز ان يكون شيئا آخر واراد المتكلم ان يعرفه ذلك ويعينه عنده يقول له كتاب الطهارة هذا ولا يصح في هذا التصوير ان يقول هذا كتاب الطهارة لانه خلاف ارادته والمشار اليه بهذه العبارة الذهنية التي اراد كتابتها او بيان اجزائها نزلت منزلة المحسوس المشاهد فاستعمل فيها كلمة هذا الموضوع لكل مشار اليه محسوس وفائدة هذا التنزيل الاشارة الى كمال استحضار الذهن اياها حتى صارت عنده كالمحسوس المشاهد والحاصل ان الاصل في اسماء الاشارة ان يشار بها الى امر محسوس مشاهد او مدرك بالبصر بالفعل فان اشير بها الى موجود يستحيل احساسه او الى معقول او مدرك بسائر الحواس او محسوس غير مشاهد فلتصييره كالمحسوس المشاهد وتنزيل الاشارة العقلية منزلة الحسية محصله ان هذا اشارة مجازا الى ما حضر في الذهن لا حقيقة لان المشار اليه حقيقة ما يكون حاضرا حقيقة في الخارج وههنا ليس كذلك قال المحقق الدواني في حواشي التهذيب هذا اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن اذ لا حضور للالفاظ ولا لمعانيها في الخارج

وما قيل انه وضع الديباجة بعد التصنيف للاشارة الى الحاضر في الخارج ليس بمستقيم الا ان
يراد به الاشارة الى نقوش الكتابة دون الالفاظ ودون معانيها ودون المركب من الثلثة و
الاثنين منها **قوله** الى المرتب اشارة الى ان الالفاظ وان كانت مما توجد في الخارج لكن لا
مجتمعة مرتبة بل متعاقبة والظاهر ان الاشارة ليست الا لمجموع المرتب والاشارة الى المجموع
انما تصح حقيقة اذا كان ذلك المجموع موجودا محسوسا مشاهدا ان اريد بالحضور الوجود
وان اريد به المشاهدة كما مر والظاهر انه لم يحتج الى هذا القيد اللهم الا لبيان الواقع **وقوله**
اذ لا حضور للالفاظ ولا لمعانيها في الخارج يعني حقيقة لان المعاني ظاهر بالحضور وكذلك
الالفاظ باعتبار ان الدال عليها وهي النقوش حاضر في الخارج وهو الحضور في الوجود الكتبي فيجوز
ان ينزل هذا الحضور منزلة حضورها في الخارج **اذا عرفت هذا فاعلم** ان الكتاب والباب والفصل
ونحوها من التراجم اما عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة واما عن النقوش
المخصوصة الدالة على الالفاظ المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني واما عن المعاني المخصوصة
من حيث انها مدلولة لتلك الالفاظ والنقوش واما عن المركب من الالفاظ والنقوش والمعاني
واما عن المركب من الالفاظ من حيث انها دالة على المعاني واما عن المركب من الالفاظ من حيث
انها مدلولة للنقوش واما عن المركب من النقوش والمعاني فهذه سبعة احتمالات والمختار عند
بعض المحققين هو الاحتمال الاول **قلت** حيث قلنا ان هذا اشارة الى العبارة الذهنية وان الكتاب
عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة فلا يجوز حمل احدهما على الآخر الا بضرب
من التجوز والتكلف فليتامل **وقال** بعضهم المشار اليه هذا ما في الذهن اي هذا الآتي كتاب الطهارة
او كتاب الطهارة هذا الآتي فعلى هذا يكون المشار اليه نقوش الكتابة الدالة على الالفاظ الموضوعة
بازاء المعاني اي هذه النقوش الآتية مسائل الطهارة او مسائل الطهارة هذه النقوش
الآتية **ورد** هذا القول بانه كيف يشار الى غير مشار اليه **واجيب** بانهم يضعون التراجم
بعد الفراغ من المترجم عليه **قلت** على هذا الجواب تكون الاشارة الى الحاضر في الخارج حقيقة
لكنه ضعيف والجواب القوي ما سياتي **وقال** بعضهم وضع غير مشار به ليكون معدا للاشارة
عند الحاجة الى ذلك **ورده** الفارسي في التذكرة بانه لو جاز ان يخلو هذا عن معنى الاشارة
لجاز ان يخلو كيف عن الدلالة على الحال واين من الدلالة على المكان وهو وانا من المكني الذي يدل
عليه وانما معناه التقريب وتنزيله بذلك منزلة ما حضر ولم يبعد متناوله وهذا بمنزلة
قولهم قد قامت الصلوة يقال هذا ولم تقم بعد يراد به انها من قرب اقامتها بمنزلة ما قد وقع
واقيم انتهى ملخصا **وقال** المولى ابو السعود في تفسير قوله تعالى الم ان محله الرفع على انه
خبر لمبتدا محذوف والتقدير هذا الم اي مسمى به وانما صحت الاشارة الى القران بعضا او
كلا مع عدم سبق ذكره باعتبار كونه بصدد الذكر في حكم الحاضر المشاهد كما يقال هذا ما اشترى
فلان انتهى **قلت** هذا موافق لما ذهب اليه الفارسي ومتعين في هذا المحل اذ لا يجوز ان يقال
انها اشارة الى الحاضر في الذهن ولا ان يقال انها اشارة الى الحاضر في الخارج حقيقة كما قيل
في التراجم بل يجب ان يقال انها اشارة الى الخارج حكما فالاشارة مجازية **فان قلت** ان ما يقدر
في القران كهذا مثلا هل ما الحكم فيه اهو من القران ام ليس منه **قلت** لا سبيل الى الاول لان القران
ما بين الدفتين وما كان خارجا من الدفتين فليس بقران ولا الى الثاني لان القران لا يزاد عليه و
لا ينقص منه والجواب ان هذا محمول على المجاز والمقصود منه حفظ قواعد العربية لا على الحقيقة

حتى يلزم ان يزاد على القران ما ليس منه والله تعالى اعلم **تنبيه** انما اخترنا في المبتدء الحذف وفي الخبر
الترك لان المبتدء مسند اليه والخبر مسند والاحتياج الى المسند اليه فوق الاحتياج الى المسند فحيث لم
يذكر لفظا فكانه اتي به ثم حذف لعرض بخلاف المسند فانه ليس بهذه المثابة في الاحتياج فيجوز ان يترك
راسا الغرض والمراد من الحذف عدم الاتيان به لا الاسقاط بعد الاتيان كما يشعر به لفظ الحذف لان
التحقيق انه لم يوت به اصلا لا انه اتي به ثم اسقط وفي قولنا فكانه اتي به ثم حذف ايماء الى ذلك و
السكاكي لما راى ان لفظ الحذف يوهم انه اتي به ثم اسقط عدل عن الحذف الى الترك وقال واما الحالة التي
تقتضي طي ذكر المسند اليه فهي اذا كان السامع مستحضرا له عارفا منك القصد اليه عند ذكر المسند والترك
راجح اما لضيق المقام الى آخره **وبقي** هنا شيء لا بد من التنبه له وذلك ان المسند اذا كان معرفة
يجب معلومية المسند اليه والمسند سواء كان التعريف بالاضافة او غيرها وكونهما معلومين
للسامع لا ينافي كون الكلام مفيدا له فائدة مجهولة لان ما يستفيده السامع من الكلام هو
انتساب الخبر الى المبتدء او كون المتكلم عالما به **وذكر** في بعض الكتب ان تعريف المسند ان كان بغير
الاضافة تجب معلومية الطرفين وان كان بالاضافة فلا تجب معلوميتهما **قال** العلامة التفتازاني
في المطول وبهذا يشعر لفظ الايضاح لكن قوله بامر معلوم على امر آخر مثله يابى ذلك ويدل على انه
تجب معلومية الطرفين سواء كان التعريف بالاضافة او غيرها **ويؤيده** ما ذكره النحاة من ان
تعريف الاضافة باعتبار العهد فانك لا تقول غلام زيد الا لغلام معهود بين المتكلم والمخاطب
باعتبار تلك النسبة الى الغلام من غلمانه والا لم يبق فرق بين المعرفة والنكرة **نعم** قد ذكر بعض
المحققين من النحاة ان هذا اصل وضع الاضافة لكنه قد يقال جاءني غلام زيد من غير اشارة الى
المعين كالتعريف باللام وهو خلاف وضع الاضافة لكنه كثير في الكلام فلفظ الكتاب ناظر الى اصل الوضع
وما في الايضاح ناظر الى هذا الاستعمال لكن المعرف بالاضافة ان كان مسندا اليه فلا بد ان يكون معلوما
مثلا لا تقول اخو زيد طويلا لا يعرف ان له اخا لامتناع الحكم بالتعيين على من لا يعرفه المخاطب انتهى
قلت مراده ببعض المحققين الشيخ الرضي الاسترابادي **وقال** الفناري في حواشيه ان الجمع بين
كلاميه في نفسهما وان امكن بما اشار اليه الشارح من ان الاول ناظر الى ما تقتضيه الاضافة بحسب
اصل وضعها والثاني ناظر الى ما طرا عليها في الاستعمال **لكن** يرد عليه انه ذكر الكلام الثاني تفسيرا
للاول فالتفسير لا يطابق المفسر لما تحققت من ان المفسر يدل على ان الخبر في الصورة المذكورة معلوم
كذلك والتفسير يؤذن بخلافه على ان قول الشارح فلفظ الكتاب ناظر الى اصل الوضع الى آخره مبني على ان
المراد بالمعلوم المعهود والمعهودية حاصلة في اصل وضع الاضافة وقد تقرر عندهم ان المضاف الى
المعرفة وكذا اللام والموصول اشبه في الاقسام فكلامه يشعر بان لام الحقيقة ليست من الموضوعات
الاصلية بل من الطارية بحسب الاستعمال والظاهر كلام القول الذي ساعده فالصواب ان يصار الى ما ذكره
الفاضل المحشي في وجه التوفيق **وحاصله** ان المراد بالمعلوم ما يعم المعهود وغيره والمراد من طرق
التعريف الاضافة لا في مثلا بستان اي صفتان معلومتان بطريق من طرق التعريف ككون الانسان مسمى بزيد
وكونه مشارا اليه وامثالهما انتهى **قلت** المراد بالفاضل المحشي السيد الشريف قدس سره فانه قال
في حواشيه قوله وبهذا يشعر لفظ الايضاح الى آخره **اقول** قد صرح في الايضاح اولا بمعلومية
الطرفين مطلقا سواء كان تعريف المسند بالاضافة او غيرها فقال واما تعريفه فلافادة السامع
اما حكما على معلوم لدي بطريق من طرق التعريف بامر آخر معلوم له كذلك ثم قال كما اذا كان
للسامع اخ يسمى زيدا وهو يعرفه بعينه واسمه ولكنه لا يعرف انه اخوه واردت ان تعرفه

انه اخوه فتقول له زيد اخوك سواء عرفت ان له اخا ولم يعرف ان زيدا اخوه او لم يعرف ان
له اخا اصلا وان عرف ان له اخا في الجملة واردت ان تعينه عنده قلت اخوه زيد واما اذا
كان لم يعرف ان له اخا اصلا فلا يقال ذلك لامتناع الحكم بالتعيين على من لا يعرفه المخاطب اصلا هذا
كلامه **وفيه بحث** اما اولا فلان حكمه بان المسند اذا كان معرفا بالاضافة لم يجب كونه
معلوما للسامع مناف لذلك الاطلاق واما ثانيا فلان فرقه بين المضاف اذا كان مسندا وبينه
اذا وقع مسندا اليه غير واضح وحكمه بان يمتنع الحكم بالتعيين على من لا يعرفه المخاطب اصلا لا
يجديه نفعا لان المضاف اذا وقع مسندا اليه ولم يرد به معهود مخصوص لم يكن مما لا يعرفه
المخاطب اصلا بل مما يعرفه بوجه ما فلا يمتنع الحكم عليه بالتعيين **وقد تصدى** الشارح للجمع بين
كلاميه بان الاول ناظر الى ما تقتضيه الاضافة بحسب اصل وضعها والثاني ناظر الى ما طرأ عليها في
الاستعمال وايده بما نقله عن بعض الائمة وحاصله ان غلام زيد وان كان بحسب اصل وضع الاضافة
لغلام معهود باعتبار تلك النسبة المخصوصة حتى لو كان له غلمان فلا بد ان يشار به
الى غلام له مزيد خصوصية لزيد لكونه اعظم غلمانه او اشهرهم بكونه معهودا بين المتكلم
والمخاطب **وبالجملة** يجب ان يكون بحيث يرجع اطلاق اللفظ اليه دون غيره ولكن قد يقال
جاءني غلام زيد من غير اشارة الى واحد معين وذلك كما ان ذا اللام في اصل الوضع لواحد معين
ثم قد يستعمل بلا اشارة الى معين كما في قوله ولقد امر على اللئيم وذلك على خلاف وضعه
وان شئت زيادة اطلاع على الحال فاستمع لهذا المقال وهو ان الاضافة الى المعرفة اشارة الى
حضور المضاف في ذهن السامع كما ان اللام اشارة الى حضور ما عرف بها فيه بناء على ما تحققته
من معنى التعريف فكما يقصد بالمعرف باللام تارة فرد مخصوص او افراد مخصوصة وتارة الجنس
اما من حيث هو هو واما من حيث وجودها اما في ضمن جميع افرادها او بعضها كما مر كذلك
يقصد بالمضاف الى المعرفة تارة فرد مخصوص او افراد مخصوصة كقولك زيد او غلمانه
اشارة الى واحد معين او جماعة معينة فيكون المضاف ح معهودا خارجيا ويقصد به تارة
الجنس اما من حيث هو كقولك ماء الهندبا انفع من الورد واما من حيث وجودها في ضمن جميع
افرادها مفردا كان المضاف او جمعا كقولك ضربي زيدا قائما وعبيدي احرار او في ضمن بعضها
كقولك غلام زيد اذا لم يشر به الى واحد بعينه ويكون المضاف حينئذ معهودا ذهنيا فالاقسام
الاربعة اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني جارية في المضاف الى
المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام والموصول **فظهر** ان نحو غلام زيد قد يقصد به الجنس في ضمن
فرد لا بعينه فيكون في المعنى كالنكرة في المؤدى وان كان معنى تعريف الجنس اي الاشارة الى حضور الجنس
في ذهن السامع باقيا على حاله كما في المعرف باللام الجنسية اعني المعهود الذهني كانه قيل فرد من افراد
هذا الجنس المعهود فلا منافاة بين ان يكون المسند في قولك زيد اخوك معلوما للمخاطب بطريق من
طرق التعريف وبين ان لا يعرف ان له اخا اصلا لان المسند في الحقيقة حينئذ مفهوم جنس المضاف وهو
معلوم له بقاعدة اللغة وان لم يعرف ان هناك ذاتا موصوفة به كانه قيل زيد متصف بهذا المفهوم المعلوم
لك الحاضر في ذهنك بخلاف ما اذا عرف ان له اخا لان المسند حينئذ هو تلك الذات الموصوفة بالاخوة
والمقصود اتحادها بزيد واما قولك اخوك زيد فلا يراد به الجنس في ضمن فرد لا بعينه اذ لا حاصل
للحكم عليه بانه زيد وكان هذا هو المراد بقوله لامتناع الحكم بالتعيين على من لا يعرفه المخاطب اصلا
نعم قد يقصد به الجنس والاستغراق مبالغة كما في قولك المنطلق زيد انتهى كلامه **وانما سقته برمته**

مع طوله

مع طوله لانه كلام نفيس يكاد ان تكتب سطوره بالتبر على الاحداق لا بالحبر على الاوراق وقال بعضهم
يجوز ان يكون الكتاب منصوبا على انه مفعول الفعل مقدر تقديره خذ كتاب الطهارة لكن تقدير المفرد اسهل
من تقدير الجملة **والى هنا** انتهى الكلام على اعراب الكتاب فلنشرع الان في بيان الاضافة بعون الملك الوهاب
اعلم ان الظاهر ان اضافة الكتاب الى الطهارة معنوية وهي ما افاد امرا معنويا هو تعريف
المضاف ان كان المضاف اليه معرفة نحو غلام زيد وتخصيصه ان كان نكرة نحو غلام امرأة قال
الزمخشري في المفصل ولا تخلو في الامر العام من تكون بمعنى اللام كقولك مال زيد وارضه وابوه
وابنه وسيده وعبده او بمعنى من كقولك خاتم فضة وسوار ذهب وباب ساج انتهى اي
لا تخلو الاضافة المعنوية في الامر العام اي في الغالب والاكثر من ان تكون بمعنى اللام وهي اما للتمليك
او للاختصاص او للاستحقاق واشار الى القسم الاول بقوله مال زيد وارضه والى القسم الثاني
بقوله ابوه وابنه والى القسم الثالث بقوله سيده وعبده او بمعنى من البيانية بشرط ان يكون
المضاف اليه اصلا للمضاف وصالحا للاخبار به عنه كما اشار اليه بتمثيله بخاتم فضة وسوار
ذهب وباب ساج فان الفضة اصل الخاتم وصالح للاخبار به عنه لانه يجوز ان يقال الخاتم
فضة وكذا الذهب والساج **وانما قال** في الامر العام لانها قد تاتي بمعنى في الظرفية كقولك ضرب
اليوم اي ضرب في اليوم وهو قليل **والحاصل** ان المضاف اليه اما مساو للمضاف او مباين له او اعم
مطلقا او اخص مطلقا او اخص من وجه فان كان مساويا له كليث اسد او اعم مطلقا
كاحد اليوم فالاضافة على التقديرين ممتنعة وان كان مباينا له فان كان ظرفا له كضرب اليوم
ومكر الليل فالاضافة بمعنى في وان لم يكن ظرفا كغلام زيد ودار عمرو فالاضافة بمعنى اللام
وان كان اخص مطلقا كيوم الاحد وعلم الفقه فالاضافة بمعنى اللام وان كان اخص من
وجه فان كان اصلا للمضاف كخاتم فضة فالاضافة بمعنى من وان لم يكن اصلا له كفضة
خاتم فهي بمعنى اللام **فعلم** ان الاضافة البيانية مشروطة بشروط ثلثة **الاول** ان يكون
المضاف اليه اصلا للمضاف **والثاني** ان يكون صالحا للحمل على المضاف **والثالث** ان يكون بينه و
بين المضاف عموم وخصوص من وجه وذكر في التسهيل شرطا رابعا وهو صحة تقدير
من البيانية وتقدير من التبعيضية وانه جوزه صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى ومن الناس
من يشتري لهو الحديث لكنه خلاف المشهور **اذا تمهد هذا فاعلم** ان اضافة الكتاب الى الطهارة
بمعنى اللام الاختصاصية اي كتاب للطهارة اي مختص بها لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف
ولا صادقا عليه اذ لا يصح ان يقال الكتاب طهارة لان الكتاب المضاف اليها عبارة عن المسائل
الباحثة عن اعراضها الذاتية فتكون الطهارة موضوعة لتلك المسائل وموضوع المسائل
لا يحمل عليها **هذا** هو الوجه الوجيه الخالي عن التكلف **وقال** بعضهم يجوز ان تكون بمعنى
من البيانية بتقدير المضاف واختلفوا في تعيينه قيل هو المسائل وقيل هو البيان وقيل هو
الاحكام والكل تكلف وتعسف **ومع هذا** لا تصح الاضافة البيانية في الصورة المذكورة لعدم
دخولها تحت ضابطة الاضافة البيانية كما هو ظاهر للمتامل فليتامل وجوز بعضهم ان تكون
بمعنى في الظرفية الاعتبارية بتقدير البيان وبدونه وهذا الوجه وان كان صحيحا في نفسه
الا انه تكلف من غير ضرورة على ان اكثر النحاة انكروا الاضافة بمعنى في وردوها الى الاضافة
بمعنى اللام والله اعلم **قوله** الكتاب لغة اما مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة ٥
اقول اعاد الكتاب مظهرا مع ان المقام مقام المضمر لتقدم ذكره تنبيها على انه غير الاول

لان المراد بالاول الكتاب الاصطلاحي بدليل اضافته الى الطهارة فيكون اخص وبالثاني الكتاب
مطلقا سواء كان لغويا او اصطلاحيا بدليل تقسيمه اليهما فيكون اعم وما قيل ان الشي اذا اعيد
معرفة كان الثاني عين الاول واذا اعيد نكرة كان الثاني غير الاول فامر اغلبي لا كلي بدليل قوله تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن
بالسن اي فرضنا على اليهود في التورية ان النفس تقتل بالنفس والعين تفقأ بالعين والانف
تجدع بالانف والاذن تصلم بالاذن والسن تقلع بالسن فالمراد بالنفس الاولى نفس القاتل
وبالنفس الثانية نفس المقتول وكذا البواقي ومثله قوله تعالى الحر بالحر يقتل بالحر فالمراد بالحر
الاول القاتل وبالثاني المقتول وكذا العبد بالعبد والانثى بالانثى واللام فيه للحضور اي هذا
اللفظ الحاضر هو لفظ الكتاب وهذه اللام من اقسام اللام العهدية لانه مدخولها ان كان معهودا
ذكرا نحو زجاجة الزجاجة تسمى لام العهد الخارجي وان كان معهودا ذهنا نحو اذ هما في الغار
تسمى لام العهد الذهني وان كان معهودا حضورا نحو اليوم اكملت لكم دينكم تسمى لام الحضور
وانما تعرض المصنف لمعناه اللغوي اشعارا بالمناسبة بين المعنيين وقوله لغة نصب على
الظرفية الاعتبارية او على نزع الخافض اي في اللغة بدليل انهم قد يصرحون بذلك والخافض متعلق
بالثبوت الدال عليه المبتدأ والخبر لانه معنى فعل يصح ان يعمل في الظرف وفي الحال وان كانا جامدين ولذا
قال ابن مالك واختاره الرضي ان العامل في الحال المؤكدة مضمون الجملة نحو زيد ابوك عطوفا او
متعلق بمحذوف على انه حال من المبتدأ على ما جوزه سيبويه واختاره بعض النحاة وهو كثير في كلام
المصنفين وشعر المولدين وعاملها معنى النسبة دون الابتداء باتفاق كما صرح به الحديثي في شرح
الكافية ودل عليه كلام الرضي وصنيع ابن هشام في المغني وهذا بناء على جواز اختلاف عاملي الحال
وصاحبها وهو الذي اختاره ابن مالك في تسهيله وابن هشام في مغنيه وقال الرضي انه الحق وله وجه
لنصبه على التمييز لان التمييز ما يرفع الابهام الوضعي الكائن في مفرد او في نسبة في جملة او ما ضاهاها
ولم يتقدم شي من ذلك واللغة الالفاظ الموضوعة للمعاني وفي القاموس اللغة اصوات يعبر بها
كل قوم عن اغراضهم وقوله اما مصدر مرفوع على انه خبر المبتدأ اعني الكتاب وقوله بمعنى الجمع ظرف
مستقر مرفوع المحل على انه صفة لمصدر اي مصدر كائن في معنى الجمع على ان تكون الباء للظرفية نحو قوله تعالى
ولقد نصركم الله ببدر اي في بدر واضافة المعنى الى الجمع بيانية اي في معنى هو الجمع ويجوز ان تكون حقيقية
اي في معنى لفظ الجمع وليس مراده الحصر لان الكتاب في اللغة ياتي لمعان اخر ذكر صاحب الصحاح بعضها وزاد
عليه صاحب القاموس معاني اخر وقال شيخ مشايخنا الشيخ علي المقدسي تغمده الله تعالى برضوانه واسكنه
فسيح جنانه في شرح نظم الكنز لابن الفصيح ذكر النسفي الكبير في التيسير للكتاب نحو العشرين معنى وزاد عليه
بعض المتاخرين انتهى وجملة سمي به المفعول في محل الرفع على انها صفة بعد صفة للمصدر والضمير المجرور
راجع اليه والمراد بالمفعول اسم المفعول على حذف المضاف والقرينة ظاهرة واللام في قوله للمبالغة للتعليل متعلق
بسمي والمراد بالتسمية الاطلاق اي اطلق لفظ المصدر اي الكتاب على اسم المفعول للمبالغة يعني ان الكتاب
في اللغة مصدر كالخطاب بمعنى الجمع سمي به اسم المفعول اي المكتوب لاجل المبالغة في تعلق الكتابة كضرب الامير اي
مضروبه بحيث صار كانه نفس الضرب من جهة كمال تعلقه به كما سمي به اسم الفاعل لذلك نحو زيد عدل اي عادل
كانه صار نفس العدل فاطلق اسم الحدث على الفاعل والمفعول مبالغة كانهما من كثرة الفعل تجسما منه ٥
والحاصل ان استعمال وزن المصدر في معنى اسم الفاعل والمفعول مجاز ولذلك لا يقتصر على السماع بل يجوز
استعمال كل مصدر في معنى اسم فاعله ومفعوله اذا قصد فائدة المجاز قال في العناية الكتاب والكتابة في اللغة

جمع

٥

جمع الحروف وتبعه جماعة وصرح غير واحد من الائمة بان معناه الجمع مطلقا وتبعهم المصنف قال صاحب
الصحاح والكتب الجمع تقول كتبت البغلة اذا جمعت شفريها بحلقة او سير انتهى ولتوقف معنى هذا كان الاولى ان
يقال الكتاب في اللغة الجمع واطلق على الخط بالقلم لما فيه من جمع الحروف ووقع في كثير من الكتب ان الكتاب في
اللغة الضم والجمع قال الامام النووي في التهذيب قالوا الكتابة ماخوذة من الكتب وهو الضم والجمع ثم
قال قال اهل اللغة كتب يكتب كتبا وكتابا وكتابة بثلاثة مصادر انتهى ولتوقف في ان الضم والجمع هل هما
مترادفان او متباينان او احدهما اعم مطلقا او من وجه فليحرر بالنقل وقال الشيخ علي المقدسي الضم
في الكتاب بالنسبة الى المكتوب من الحروف حقيقة وبالنسبة الى المعاني المرادة منها مجاز انتهى وقال
بعض الفضلاء الظاهر من قول بعض الائمة ان الكتاب في اللغة مطلق الجمع سواء كان جمع الحروف ام
غيرها انه حقيقة في المعنى ايضا ويومن ذلك قولهم جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي او بين
الحقيقة والمجاز ونحو ذلك انتهى وقوله او فعال بني للمفعول اقول او فعال معطوف على قوله
اما مصدر وجملة بني للمفعول في محل الرفع على انها صفته وكلمة او في الاصل للتساوي في الشك
ثم اتسع فيها فاطلقت للتساوي من غير شك مثل جالس الحسن او ابن سيرين فانه يفيد التساوي
في جنس المجالسة والحاصل ان الكتاب في اللغة مصدر سمي به اسم المفعول اي المكتوب للمبالغة
كما هو مذهب البعض او اسم على وزن فعال بني للمفعول اي صيغ له اي وضع لاجله كما هو مذهب
البعض واختاره العلامة التفتازاني في التلويح حيث قال الكتاب اسم للمكتوب فعلى هذا يكون
الكتاب من الاسماء المشبهة بالصفات كاللباس والامام لا من الصفات كالمكتوب ونحوه فان
اللباس اسم لما يلبس لا انه مصدر بمعنى الملبوس والامام اسم لذات المأموم لا انه مصدر بمعنى
المأموم وللتنبيه على هذا قال المصنف او فعال بني للمفعول ولم يقل بمعنى المفعول وقال في التلويح
الكتاب اسم للمكتوب ولم يقل بمعنى المكتوب حاصله ان لفظ الكتاب مشترك بين المصدر وبين الاسم
المشبه بالصفة فاختر ايهما شئت من الامرين اذ لا محذور فيه قوله وعلى التقديرين يكون بمعنى
المجموع اقول وان كان الكتاب على التقديرين بمعنى المجموع الا انه على التقدير الاول يكون مجازا مرسلا
من قبيل تسمية المتعلق باسم ما تعلق به وعلى الثاني يكون حقيقة لغوية لانه وضع اخر قال
الامام البيضاوي الكتاب مصدر سمي به المفعول للمبالغة وقيل فعال بني للمفعول كاللباس ثم اطلق
على المنظوم عبارة لانه ما يكتب واصل الكتب الجمع ومنه الكتيبة انتهى وانما اورد الشق الثاني
بصيغة التمريض لانه يحتاج الى وضع ثان واثباته مفتقر الى نقل من ائمة اللغة ولم يوجد وقوله
ثم اطلق على المنظوم عبارة يعني بعد ما اطلق الكتاب على المكتوب حقيقة او مجازا اطلق على الكلام
المنظوم عبارة قبل ان يكتب باعتبار ما سيكتب فهو مجاز لان الكتاب حقيقة ضم الحروف بعضها
الى بعض في الخط قال صاحب القاموس كتبه كتبا وكتابا خطه والخط الكتب بالقلم وقال بعضهم وغيره
الكتاب ضم بعض الحروف الى بعض في اللفظ ولذا سمي كتاب الله تعالى ايضا قال الراغب وقد يقال ذلك
للمضموم بعضها الى بعض في اللفظ ولذا سمي كتاب الله تعالى وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى الم ذلك
الكتاب انتهى فعلى هذا يكون الاطلاق المذكور حقيقة عرفية وقال بعضهم يجوز ان يكون الكتاب
باقيا على مصدريته اي هذا جمع مسائل الطهارة فليتامل قوله واصطلاحا مسائل اعتبرت
مستقلة شملت انواعا اولا اقول قوله واصطلاحا معطوف على قوله لغة اي الكتاب في الاصطلاح
اي المصطلح عليه اي المتفق فيما بين المصنفين على استعماله في معنى مخصوص غير المعنى اللغوي والظاهر
انه اراد به الاصطلاح الاعم ولذا اطلق المسائل ولم يقيدها بالشرعية والفقهية كما فعله

الشيخ احمد الغنيمي

الشيخ زكريا الانصاري

الشيخ ابن حجر الهيتمي

بعضهم يعني ان الكتاب في عرف المصنفين مسائل اعتبرت مستقلة شملت انواعا اولا ثم ان كان الكلام في الفقه كما فيما نحن فيه كان المعنى على تقييد المسائل الفقهية ليخرج المسائل النحوية ونحوها وان كان في النحو مثلا كان المعنى على تقييد المسائل الفقهية ونحوها قال بعض المحققين ذكر الفقهية يقتضي انه عرف نوعا من الكتب وليس المشهور عند ارباب التعاريف فكان حذفه اولى ليقع التعريف للحقيقة الصادقة بهذه اوبغيره انتهى قوله مسائل كالجنس فانه يشمل المقصود وغيره وقوله اعتبرت مستقلة كالفصل فانه يخرج غير المقصود كالباب والفصل لانهما ليسا بمستقلين لدخولهما تحت الكتاب وانما قال اعتبرت مستقلة ولم يقل مسائل مستقلة كما قال البعض اشارة الى ان المراد بالاستقلال ههنا الاستقلال الاعتباري دون الاستقلال الحقيقي ليدخل فيه هذا الكتاب فانه وان كان تابعا لكتاب الصلوة لكنه اعتبر مستقلا لكونه المفتاح وليدخل فيه كتاب الصلوة لانه وان كان مستتبعا للطهارة الا انه اعتبر مستقلا لكونه المقصود الاصلي ومن انفتح عليه باب من الهداية لا يخفى عليه ما في هذا الكلام من الكفاية ومن رام التفصيل والنهاية فعليه ان يستمده بالعناية قال بعض العلماء لا حاجة الى ان يقال اعتبرت مستقلة لان المراد بالاستقلال عدم توقف تصور المسائل على شيء قبلها ولا شيء بعدها وكتاب الطهارة كذلك لا الاصالة وعدم التبعية انتهى وتبعه بعضهم حيث قال ومعنى الاستقلال عدم توقف تصور مسائله على شيء قبله وبعده لا الاصالة المطلقة كما ظنه من قال اعتبرت مستقلة لادخال كتاب الطهارة اذ لا شك ان الاستقلال بالمعنى المذكور صادق عليه واجاب عنه بعض من عاصرناه من العلماء بان المراد لا يدفع الايراد وخصوصا ان كان المتبادر خلافه وخصوصا ان كان المتبادر خلافه وخصوصا ان كان في مقام التعريف وان كان فيه ما فيه على ان ارتكاب احد الجائزين لا يعترض عليه لسلوكه الجائز على ان ما هو مقرر عندهم انتهى قلت الشايع بينهم ان المراد لا يدفع الايراد لكن قال بعض العلماء المحققين كالسيد والسعد كثيرا ما يجيبون عن الايرادات القوية الظاهرة بان المراد كذا وهذا منهم بينة على ان المراد يدفع الايراد انتهى وانما قال شملت انواعا ولا يدخل فيه الكتاب المشتمل على الانواع ككتاب الصلوة والزكوة وليدخل فيه الكتاب الغير المشتمل عليها ككتاب اللقيط واللقطة وفي العناية قوله انواعا ولم يشمل لدفع قول من يقول الكتاب اسم جنس يدخل تحته انواع من الحكم وكل نوع يسمى الباب والباب اسم لنوع يشتمل على اشخاص تسمى فصولا فان الكتاب قد يكون كذلك وقد لا يكون فان من الكتب ما لم يذكر فيه لا باب ولا فصل ككتاب اللقطة واللقيط والابق وغيرها على ما سياتي فلو لم يذكر ذلك لربما توهم ذلك فذكره دفعا لذلك انتهى وفي فتح القدير الفصل صنف تحت الصنف المسمى كتابا والكل تحت الصنف الذي هو العلم المدون فانه صنف عال والعلم مطلقا بمعنى الادراك جنس وما تحته من اليقين والظن نوع والعلوم المدونة تكون ظنية كالفقه وقطعية كالكلام والحساب والهندسة فواضع العلم لما لاحظ الغاية المطلقة لم يوجدها تترتب على العلم باحوال شيء او اشياء من جهة خاصة وضعه ليبحث عنه من تلك الجهة فقد تقيد ذلك النوع بعارض كلي فصار صنفا فقيل للواضع صنف العلم اي جعله صنفا فالواضع اولى باسم المصنف من المؤلفين وان صح ايضا فيهم وعلم مما ذكرنا انها تتباين مندرجة تحت صنف على التباين العوارض المقيد بكل منها وانما ذكر من نحو كتاب الحوالة الا ليوخذ في تسميته

بكتاب

بكتاب انتهى والحاصل ان المسائل ان اعتبرت بجنسها تصدر بالكتاب لان الكتاب في اللغة الجمع والجنس يشمل الانواع غالبا فيكون معنى الجمع مناسبا لمعنى الجنس وان اعتبرت بنوعها تصدر بالباب لان الباب في اللغة النوع فيكون ذكره مناسبا لنوع المسائل وان اعتبرت بفصلها وفرقها عما قبلها تصدر بالفصل لان الفصل في اللغة الفرق والقطع فيكون ذكره مناسبا للمسائل المنقطعة عما قبلها واكثر المصنفين من الفقهاء والمحدثين مشوا على هذه الطريقة قوله مسائل جمع مسئلة وهي في اللغة مصدر بمعنى السؤال قال صاحب الصحاح سالته الشيء وسالته عن الشيء سؤالا ومسئلة وقوله تعالى سال سائل بعذاب واقع اي عن عذاب قال الاخفش خرجنا نسال عن فلان وبفلان انتهى يعني ان السؤال يتعدى الى المفعولين تارة بنفسه وتارة بعن وتارة بالباء على قول الاخفش وقال بعضهم السؤال ان كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوليه بنفسه واذا كان بمعنى الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثاني بعن والمسئلة في الاصطلاح ما يبرهن عليه في العلم قالوا ان الحكم من حيث انه يبحث عنه يسمى مبحثا ومن حيث انه يطلب بالدليل يسمى مطلبا ومن حيث انه يسئل عنه يسمى مسئلة بمعنى المسؤل عنه او ما من شانه ان يسال عنه ولهذا جمعت وقد تطلق على القضية لاشتمالها عليه قالوا الكلام من حيث انه يحتمل الصدق والكذب خبر ومن حيث انه يشتمل على الحكم قضية ومن حيث انه يسال عنه مسئلة وهذا انسب بدليل قولهم مسئلة كل علم ما يذكر في كتبه من المقاصد والمذكور في الكتب القضايا فقولنا مثلا فرض الوضوء اربعة مسئلة لانه يبرهن عليه ويقال الدليل عليه قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وجملة اعتبرت مبني للمفعول ونائب فاعله ضمير مستكن فيه عائد الى المسائل والاعتبار النظر الى الشيء يقال اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله واعتبار هذا الامر في المعنى اولا وبالذات وفي اللفظ ثانيا وبالعرض وقوله مستقلة نصب على التمييز المحول عن نائب الفاعل اي اعتبر استقلالها ويجوز نصبه على الحالية اي اعتبرت تلك المسائل حال كونها مستقلة والوجه الثاني اولى من جهة اللفظ والاول اولى من جهة المعنى وجملة اعتبرت في محل الرفع على انها صفة لمسائل لان الجملة بعد النكرة المحضة صفة وبعد المعرفة المحضة حال كما ان الظرف والجار والمجرور كذلك وجملة شملت انواعا صفة ثانية لها وقوله اولا معطوف على قوله شملت انواعا والاتشمل وحذف بعض المعطوف وابقاء بعضه مع العاطف جائز وكلمة او ههنا للتنويع والتقسيم لا للشك فلا يفسد بها الحد وما قيل انها ليست بمانعة الجمع فلا يفسد بها الحد ففيه انه لا يلزم من هذا السلب ان تكون للتقسيم فلا بد من العناية في هذا المقام والمراد بالتقسيم تقسيم المحدود لا تقسيم الحد والا لفسد الحد ايضا وقوله والطهارة مصدر طهر الشيء بفتح الهاء وضمها والاول الفصيح اقول يريد ان الطهارة مصدر وفعله يستعمل من باب نصر ومن باب كرم واستعمالها من باب كرم فصيح لانه سالم عن تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي واستعماله من باب نصر افصح لانه اكثر استعمالا منه ولكثرة استعماله واختلاف حركة عينه عد من الدعايم على ما فصل في محله قال صاحب الصحاح طهر الشيء وطهر ايضا طهارة فيهما والاسم طهر وقال صاحب المصادر يقال طهر طهارة وطهر انتهى فبين كلاميهما مخالفة لان صاحب الصحاح جعل الطهر اسما لا مصدرا وصاحب المصادر جعله مصدرا ثانيا وكلام صاحب القاموس يوافق كلام صاحب المصادر حيث قال الطهر بضم

الشيخ جمال الدين

النجاسة كالطهارة انتهى **قوله** وهي لغة النظافة **اقول** الطهارة في اللغة مطلق
النظافة والنظافة في اللغة النقاوة يقال نظف الشئ بالضم نظافة اى نقى بالكسر نقاوة
وهي تطلق على النقاوة عن النجس الحسي كالبول والغائط والمعنوي كالشين في العرض قال
ابن الاثير في النهاية في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله نظيف يحب النظافة نظافة الله تعالى
كناية عن تنزهه عن سمات الحدوث وتعاليه في ذاته عن كل نقص وحبه النظافة من غيره كناية عن
خلوص العقيدة ونفي الشرك ومجانبة الاهواء ثم نظافة القلب عن الغل والحقد والحسد وامثالها
ثم نظافة المطعم والملبس عن الحرام والشبهة ثم نظافة الظاهر لملابسة العبادات وقوله نظفوا افواهكم
فانها طرق القرآن اى صونوها عن اللغو والفحش والغيبة والنميمة والكذب وامثالها وعن اكل
الحرام والقاذورات وطهروها بالماء والسواك انتهى **والطهارة** ايضا تطلق على النقاوة
عن النجس والدنس الحسيين والمعنويين قال الله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد
ليطهركم اى لينظفكم او ليطهركم من الذنوب فان الوضوء تكفير للذنوب وقال تعالى فيه رجال
يحبون ان يتطهروا اى عن المعاصي والخصال الذميمة لمرضاة الله تعالى وقال الحسن البصري هو التطهر
عن الذنوب بالتوبة وقال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها اى عما تلطخوا به
من اوصاف التخلف لانه نزل في الذين تخلفوا ولم يكونوا منافقين جاؤا النبي صلى الله عليه وسلم و
قالوا خذ اموالنا التي تخلفنا عنك بسببها فتصدق بها واستغفر لنا فقال لم او مر بذلك فنزلت
وصرح بعضهم بانها مجاز في المعنوية حيث قال تسمية الوضوء باعتبار ازالة الآثام الحاصلة ه
طهارة مجاز انتهى **وفي** الاساس ما يفيد هذا فانه جعل من المجاز قولهم تطهرت من الاثم والتوبة
طهور المذنب قيل الاولى ان يقال استعمالها لغة للمعنوية شايع كما في الحديث وكما في خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم ولذا لما كان اعظم النجاسات الاعتقادية الشرك سمي المشركون نجسا فيكون للقدر
المشترك دفعا للمجاز والاشتراك انتهى **قوله** وخلافها الدنس **اقول** لما بين ان الطهارة ما ذا تعرض
لبيان مقابلها ليظهر لدى الطالب كل الظهور معناها اذ الاشياء تتبين باضدادها فقال خلاف الطهارة
اى مقابلها الدنس والدنس الوسخ والوسخ الدرن يقال دنس الثوب بالكسر يدنس بالفتح دنسا اذا
توسخ ودنسه غيره تدنيسا اذا وسخه ووسخ الثوب بالكسر يوسخ بالفتح اذا علاه الدرن قال
صاحب القاموس الدنس محركة الوسخ دنس الثوب والعرض والخلق كفرح دنسا ودناسة فهو دنس وقوم
ادناس ومدانس ودنس ثوبه وعرضه تدنيسا فعل به ما يشينه وقال في باب الخاء وفصل الواو وسخ
الثوب كوجل يوسخ وياسخ واستوسخ وتوسخ واتسخ علاه الدرن انتهى **فعلم** من تقريره ان
الدنس اعم من الوسخ لانه خص الوسخ بالثوب وعمم الدنس به وبغيره وقيل كان الاحسن ان يقول
وخلافها القذارة فان الدنس لا يخالف الطهارة فان الشئ قد يكون طاهرا مع ما فيه من الدنس
واجيب بان الكلام في المعنى اللغوي وهو النظافة ولا يقول الذكي فيه دنس انه طاهر لغة
انتهى **وان اردنا** الاطلاع على حقيقة الحال فاستمع لما نتلو عليك من المقال بعون الله الملك
المتعال فنقول انه قال الطهارة في اللغة النظافة واطلق النظافة فشملت النظافة عن النجاسة والدناسة
حقيقة كانت او معنوية فالدناسة بمفردها ليست ضد الطهارة بل ضدها مجموع النجاسة
والدناسة **فعلى هذا** كان الانسب ان تقابل بشئ يعمها وهو القذارة كما صرح به صاحب الصحاح
حيث قال القذر ضد النظافة وصرح به صاحب البدايع ايضا كما تقدم اللهم الا ان يقال ان الدناسة
كما تطلق على الوسخ تطلق على النجاسة ايضا فتصح المقابلة لكن هذا يحتاج الى النقل من ائمة اللغة

الشيخ زين

الشيخ علي المقدسي

الفاضل قنالي زاده

الفاضل الوالد

وذهب

٢

وخلافها النجاسة واختاره صاحب القاموس حيث قال الطهر نقيض النجاسة منه

وذهب بعضهم الى ان الطهارة في اللغة ليست مطلق النظافة بل هي النظافة عن النجاسة كالطهارة
والنجس بالفتح والكسر ضد الطهارة انتهى وقال البرجندي في شرح النقاية طهر بالضم والفتح خلاف
نجس انتهى وقال الحفيد في حواشي صدر الشريعة الطهارة مصدر طهر الشئ بالفتح والضم خلاف
نجس انتهى فعلى هذا يصح ان يقال الذكي فيه دنس انه طاهر لغة فتامل راشدا **قوله** وشرعا
النظافة المخصوصة المتنوعة الى وضوء وغسل وتيمم وغسل البدن والثوب ونحوه **اقول قوله**
وشرعا معطوف على قوله لغة وجملة وخلافها الدنس معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه
والنظافة بالرفع معطوفة على النظافة السابقة وهذا من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين
والعطف على معمولي عاملين ان لم يكن احدهما جارا فممتنع عند جماعة وجائز عند اخرى وان كان
احدهما جارا فان كان الجار مؤخرا فقد قيل انه ممتنع اجماعا وقد قيل انه جائز عند طائفة وان كان
الجار مقدما فالمشهور عن سيبويه المنع وبه قال المبرد وابن السراج وهشام وعن الاخفش الجواز
وبه قال الكسائي والفراء والزجاج **فكلام** المصنف وارد على قول من اجاز **يعني** ان الطهارة في الشرع
نوعان **احدهما** النظافة عن النجاسة الحكمية التي هي الحدث والجنابة كالوضوء والغسل **وثانيهما**
النظافة عن النجاسة الحقيقية التي هي الخبث كغسل البدن والثوب والمكان **واما** التيمم فانه
خلف عن الوضوء والغسل فلا حاجة الى عده قسما برأسه **وتعريف** المصنف اولى من تعريف من قال
ان الطهارة اصطلاحا زوال الحدث والخبث لانه يرد عليه الوضوء على الوضوء فيحتاج الى ان يجيب بان
تسميته طهارة مجاز وفي البدايع ما يفيد ان تعريفها بالزوال المذكور توسع ومجاز فقال الطهارة لغة
وشرعا النظافة والتطهير والتنظيف وهو اثبات النظافة في المحل وانها صفة تحدث ساعة فساعة
وانما تمتنع حدوثها بوجود ضدها وهو القذر فاذا زال القذر امتنع حدوثه بازالة العين
القذرة تحدث النظافة فكان زوال القذرة من باب زوال المانع من حدوث الطهارة لا ان يكون
طهارة وانما سمي طهارة توسعا لحدوث الطهارة عند زوالها انتهى **واولى** من تعريف من قال
انها ازالة الحدث والخبث لانه غير جامع لخروج الزوال بدون الازالة كما اذا وقع المطر على اعضاء
الوضوء من غير قصد فانه طهارة وليس بازالة لعدم القصد **ومن تعريف** من قال انها في
الاصطلاح عبارة عن صفة تحدث لمزيل الحدث والخبث عما تعلق به الصلوة يعني الثوب
والبدن والمكان **قال** بعض الفضلاء هذا لا يصح تعريفا للطهارة المضاف اليها الكتاب
المشروح هنا لانها ليست صفة وانما هي التطهير ولهذا قال هو فرض كذا وركنها
كذا الى اخره **وقال** الشيخ علي المقدسي في شرح نظم الكنز قال في التوضيح واستعملت الطهارة
شرعا في ثلث معان في الحالة التي يثبت عندها تعلق الحكم الشرعي الذي هو الاذن فيما كان
ممنوعا لولاها كاستباحة الصلوة وفي الفعل الذي جعل علامة على ثبوت ذلك المتعلق كالوضوء
بغسل الاعضاء ومسح الراس وفي نفس الحكم الشرعي نحو طهارة الماء دون نجاسته وكالاختلاف
في طهارة بول المأكول ونجاسته انتهى **وما** ذكره المصنف هو المعنى الثاني **قوله** وانما وحدها
لانها في الاصل مصدر يتناول القليل والكثير **اقول** انما تفيد الحصر وقيل ان الضمير المستتر
في وحدها راجع الى المصنف والبارز الى الطهارة ومعنى وحدها جعلها واحدا قال صاحب
القاموس وحده توحيدا جعله واحدا ويطرد الى عشرة انتهى والجار والمجرور في قوله
في الاصل يتعلق بالنسبة التي بين المسند والمسند اليه كما تعلق بها في قوله تعالى ان الدين عند
الله الاسلام وقوله مصدر خبر ان **يعني** انما افرد الطهارة لانها في اللغة مصدر اى فرد

الشيخ قاسم

مما يصدق عليه المصدر فهو كقولك زيد انسان اي فرد مما يصدق عليه الانسان الا ان المحمول في مثل هذا التركيب مفهوم فرد من افراد الخبر فليتامل وجملة يتناول القليل والكثير في محل الرفع على انها خبر بعد خبر لها فعلى هذا يصح في الفعل اي في ضميره التذكير رعاية لجانب الخبر والتانيث رعاية لجانب الاسم ويجوز ان يكون خبر المبتدا المحذوف والتقدير وهو يتناول القليل والكثير ولا يحسن جعلها صفة مقيدة للمصدر ولا حالا منه فان قلت التا تخرج الجنس عن تناوله الكثير حتى انهم قالوا اذا قصد بالجنس الانواع جرد عن التاء قلت التاء فيها من اصل الكلمة وليست التاء الفارقة بين الجنس والواحد كتاء ضربة فلا تنافي في كون الكلمة اسم جنس شاملا للقليل والكثير من انواع الطهارة واحادها ويجوز ان يقال انها صفة مقيدة احترز به عما فيه التاء الزائدة كضربة فانه لا يتناول الكثير والحاصل انما اورد المصنف الطهارة في صورة الواحد مع ان المناسب لكثرة الطهارات ايرادها في صورة الجمع كما فعله بعضهم لان الطهارة في اللغة مصدر وهو باعتبار انه اسم جنس يتناول القليل والكثير اي الواحد والجمع فلا حاجة الى لفظ الجمع لحصول المقصود بدونه اعلم ان في عبارة المصنف مساهلات لا بد من التنبيه عليها منها ان قوله في الاصل يوهم ان لا تكون الطهارة بحسب معناها الاصطلاحي مصدرا وليس كذلك فلو اسقطه لكان اولى ومنها ان قوله مصدر يوهم ان مدار الشمول على كونه مصدرا وليس كذلك بل مداره على كونه اسم جنس ولا دخل فيه لنقله عن المصدر فلو بدل المصدر باسم الجنس لكان احسن ومنها ان قوله يتناول القليل والكثير يقتضي ان يتناول المصدر الاثنين وهو بخلاف ما ذهب اليه الاصوليون من ان المصدر يتناول الواحد الحقيقي والواحد الاعتباري وهو المجموع ولا يتناول العدد المحض اعني الاثنين حتى لو قال الزوج لامراته طلقي نفسك فقالت طلقت نفسي تقع واحدة رجعية نوى الزوج او لم ينو ولو قالت في الصورة المذكورة طلقت نفسي ثلثا يقعن ان نوى الزوج ذلك ولو قالت طلقت ثنتين لا تقع الا واحدة وان نواها الزوج كما سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى فلو قال يتناول الواحد والجمع لكان اصوب لا يخفى ان اسم الجنس اذا كان مجردا عن اللام فهو موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا فاطلاقه على الواحد اطلاق على اصل وضعه واذا كان معرفا باللام فهو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن وانما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه فجاء التعدد باعتبار الوجود لا باعتبار الوضع والفرق بينه وبين النكرة كالفرق بين علم الجنس المستعمل في فرد وبين اسم الجنس نحو لقيت اسامة ولقيت اسدا فان اسدا موضوع لواحد من احاد جنسه فاطلاقه على الواحد اطلاق على اصل وضعه واسامة موضوعة للحقيقة المتحدة في الذهن واذا اطلقتها على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا فكذا النكرة تفيد ان ذلك الاسم بعض من جملة الحقيقة نحو ادخل سوقا بخلاف المعرف فان المراد به نفس الحقيقة والبعضية مستفادة من القرينة كالدخول فالمجرد وذو اللام اذا بالنظر الى القرينة سواء وبالنظر الى انفسهما مختلفان هذا ٣ ملا جلبي
ما اختاره السيد الشريف ما ذهب اليه العلامة التفتازاني وقال بعضهم انه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن الا انه لا يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده بل بالالة ان كانت بخلاف علم الجنس فانه يدل عليه بجوهره هذا ما اختاره السيد الشريف وهنا قسم آخر من الجنس ذكره بعض المحققين في شرح الكافية للشيخ ابن الحاجب وهو ما تشابه اجزاؤه فيقع بمجرده عن التاء على القليل والكثير كالماء

والتمر

والتمر والضرب والمراد به هنا هو هذا القسم اذا علمت هذا فاعلم ان اللام في الطهارة اما للجنس ومعناه الاشارة الى نفس الحقيقة ومفهوم المسمى من غير اعتبار لما صدق عليه من الافراد او للاستغراق ومعناه الاشارة الى الحقيقة من حيث تحققها في ضمن جميع الافراد لان اللفظ اذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج فاما ان يكون لجميع الافراد او لبعضها اذ لا واسطة بينهما في الخارج فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب ان يكون للجميع ويجوز ان يكون للعهد الخارجي بارادة الطهارة المعهودة بين الفقهاء ومعناه الاشارة الى حقيقة معهودة بين المتكلم والمخاطب هذا ما ذهب اليه النحاة والبيانيون وذهب جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة الى ان اللام تفيد الاستغراق فيما لا يحتمل العهد سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس فتعريف العهد من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله تعالى السارق والسارقة وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا اذا دلت القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحالف لا يريد على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فصرف الى الادنى المتيقن هذا لما ذكره ابن ملك في شرح المنار لكن في جعله العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن نظر لان المحققين ذهبوا الى ان الاصل في اللام هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج واختار صاحب التقويم وفخر الاسلام وتبعهما صاحب المنار ان لام التعريف اذا دخلت فيما لا يحتمل العهد حيث عموم الجنس فيحتمل الكل والادنى نظرا الى الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته لبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا واذا حمل عليه لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا او كان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امراة اذا حلف لا يتزوج النساء ومن اراد الزيادة على هذا التقرير فعليه بالتقرير والتحرير قوله ومن جمعها قصد التصريح به اقول الظاهر ان الضمير المجرور في به عائد الى التناول المفهوم من قوله يتناول اي التقرير ومن جمع الطهارة بان قال كتاب الطهارات كصاحب الهداية قصد التصريح بذلك التناول اي تناول الطهارة القليل والكثير وفيه بحث من وجهين الاول انه يستلزم ان لا يكون تناول المصدر القليل اي الواحد في صورة الافراد مصرحا به وليس كذلك لان تناول المصدر للفرد الواحد صريح لا خفاء فيه لانه موجبه وانما الخفاء في تناوله الكثير لانه محتمله والحاصل انه اسم جنس فيعتبر بسائر اسماء الاجناس فيتناول الادنى مع احتمال الكل

كذا في الهداية للامام ابي الحسن علي المرغيناني كما سيأتي تفصيله في كتاب الطلاق ان شاء الله تعالى **والثاني**
ان المفهوم من كلامه ان المصدر من حيث انه جنس يتناول القليل والكثير سواء كان مفردا او جمعا الا انه اذا كان مفردا
يكون ذلك التناول غير مصرح به واذا كان جمعا يكون مصرحا به ومقتضى هذا الكلام ان لا فرق بين
تناولهما الكثير الا من هذه الجهة مع ان بين التناولين فرقا من جهة اخرى وهي ان المصدر اذا كان
مفردا يتناول المفرد والافراد واذا كان جمعا يتناول الانواع لان المقصود من جمعه ولذا قالوا المصدر
لا يثنى ولا يجمع الا اذا قصد به الانواع لان لفظ المصدر مفرد الا يرى ان علماء النحو قد جمعوا الطهارة و
جبه على الافراد قصد تناولها الانواع اذ هو المناسب ههنا لان انواعها مختلفة باعتبار
حالها وباعتبار محالها وباعتبار آلتها فلو قال ومن جمعها قصد الدلالة على ارادة الانواع
المختلفة منها لكان اولى وايضا دلالة المفرد على الافراد على سبيل البدل ودلالة الجمع عليها
على سبيل الاجتماع فبين الدلالتين فرق **فان قلت** ان الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ولذا حنث
في لا يشتري العبيد بالواحد فارادة الانواع انما يصار اليها ان لو بقي الجمع على بابه **قلت**
اجيب عنه بان هذا عند امتناع الاستغراق وعدم العهد كما في المثال المذكور وانتفاء الامرين
ههنا ممتنع ولو سلم فاستواء هذا الجمع والمفرد ممنوع لما في لفظ الجمع من الاشعار بالتعدد وان
بطل معنى الجمعية كيف وهذا الجمع لا يكاد يستعمل فيما لا يتعدد وغايته انه يصدق على الواحد
والكثير بخلاف المفرد انتهى **قلت** اشتراط حمل اللام على الجنس بعدم العهد وامتناع الاستغراق
مذهب الجمهور واختاره ابن الهمام في فتح القدير ولذا لو قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد او كلمت الناس...
تفعل ولم يكن في يدها شيء لزمها ثلثة دراهم فلا يحمل ههنا على الجنس لامكان العهد في الدراهم
فان على ما في يدك افاد كون المسمى ظرف يدها وهو عام يصدق على الدراهم وغيرها فخصّ
بالدراهم عهد في الجملة من حيث هو ما صدقات لفظ ما وهو مبهم ولفظة من وقعت بيانا و
مدخولها وهو الدراهم هو المبين لخصوص المظروف وكذا لا يحمل عليه في نحو والله لا اتزوج النسا
ولا اشتري العبيد لعدم امكان الاستغراق في النفي **فعلى هذا** تكون اللام في الطهارات للاستغراق
دون الجنس فيندفع الاشكال من اصله **وذهب** فخر الاسلام والقاضي ابو زيد وحافظ الدين الى
الغاء هذا الشرط **فعلى هذا** تكون اللام فيها للجنس دون الاستغراق فان قالوا بعدم ابطال معنى
الجمعية في الاثبات فالسؤال غير وارد ويجاب بما مر **وذهب** بعض المتاخرين الى ان ابطال معنى الجمعية
مخصوص بموضع النفي نص عليه فخر الاسلام علي البزدوي في اصوله **فعلى هذا** السؤال غير وارد كما
قلنا انها للجنس ام للاستغراق **ومن** اختار الافراد رجحه على الجمع بامور **منها** انه اتم من الجمع
ومنها انه اخصر منه **ومنها** ان استغراقه اشمل من استغراق الجمع كما قيل في المفتاح والتلخيص وغيرهما
لان استغراق المفرد يقتضي استيعاب الآحاد فلا يخرج فرد من آحاد الجنس بخلاف استغراق الجمع
يقتضي استيعاب المجموع فلا يخرج عنه جمع ما من الجموع ويجوز ان يخرج عن الحكم واحد واثنان
ويؤيده ما روي عن ابن عباس ان الكتاب اكثر من الكتب ذكره صاحب الكشاف في اوائل سورة
البقرة وتبيينه بانه اريد بالواحد الجنس والجنسية قائمة في وحدان الجنس كلها لم يخرج منها
شيء واما الجمع فلا يدخل تحته الا ما فيه معنى الجنسية من الجموع **قال** التفتازاني هذا الكلام
مبني على ما هو المعتبر عند البعض من ان الجمع المعرف باللام بمعنى كل جماعة جماعة اورده توجيها
لكلام ابن عباس رضي الله عنهما ولم يقصد انه مذهبه بدليل انه صرح بخلافه غير مرة والاستعمال
ايضا يشهد بذلك انتهى **والحاصل** انه ذهب بعض العلماء الى ان استغراق المفرد اشمل من استغراق

الجمع

قوله كل واحد واحد وكل جماعة جماعة من التاكيد اللفظي وقد يجعل من قبيل وصف الشيء بنفسه
قصدا الى الكمال او المراد كل واحد واحد منفرد عن الآخر وكل جماعة جماعة منفردة عن الاخرى

الجمع لانه يتناول كل واحد واحد واستغراق الجمع يتناول كل جماعة جماعة ولا ينافي خروج الواحد والاثنين
وذهب اكثرهم الى انه لا فرق بين استغراق المفرد والجمع في الاثبات وحملوا قول من قال ان استغراق
المفرد اشمل من استغراق الجمع على النفي قال العلامة التفتازاني الجمع المحلى باللام للاستغراق يشمل الافراد كلها
مثل المفرد كما ذكره ائمة الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع
في التنزيل من هذا القبيل انتهى والسيد الشريف نصر قول البعض وقال اسم الجنس اذا كان
مفردا وعرف باللام الجنسية وحمل على الاستغراق كان استغراقه بشموله لافراد مسماه
وهي الآحاد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل واحد واما الجمع فلما دل على
الجنس مع الجمعية فلو جرى حاله في استغراقه على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة
لا كل واحد واحد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل جماعة فان كان من الاحكام التي
يكون ثبوتها للجماعة مستلزما لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد والا كانت
الآحاد باقية على الاحتمال هذا مقتضى قياسه على المفرد في استغراقه لكن هذا المعنى يستلزم تكرارا
في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة
والخمسة وما فوقهما فيندرج فيه ايضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون
معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد
منها ايضا لكان تكرارا محضا فلذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل واحد واحد
فيكون كالمفرد في استغراقه كانه قد بطل منه معنى الجمعية فصار للجنسية كما في الامثلة التي
اوردناها واما بالمجموع من حيث هو مجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث حكموا بانه
اقرار بدرهم واحد للكل بخلاف قولك لكل رجل عندي درهم فانه اقرار لكل رجل بدرهم والمعنى الاول
اكثر استعمالا من الثاني انتهى **قال** الفناري فيه بحث لان مثل هذا واقع في التنزيل نحو كل حزب بما
لديهم فرحون وكلما القي فيها فوج وكلما دخلت امة لعنت اختها الى غير ذلك فلا وجه للعدول
والتفصيل ان يقال ان اراد بلزوم التكرار في مفهوم الجمع المستغرق لزومه في المعنى الحاصل
في ذهن الحاكم ثبوت الحكم للثلثة مرارا متعددة تفصيلا فهو ممنوع وان اراد ان لنا ان نعتبر
دخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يضر ولا يكون باعثا للعدول عما هو ظاهر حاله في الاستغراق
على قياس حال المفرد على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم
التكرار الذي ذكره **فان قلت** لو كان معنى الجمع المستغرق كل جماعة جماعة لما صح ان يقال
جاءني الرجال عند فرض انحصار الافراد في الثلثة **قلت** لو سلم تاتي حمل الجمع على الاستغراق
في الصورة المذكورة لكان ما ذكرنا مسامحة في العبارة فيندفع بان يقال جماعة لا جماعة خارجة
عنها كما صححوا بمثله في تعريف العلة التامة لجميع ما يتوقف عليه الشيء مع جواز كونها بسيطة
وبهذا القدر لا يعدل عن الظاهر انتهى **قال** بعض الفضلاء كان المناسب ان يوضع التطهير مكان
الطهارة لما ان الكتاب في بيان كيفية التطهير الذي هو فعل المكلف الا ان التطهير يبتنى على القصد
وقد تحصل الطهارة بدونه ومع ذلك تكون كافية في جواز الصلوة فذكر الطهارة دون التطهير تنبيها
على ذلك انتهى فليتامل **تنبيه اعلم** ان الفعل يطلق على المعنى الذي وصف الفاعل بوجوده
كالهيئة المسماة بالصلوة من القيام والقراءة والركوع والسجود ونحوها وكالهيئة المسماة بالصوم
وهي الامساك عن المفطرات نهارا وهذا المعنى يقال له الفعل بالمعنى المصدري الذي هو احد مدلولي
الفعل الاصطلاحي ومتعلق التكليف انما هو الفعل بالمعنى الاول لا الثاني لان الفعل بالمعنى الثاني

الفاضل البرجندي

امر اعتباري لا وجود له في الخارج اذ لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا فيلزم
التسلسل المحال فاحفظ هذا فانه ينفعك في كثير من المحال والمصنف لم يتعرض لبيان شرط الطهارة
وركنها وسببها وحكمها ومن اراد ان يتوقف عليها فليراجع المطولات سيما شرح نظم الكنز للشيخ
المقدسي **قوله** فرض الوضوء **اقول** قال بعض الفضلاء ان موضوع الفقه افعال
المكلفين من الحيثية المخصوصة فينبغي ان تكون موضوعات المسائل من تلك الافعال ومحمولاتها
من اعراضها الذاتية التي هي الفرض والواجب وغيرهما كما تقرر في موضعه لكن المشايخ لم يلتفتوا
الى ذلك وعكسوا الامر تسامحا وتبعهم المصنف في ذلك فقال فرض الوضوء انتهى لكن قال بعض الفضلاء
الفرض صار من المنقولات الشرعية فسقط هذا القول قول من قال ان الفرض بمعنى المفروض اذ لا حاجة
اليه واضافة الفرض الى الوضوء لامية اي فرض للوضوء او من قبيل اضافة العام الى الخاص لان
الفرض المختص بالوضوء غسل الوجه وقيل بيانية اذ الفرض قد يكون من غيره كذا في طلبة الطلبة للامام
عمر بن محمد النسفي وتبعه جماعة من العلماء وفيه بحث من وجوه اما اولا فلانه خلاف المشهور
لان المشهور عند ائمة النحاة ان اضافة الاعم الى الاخص لامية كما قرروا واما ثانيا فلانه لا يلائم قوله
وسننه لان الاضافة فيها لامية قال بعض المحققين الظاهر ان اضافة السنن الى الوضوء او الى
الطهارة كما وقع في الهداية بمعنى اللام لا بيانية كما توهمه شارح الهداية انتهى **قال** الشيخ اكمل الدين
في شرح الهداية اضافة السنن الى الطهارة بيانية وقال المحشي بل بمعنى اللام **اقول** يعلم وجهه بالتامل
في الضابطة التي ذكرناها واما ثالثا فلان المحمول غسل الوجه ثم غسل اليدين على الترتيب لمفروض الوضوء غسل
هذا الجزء ثم غسل ذلك الجزء فلا مجال ان تكون الاضافة بيانية لعدم صحة الحمل اذ المفروض جزء الوضوء
لا عينه فتكون لامية واما اعتبار مجموع الاعضاء للحمل حتى يكون المفروض عين الوضوء فلا يخلو عن التكلف
لكن قد يتعين هذا الاعتبار في بعض المواضع كما في قولهم شروط الصلوة كذا وكذا واركانها كذا وكذا
وكما في قول بعضهم سنن الوضوء كذا وكذا **وانما** لم يقل فروض الوضوء اربعة كما قال بعضهم لئلا يلزم
الاخبار عن الواحد بالمتعدد **فان قلت** فما وجه قول ذلك القائل **قلت** قيل وجهه ان المصدر
المضاف يعم فيكون في حكم الجمع فكانه قال فرائض الوضوء اربعة **ورد** بان دلالة العام من
حيث الحكم عليه كلية اي محكوم فيه على كل فرد فرد مطابقة فيستلزم ان يكون كل فرض اربعة فيصير
اربعة في اربعة بستة عشر **واجيب** بان المحكوم عليه المجموع لا كل فرد فرد فيندفع الاشكال
وانما قدم الوضوء على الغسل لانه جزء منه ولكثرة الاحتياج اليه ولذا قدم في القرآن وتعليم جبريل
عليه السلام **قوله** الوضوء لغة النظافة **اقول** اقام المظهر مقام المضمر لما مر في الكتاب و
قدم بيان المضاف على بيان المضاف اليه في كتاب الطهارة وقدم هنا بيان المضاف اليه على بيان المضاف اشارة
الى جواز الوجهين كما اشرنا اليه سابقا **يعني** ان الوضوء في اللغة مطلق النظافة قال صاحب الصحاح
الوضاءة الحسن والنظافة تقول منه وضؤ الرجل صار وضيئا وتوضأت للصلوة ولم يقل توضيت
وبعضهم يقوله وقال صاحب القاموس الوضاءة الحسن والنظافة وقد وضؤ ككرم فهو وضيء
وتوضأت للصلوة وتوضيت لغية وفي المغرب ان الوضوء بالضم المصدر وبالفتح الماء الذي
يتوضأ به وفي القاموس الوضوء الفعل وبالفتح ماؤه ومصدر ايضا او لغتان قد يعنى بهما
المصدر وقد يعنى بهما الماء انتهى وقال بعضهم الفتح في المصدر اولى من الضم ولذا نقل
صاحب الصحاح الفتح ولم ينسبه والضم ونسبه للترمذي ولولا انه ضعيف لما تبرأ منه **قوله**
وشرعا غسل الوجه واليدين والرجلين ومسح الراس **اقول** يعني ان الشرع نقله الى الطهارة

الفاضل البرجندي
الشيخ عمر
الشيخ اكمل الدين
والشيخ زين وملا مسكين
يعقوب باشا
سعدي چلبي

المخصوصة

المخصوصة لما فيها من النظافة وانما اخر مسح الراس عن غسل الرجلين مع انه مقدم عليه
في النص لئلا يفصل بالممسوح بين المغسولات وللاشارة الى عدم فرضية الترتيب كما سيجيء ان شاء الله
قوله شرعا معطوف على قوله لغة **وقوله** غسل الوجه معطوف على النظافة وقوله ومسح
الراس بالرفع معطوف على غسل الوجه وفي هذا العطف ما تقدم من الكلام **قوله** والفرض
لغة القطع والتقدير **اقول** الفرض في اللغة مصدر بمعنى القطع قال الله تعالى سورة
انزلناها وفرضناها اي بيناها وقطعنا الاحكام فيها ويجيء بمعنى التقدير يقال فرض
القاضي النفقة اذا قدرها وفي التلويح المشهور انه حقيقة في القطع والايجاب وقال
الاصوليون انه حقيقة في التقدير ومجاز في غيره لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز
فالمجاز اولى **قوله** وشرعا حكم لزم بدليل قطعي **اقول** الحكم في اللغة القضاء وجمعه
احكام يقال حكم عليه بالامر حكما وحكومة اي قضى عليه والحاكم منفذ الحكم كالحكم محركة
وجمعه حكام كذا في القاموس ويطلق في العرف على اسناد امر الى اخر بالايجاب او السلب
والمراد به النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور وفي اصطلاح
الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وفي اصطلاح
المحققين من اهل الميزان على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا
وصرح التفتازاني في حاشية العضد بانه كما يطلق على الادراك يطلق على القضية وقال
السيد الشريف في حواشي المطول واطلاقه على المحكوم به متعارف عند النحاة وقد يطلق
على المحكوم اي الاثر الثابت بالخطاب كالحل والحرمة والوجوب والجواز وغيرها وهذا هو المراد به
ههنا وقيل الحكم بهذا المعنى والموجب بفتح الجيم والمقتضى عند الفقهاء الفاظ مترادفة
انتهى والمقصود من الدليل القطعي الكتاب والسنة المتواترة والاجماع المنقول بطريق التواتر
قال في الكافي الفرض عبارة عن حكم مقدر لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبت بدليل قطعي لا شبهة
فيه قيل هذا اولى لان القطع يقال على ما هو قطعي الثبوت وان كان في دلالته شبهة انتهى **قوله**
وحكمه ان يستحق العقاب تاركه بلا عذر ويكفر جاحده **اقول** والمراد بالحكم ههنا المحكوم
اعني الاثر الثابت بالحكم يعني ان حكم هذا الفرض والاثر المترتب عليه ان يستحق العقاب تاركه اي
تارك العمل به من غير عذر وينسب الى الفسق لان العمل بالفرض طاعة وضدها عصيان وفسق فلما
ترك الطاعة بلا عذر صار عاصيا وفاسقا فيفسق وينسب الى الكفر جاحده لان الايمان اقرار
باللسان وتصديق بالجنان فلما جحده ترك التصديق وتركه كفر **وانما قال** وحكمه ان يستحق
العقاب تاركه ولم يقل وحكمه ان يعاقب على تركه كما قال بعضهم لان العقاب على الترك غير متيقن لاحتمال
العفو **وانما قال** بلا عذر لانه لو تركه بعذر لا يستحق العقاب **ولم يذكر** الثواب لان المقصود ذكر
ما يمتاز به الفرض من غيره **وقوله** يكفر جاحده بضم الياء وسكون الكاف من اكفره اذا دعاه
كافرا ومنه لا تكفر اهل القبلة قال الكميت يخاطب اهل البيت ◦ وطائفة قد اكفروني بحبكم ◦
وطائفة قالوا مسيء ومذنب ◦ واما كفره فقد قال صاحب المغرب لم اجده الا في الاساس
وعليه قول بشار يخاطب واصل بن عطا ◦ عنق الزرافة ما بالي وبالكم ◦ تكفرون رجالا
كفروا رجلا ◦ يعني الخوارج كفروا عليا **قوله** وقد يقال لما يفوت الجواز بفوته كالوتر يفوت
بفوته جواز صلوة الفجر للتذكر له **اقول** الفرض شرعا يطلق على معنيين احدهما ما لزم بدليل قطعي
لا شبهة فيه كما مر وثانيهما ما لزم بدليل ظني فيه شبهة كالاية المحتملة وخبر الواحد والعام

الشيخ زين
والشيخ قاسم

المنصوص والاجماع المنقول بطريق الاحاد **وعرف** صاحب الكافي هذا القسم بما يفوت الجواز
بفوته وتبعه المصنف وذلك مثل الوتر عند ابي حنيفة فانه فرض عنده عملا حتى يجب
الترتيب بينه وبين العشاء ثم فائتة الوتر فصلى الفجر وهو ذاكر الوتر فسد فجره فيفوت
جواز صلوة الفجر للمتذكر له بفوت الوتر **وانما قال** المتذكر له لانه لو صلى الفجر وهو غير
ذاكر للوتر لم يفت جواز فجره لان الترتيب يسقط بامور منها النسيان كما يجئ في محله
ان شاء الله تعالى وغسل المرفق والكعبين ومسح ربع الراس من هذا القسم اذ يفوت بفوت
كل منها جواز الصلوة بذلك الوضوء **واشار** بكلمة قد الى قلة استعمال هذا القسم بالنسبة
الى القسم الاول لان الفرض عند الاطلاق ينصرف اليه لكماله ولا يكفر جاحد هذا القسم لانه
وان لزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن لكنه لا يلزم اعتقاد حقيته ولهذا
لا يحكم بكفر جاحده وهذا الحكم باعتبار التعريف الذي ذكره المصنف تبعا لصاحب الكافي يشمل
كل فرض بخلاف الاول اذ يخرج المقدار في مسح الراس فانه فرض مع انه ثبت بدليل ظني لكن تعريف
بالحكم موجب للدور وفي العناية ان المفروض في مسح الراس قطعي لان خبر الواحد اذا التحق بيانا
للمجمل كان الحكم بعده مضافا الى المجمل دون البيان والمجمل من الكتاب والكتاب دليل قطعي انتهى
وهو مبني على ان الاية مجملة ويجيء تضعيفه **وقال** بعض الفضلاء الظاهر من كلامهم في الاصول
والفروع ان الفرض على نوعين قطعي وظني هو في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفوته
فالمقدار في مسح الراس من قبيل الثاني والفارق بين الظني القوي المثبت للفرض وبين الظني
المثبت للواجب اصطلاحا خصوص المقام انتهى **وقال** شيخ مشايخنا واعلم انه قد شاع
اطلاق الفرض على ما ثبت بظني قوي والواجب على ما دونه والفارق بينهما لعله شيء ينقدح
للمجتهد لا يمكن تلخيصه كما قيل في الاستحسان ووقفت على رسالة في الفرق ولم ارها الان
وقال بعضهم خصوص المقام ولا يخفى ما في ذلك من الاحالة على مجهول فيبقى على الابهام انتهى
وزاد بعضهم في تعريف هذا القسم ولا ينجبر بجابر **وقال** بعضهم لا حاجة اليه لان
الجواز هنا بمعنى الصحة لا بمعنى الحل انتهى **اعلم** انهم قسموا الادلة السمعية الى اربعة انواع
قطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي
مفهوماتها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهوماتها ظنية فبالاول يثبت الفرض
الاعتقادي وبالثاني والثالث الفرض العملي والوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت
الحكم بقدر دليله **قوله** والاول يسمى فرضا اعتقاديا **اقول** وانما سمي فرضا اعتقاديا وعملا
لانه يتميز عن مقابله بهذا الوصف واما العمل فانهما يشتركان فيه ويسمى فرضا قطعيا لثبوته
بالدليل القطعي **قوله** والثاني فرضا عمليا **اقول** سمي القسم الثاني فرضا عمليا لانه يفترض عمله
لا اعتقاده حتى لو لم يعتقد فرضيته لا يكفر ويسمى فرضا اجتهاديا لانه فرض بالنسبة الى راي
المجتهد فيفرض عمله على القائل به وعلى من يقلده **قوله** والمراد به ههنا المعنى الاول **اقول**
قال بعض العلماء ذكر الحدود الخلافية والمقدار الاجتهادي اقتضى حمل الفرض المذكور على المعنى الثاني
اذ لا يكفر في شيء منها الجاحد بخلاف عبارة الهداية حيث قال ففرض الطهارة غسل الاعضاء
الثلثة ومسح الراس ولم يذكر فيها الحدود الخلافية فيحمل الفرض الاول قطعا فيحمل الفرض ههنا
على ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه بمحل خفاء لان غسل الرجلين ليس كذلك لان قراءة الجر ظاهرة
في المسح وقراءة النصب تحتمل العطف على محل الجار والمجرور انتهى **اقول** ان الاية الكريمة

وان احتملت

الشيخ زين

الشيخ علي [illegible]

الشيخ عز

الشيخ زين

وان احتملت المسح لكن السنة الشايعة الثابتة قطعت هذا الاحتمال وبينت ان مراد الله تعالى
الغسل دون المسح فصارت الاية نصا في الغسل بحيث لا يحتمل غيره وسياتي تفصيل هذا
المحل ان شاء الله تعالى **وقال** بعضهم فرضية الوضوء ثابتة بالدلائل القطعية حتى انهم
صدروا كتبهم بالاية القاطعة بفرضيته فبمجرد اختلاط بعض امور اجتهادية به لا يناسب جعله ثابتا
بدليل غير قطعي فالاولى ان يحمل قوله فرض الوضوء على عموم المجاز اي ما يطلق عليه لفظ الفرض
ليندرج فيه كلا معنى الفرض ولا يلزم انحطاط ثبوت الوضوء عن مرتبته وبهذا ظهر انه
لا يحتاج في الجواب الى ان يقال المأول غير الجاحد فلا يلزم كفر من يجحده بتاويل مع ان غير
المأول اذا انكر وقال بعدم فرضية المجموع من حيث انه مجموع لا يكفر لان الثابت بالدليل
القطعي ليس ذلك المجموع وهو ظاهر انتهى **اقول** في كلام هذا القائل بحث اما اولا
فلان قوله فبمجرد اختلاط بعض امور الى اخره يشعر بان من قال ان المراد بالفرض ههنا
المعنى الثاني يجعل الوضوء ثابتا بدليل غير قطعي وليس كذلك لان الوضوء شرعا
غسل الوجه واليدين والرجلين ومسح الراس كما صرح به المصنف انفا وهذا
المعنى ثابت بدليل قطعي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا
قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم و
ارجلكم الى الكعبين وهذا لا كلام فيه بين الائمة حتى ان من انكر شيئا منها يكفر
بالاتفاق لكن حدود المغسولات ومقدار الممسوح لم يثبت بهذا الدليل القطعي
بل ثبت بدليل غير قطعي وهذا ايضا لا خلاف فيه بين الائمة الا في مقدار مسح الراس كما سياتي
ولذا من انكر شيئا منها لا يكفر بالاتفاق فنفس الغسل والمسح ثبت بدليل قطعي لا كلام فيه
وحد المغسول ومقدار الممسوح ثبتا بدليل غير قطعي لا كلام فيه ايضا فمن نظر الى المعنى الثاني
قال المراد به ههنا الفرض العملي على ان المصنف لو قال المراد به ههنا ما يتناول الفرض الاعتقادي
والعملي كما قال في الغسل لكان اولى وكما ثانيا فلان قوله فالاولى ان يحمل قوله فرض الوضوء
على عموم المجاز ليس بشيء لانه مخالف لما مشى عليه المصنف هنا فانه قال في المتن الوضوء
شرعا غسل الوجه واليدين والرجلين ومسح الراس وهذا صريح في ان المراد بالفرض المضاف
الى الوضوء الفرض الاعتقادي وقال في الشرح الفرض لغة القطع والتقدير وشرعا حكم لزم
بدليل قطعي ثم قال وقد يقال لما يفوت الجواز بفوته **فمن له** ذوق سليم وطبع مستقيم
يفهم من هذا ان المراد بالفرض ههنا ما لزم بدليل قطعي ثم صرح بذلك وقال والمراد به ههنا
المعنى الاول **والحاصل** ان الفرض وان اطلق على القطعي والظني القوي الا انه عند الاطلاق
ينصرف الى القطعي لقوته وكماله كما هو معلوم ومقرر في نظايره وقد اشار المصنف الى هذا
بقوله وقد يقال لما يفوت الجواز بفوته وسياتي لهذا مزيد بحث في الغسل ان شاء الله
تعالى وكما ثالثا فلان قوله وبهذا ظهر الى اخره كلام غير محرر لان صورة القضية ان صاحب
الهداية ذهب الى ان المقدار في مسح الراس فرض قطعي لان الكتاب مجمل وخبر الواحد وهو حديث
المغيرة التحق بيانا به **اورد عليه** انه لا يلزم الفرض القطعي وهو تكفير الجاحد منتف ههنا
فينتفي الملزوم **واجاب** الشيخ اكمل الدين بانا لا نسلم انتفاء اللازم لان الجاحد من لا يكون
ماولا وموجب الدليل الاستيعاب ما ولا يعتمد شبهة قوية وقوة الشبهة تمنع التكفير من
الجانبين انتهى واما رابعا فلان قوله مع ان غير الماول الى اخره يناقض اول كلامه فليتأمل

الفوائد [illegible]

فيه [illegible] الدين

قوله لثبوته بالتواتر اقول اللام متعلق بمقدر والتقدير وانما كان
المراد بالفرض ههنا المعنى الاول لثبوت الوضوء بالمتواتر وهو الكتاب والسنة
المتواترة والاجماع فاذا ثبت الوضوء بالمتواتر يكون فرضا قطعيا قوله فان
قيل اية الوضوء مدنية بالاتفاق اقول المختار ان المدنية ما نزلت بعد هجرته
صلى الله عليه وسلم سواء نزلت في مكة او في المدينة او في بعض اسفاره واية الوضوء
نزلت في بعض اسفاره صلى الله تعالى عليه وسلم اخرج الائمة الستة خلا الترمذي
عن عايشة رضي الله عنها قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
في بعض اسفاره حتى اذا كنا بالبيداء او بذات الجيش قيل الشك من عايشة و
قيل من احد الرواة عن عايشة انقطع عقد لي فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم
على التماسه واقام الناس معه وليسوا على ماء وليس معهم ماء فاتى الناس
الى ابي بكر الصديق رضي الله عنه فقالوا الا ترى ما صنعت عايشة اقامت برسول الله
صلى الله عليه وسلم وليسوا على ماء فجاء ابو بكر ورسول الله صلى الله عليه وسلم
واضع راسه على فخذي قد نام فقال حبست رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس
وليسوا على ماء وليس معهم ماء فقالت فعاتبني ابو بكر وقال ما شاء الله ان يقول
وجعل يطعنني بيده في خاصرتي فلا يمنعني من التحرك الا مكان رسول الله صلى الله عليه
وسلم على فخذي فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اصبح على غير ماء فانزل الله
اية التيمم فقال اسيد بن حضير ما هي باول بركتكم يا ال ابي بكر قالت فبعثنا البعير
الذي كنت عليه فاصبنا العقد تحته والمراد باية التيمم اية المائدة لانه ثبت في ذلك
في صحيح البخاري من رواية عمرو بن الحارث فقال فيها فنزلت يا ايها الذين امنوا اذا قمتم
الى الصلوة الاية اعلم انهم اتفقوا على ان اية التيمم نزلت في الموضع الذي سقط
عقد عايشة رضي الله عنها فيه واختلف النقلة في الموضع الذي سقط ذلك فيه
قال شيخ الاسلام ولي الدين العراقي لم يقع لي في شيء من طرق هذا الحديث تعيين هذا
السفر الذي ابهمته عايشة رضي الله عنها قيل ان ذلك كان في غزوة المريسيع وقيل انه
كان في غزوة ذات الرقاع انتهى قال ابن عبد البر في التمهيد يقال انه في غزوة بني المصطلق
وجزم به في الاستذكار وتبعه الى ذلك ابن سعد وابن حبان فغزاة بني المصطلق
هي غزوة المريسيع وفيها وقعت قصة الافك لعايشة رضي الله عنها وكان ابتداء ذلك
بسبب وقوع عقدها ايضا فان ما جنح اليه ثانيا حمل على انه سقط منها في تلك السفرة
مرتين لاختلاف القضيتين كما هو بين في سياقهما وذهب بعضهم الى ان هذه كانت
بعد قصة الافك يعني ان ضياع العقد كان مرتين في غزوتين وقد جنح البخاري في التفسير
الى تعدد القصة لكن الاتحاد اظهر كما صرح به اهل الاثر ومن اراد تفصيل هذا المقام على وجه
يحصل منه المرام فليراجع فتح الباري شرح البخاري قوله والصلوة فرضت بمكة اقول
فرضت الصلوات ليلة الاسراء باتفاق والاسراء كان قبل الهجرة بلا خلاف قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم فرج عن سقف بيتي وانا بمكة فنزل جبريل عليه السلام ففرج صدري ثم غسله بماء
زمزم ثم جاء بطست من ذهب ممتلئ حكمة وايمانا فافرغها في صدري ثم اطبقه ثم اخذ
بيدي فعرج بي الى السماء الدنيا قال جبريل لخازن السماء الدنيا افتح قال من هذا قال هذا جبريل

اقول غزوة بني مصطلق كانت في السنة السادسة من الهجرة اغار رسول الله صلى الله عليه وسلم على بني مصطلق وهم على ماء لهم يقال له المريسيع والمصطلق بضم الميم وسكون الصاد المهملة وكسر اللام بعدها قاف وهو لقب واسمه جذيمة والمريسيع بضم الميم وفتح الراء وسكون التحتانيتين بينهما مهملة مكسورة واخره عين مهملة وهو عين لبني خزاعة قال في القاموس المريسيع مصغر مرسوع بئر او ماء لخزاعة على يوم من الفرع واليه تضاف غزوة بني مصطلق وفيها سقط عقد عايشة رضي الله عنها ونزلت اية التيمم انتهى

فرج بضم الفاء وبالجيم اي فتح نعم صدري كذا وقع بالتذكير على ارادة الجنس وقيل لانه موضع الانث على لفظ ... انتهى

قال

الكودة بوزن الازمنة وهي الاشخاص من كل شيء

قال هل معك احد قال نعم معي محمد قال ارسل اليه قال نعم فافتح فلما علونا الى السماء الدنيا اذا
رجل عن يمينه اسودة وعن يساره اسودة فاذا نظر قبل يمينه ضحك واذا نظر قبل يساره بكى
ثم عرج بي حتى اتى الى السماء الثانية فقال لخازنها افتح فقال له خازنها مثل ما قال الاول ففتح فلما
مررت بادريس فقال مرحبا بالنبي الصالح والاخ الصالح فقلت من هذا قال هذا ادريس
ثم مررت بموسى فقال مرحبا بالنبي الصالح والاخ الصالح قلت من هذا قال هذا موسى
ثم مررت بعيسى فقال مرحبا بالنبي الصالح والاخ الصالح قلت من هذا قال هذا عيسى
ثم مررت بابراهيم فقال مرحبا بالنبي الصالح والابن الصالح قلت من هذا قال هذا
ابراهيم ثم عرج بي حتى ظهرت لمستوى اسمع فيه صريف الاقلام ففرض الله عز وجل
على امتي خمسين صلوة فرجعت بذلك حتى مررت على موسى فقال موسى ماذا فرض
ربك على امتك فقلت فرض عليهم خمسين صلوة قال فارجع الى ربك فان امتك لا تطيق
فراجعت ربي فوضع شطرها فرجعت الى موسى فاخبرته فقال ارجع الى ربك فان
امتك لا تطيق ذلك فراجعت ربي فقال هي خمس وهي خمسون لا يبدل القول لدي
فرجعت الى موسى فقال ارجع الى ربك فقلت قد استحييت من ربي ثم انطلق بي حتى
انتهى الى سدرة المنتهى وغشيها الوان لا ادري ما هي ثم ادخلت الجنة فاذا فيها
جنابذ اللؤلؤ واذا ترابها المسك اخرجه البخاري ومسلم عن ابي ذر الا قوله
ثم عرج بي لمستوى اسمع فيه صريف الاقلام فانه عن ابن عباس وابي حية البدري رضي الله عنهم
قوله فيلزم كون الصلوة بلا وضوء الى حين نزولها اقول هذا انما يلزم ان لو كان
دليل الوضوء منحصرا في الاية وانحصاره فيها ممنوع كما سيأتي ومن اجاب بمنع بطلان
اللازم بتجويز الصلوة بلا وضوء الى حين نزول الاية فقد اغرب لان النبي صلى الله عليه
وسلم واصحابه منذ فرضت الصلوة بمكة لم يكن يصلون الا بوضوء مثل وضوئنا اليوم
قال شيخ الاسلام ولي الدين العراقي في شرح التقريب في شرح الحديث المتقدم نقلا عن
الامام عمر بن عبد البر ان قول عايشة رضي الله عنها وليسوا على ماء وليس معهم ماء
دليل على ان الوضوء قد كان لازما لهم قبل نزول اية الوضوء وانهم لم يكونوا يصلون
الا بوضوء قبل نزول الاية وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري استدل بقول عايشة
رضي الله عنها فنام النبي صلى الله عليه وسلم حتى اصبح على غير ماء فانزل الله تعالى
اية التيمم على ان الوضوء كان واجبا عليهم قبل نزول اية الوضوء ولهذا استعظموا
نزولهم على غير ماء ووقع من ابي بكر في حق عايشة ما وقع قال ابن عبد البر معلوم عند
جميع اهل السير انه صلى الله عليه وسلم منذ افترضت عليه الصلوة لم يصل الا
بوضوء ولا يدفع ذلك الا جاهل او معاند قال وفي قولها في هذا الحديث فانزل الله اية
التيمم اشارة الى ان الذي طرء عليهم من العلم حينئذ حكم التيمم لا حكم الوضوء قال
والحكمة في نزول اية الوضوء مع تقدم هذا العمل به ليكون فرضه متلوا بالتنزيل وقال
غيره يحتمل ان يكون اول اية الوضوء نزل قديما فعملوا باية الوضوء ثم نزل بقيتها وهو
ذكر التيمم واطلاق اية التيمم على هذا من قبيل تسمية الكل باسم البعض لكن رواية
عمرو بن الحارث التي قدمنا ان المصنف اخرجها في التفسير يدل على ان الاية نزلت جميعها
في هذه القصة والظاهر ما قال ابن عبد البر انتهى كلامه وقال ابن عطية كان الوضوء

متقررا عندهم مستعملا فالاية لم ترد هم فيه الا تلاوته **قلت** فعلى هذا لو قال المصنف
اية الوضوء مدنية بالاتفاق والصلوة فرضت بمكة ومعلوم انهم كانوا لا يصلون الا
بوضوء ففرضية الوضوء ثبتت بماذا لكان اولى الا انه اراد اثبات الوضوء قبل نزول اية
قوله قلت لا يلزم لما ثبت في صحيح مسلم وغيره عن جابر رضي الله عنه انه توضا
ومسح على خفيه فقيل له اتفعل هذا قال فما يمنعني ان امسح وقد رايت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يمسح قالوا انما كان ذلك قبل نزول المائدة قال ما اسلمت الا بعد
نزول المائدة **اقول** عزو هذا الحديث لجابر خطا صوابه عن جرير بن عبد الله
البجلي رضي الله تعالى عنه لان الرواية لم تقع عن جابر في مسلم ولا في البخاري ولا في
غيرهما بل عن جرير ولفظ صحيح البخاري حدثنا ادم قال حدثنا شعبة عن الاعمش
قال سمعت ابراهيم يحدث عن همام بن الحارث قال رايت جرير بن عبد الله بال ثم توضا
ومسح على خفيه ثم قام فصلى فسئل فقال رايت النبي صلى الله عليه وسلم صنع
مثل هذا قال ابراهيم فكان يعجبهم لان جريرا كان من اخر من اسلم قال الحافظ ابن
حجر ابراهيم هو النخعي قوله ثم قام فصلى انه كان صلى في خفيه لانه لو نزعهما
بعد المسح لوجب غسل رجليه ولو غسلهما لنقل وقال العلامة الكرماني قوله
فكان يعجبهم اي كان حديث جرير يعجب القوم لانه من جملة الذين اسلموا في اخر حياة رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو قد اسلم في السنة التي توفي فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسبب الاعجاب انه يدل على بقاء حكمه وعدم نسخه ولفظ صحيح مسلم عن الاعمش
عن ابراهيم عن همام قال بال جرير ثم توضا ومسح على خفيه قال الاعمش قال ابراهيم كان
يعجبهم هذا الحديث لان اسلام جرير كان بعد نزول المائدة قال الامام النووي معناه
ان الله تعالى قال في سورة المائدة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا
برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فلو كان اسلام جرير متقدما على نزول المائدة لاحتمل
كون حديثه في مسح الخف منسوخا باية المائدة فلما كان اسلامه متاخرا علمنا ان حديثه
يعمل به وهو مبين ان المراد باية التيمم غير صاحب الخف فتكون السنة مخصصة للاية انتهى
واخرج ابو داود وابن خزيمة والحاكم عن جرير انه توضا ومسح على خفيه فقيل له اتفعل هذا
قال فما يمنعني ان امسح وقد رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح قالوا انما كان
ذلك اي مسح النبي صلى الله عليه وسلم على الخفين قبل نزول المائدة فقال جرير ما اسلمت الا بعد
نزول المائدة **واخرج** الترمذي من طريق شهر بن حوشب قال رايت جرير بن عبد الله فذكر حديث
الباب فقال فقلت له اقبل المائدة ام بعدها فقال جرير ما اسلمت الا بعد المائدة **فعلم**
من هذا ان ما ذكره المصنف ليس لفظ مسلم ولا لفظ البخاري بل هو لفظ ابي داود وابن خزيمة والحاكم
نعم واهذا اللفظ الى صحيح مسلم خطا ومحل الاستدلال قوله قالوا انما كان ذلك قبل نزول المائدة
ووجه الاستدلال به انهم اثبتوا الوضوء قبل نزول المائدة لكنهم انكروا بقاء جواز المسح
بعد نزولها لظنهم نسخه بغسل الرجلين في اية الوضوء فاثبت جرير بقاءه بقوله ما اسلمت
الا بعد نزول المائدة قال الترمذي هذا حديث مفسر لان بعض من انكر المسح على الخفين تاول
ان مسح النبي صلى الله عليه وسلم على الخفين كان قبل نزول اية الوضوء في المائدة فيكون منسوخا
فذكر جرير في حديثه انه راه يمسح بعد نزول المائدة فكان اصحاب ابن مسعود رضي الله عنه

يعجبهم

يعجبهم حديث جرير لان فيه ردا على اصحاب التاويل المذكور انتهى **قوله** ولما قال في مجمع
البحار روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا احدث امتنع من الاعمال كلها حتى انه لا يرد
جواب السلام حتى يتطهر للصلوة الى ان نزلت هذه الاية **اقول** قوله ولما قال معطوف
على قوله لما ثبت وروي الى اخره مقول قال وحتى الاولى ابتدائية والجملة بعدها
مستانفة لا محل لها من الاعراب خلافا للزجاج وابن درستويه والتفصيل مذكور في المغني
وشروحه وحتى الثانية جارة بمعنى الى متعلقة بلا يرد قال الامام القرطبي في التفسير
قال علقمة بن الفغواء عن ابيه وهو من الصحابة وكان دليل رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى تبوك نزلت هذه الاية رخصة لرسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كان لا يعمل عملا
الا وهو على وضوء ولا يكلم احدا ولا يرد سلاما الى غير ذلك فاعلمه الله تعالى
بهذه الاية ان الوضوء انما هو الى القيام الى الصلوة فقط دون سائر الاعمال انتهى
وقال الحافظ السيوطي في الدر المنثور اخرج ابن جرير وابن ابي حاتم والطبراني بسند ضعيف
عن علقمة بن الفغواء قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراق البول نكلمه فلا يكلمنا
ونسلم عليه فلا يرد علينا حتى ياتي اهله فيتوضا كوضوء الصلوة فقلنا يا رسول الله
نكلمك فلا تكلمنا ونسلم عليك فلا ترد علينا حتى نزلت اية الرخصة يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة الاية انتهى **قلت** ومما يؤيد هذا ما اخرجه ابو داود والنسائي
وابن حبان وابن خزيمة والحاكم عن مهاجر بن قنفذ رضي الله عنه قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم
وهو يتوضا فسلمت عليه فلم يرد علي فلما فرغ قال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني كنت
على غير وضوء وفي رواية الا اني كرهت ان اذكر الله الا على طهارة **واخرج** البزار عن
ابن عمر رضي الله عنهما قال مر رجل ورسول الله صلى الله عليه وسلم يبول فسلم عليه
فرد عليه وقال انما رددت عليك خشية ان تقول سلمت عليه فلم يرد علي فاذا رايتني
هكذا فلا تسلم علي فاني لا ارد عليك وفي اسناده رجل من العمريين قال عبد الحق
هو ابن عمر ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر فيما اعلم وتعقبه ابن القطان وقال من اين
علم انه هو **ورد** عليه ابو الفتح القشيري بانه ورد مصرحا بنسبته في مسند ابي العباس
السراج وزاد ايضا انه كذلك عند ابن الجارود **وله** شاهد من حديث جابر اخرجه البزار
ايضا وابن ماجه **قوله** فيجوز ان يثبت الوضوء بالوحي الغير المتلو **اقول** الفاء
فصيحة اي رابطة لشرط محذوف والتقدير اذا تقرر هذا فيجوز ان يثبت الوضوء
بالوحي الغير المتلو قبل ثبوته بالمتلو ومثل هذه الفاء تاتي لمجرد السببية والربط لا غير
قال الفاضل الفناري في حواشي المطول ان النحاة قد منعوا تعريف غير باللام مع كونه مضافا
وان كان نكرة ولم يوجد ايضا في كلام العرب العرباء بل في عبارة بعض العلماء كانهم جعلوه
بمعنى المغاير انتهى **اعلم** ان العلماء ذكروا للوحي مراتب عديدة احدها الرؤيا الصادقة
والثانية ما كان يلقيه الملك في روعه من غير ان يراه والثالثة كان يتمثل له الملك رجلا فيخاطبه
حتى يعي ما يقول له فقد كان ياتيه في صورة دحية الكلبي والرابعة ما كان ياتيه في مثل
صلصلة الجرس والخامسة ان يرى الملك في صورته التي خلق عليها له ستمائة جناح فيوحي
اليه ما شاء الله ان يوحي وهذا وقع له مرتين كما في سورة والنجم والسادسة كلام الله
له منه اليه بلا واسطة ملك كما كلم موسى عليه السلام والسابعة كلامه له في المنام كما في حديث

الزهري والثامنة العلم الذي يلقيه الله تعالى في قلبه وعلى لسانه عند الاجتهاد في الاحكام والتاسعة مجيء جبريل عليه السلام في صورة رجل غير دحية وقال الحليمي ان الوحي كان يأتيه على ستة واربعين نوعا فذكرها وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري غالبها من صفات حامل الوحي ومجموعها يدخل فيما ذكر انتهى وقال الاصوليون ان الوحي نوعان ظاهر وباطن والظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه صلى الله عليه وسلم بعد علمه ان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تع بالعلم الضروري النافي للشك وهذا النوع يسمى وحيا متلوا والمراد به القران والثاني ما ثبت عنده صلى الله عليه وسلم باشارة الملك من غير بيان بالكلام ومنه تعليم جبريل عليه السلام والثالث ما ظهر لقلبه الشريف صلى الله عليه وسلم بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه الله تع من عنده بسبب نور في قلبه والباطن نوع واحد وهو ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة فاجتهاده صلى الله عليه وسلم وحي باعتبار المآل فان تقريره صلى الله عليه وسلم يدل على انه هو الحق كما اذا ثبت بالوحي ابتداء وهذه الانواع الثلثة تسمى وحيا غير متلو والظاهر ان الوضوء ثبت بالنوع الثاني من الوحي الظاهر الغير المتلو قبل ثبوته بالوحي المتلو بدليل ما اخرجه الامام احمد والدارقطني والحاكم باسناد صحيح عن اسامة بن زيد بن حارثة ان اباه حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اتاني جبريل في اول ما اوحي الي فعلمني الوضوء والصلوة فلما فرغ من الوضوء اخذ غرفة من الماء فنضح بها فرجه اي محل الفرج من الانسان وفائدة هذا النضح قطع الوسواس وانما فعله صلى الله عليه وسلم تعليما لنا قال شيخ الاسلام ولي الدين العراقي هذا الحديث اخرجه ابن ماجة ايضا لكن دون قوله ان ذلك كان في اول ما اوحي اليه فان قلت قوله في اول ما اوحي الي يقتضي ان الوضوء والصلوة فرضا في اول ما اوحي اليه صلى الله عليه وسلم وليس كذلك لان الصلوة فرضت ليلة الاسراء بالاتفاق والاسراء كان بعد المبعث بخمس سنين على الراجح قلت المراد بالصلوة هنا غير الصلوات الخمس لانه صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل الاسراء قطعا وصلوته في بيت المقدس مع الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم ليلة الاسراء قبل العروج وبعده توفيقا بين الروايتين ثابتة في الاحاديث الصحيحة الا ان العلماء اختلفوا في تلك الصلوة هل كانت فرضا ام نفلا فليطلب التفصيل من كتب السير قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ذهب جماعة الى انه لم يكن قبل الاسراء صلوة مفروضة الا ما كان وقع الامر به من صلوة الليل من غير تحديد وذهب الحربي الى ان الصلوة كانت مفروضة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي وذكر الشافعي عن بعض اهل العلم ان صلوة الليل كانت مفروضة ثم نسخت بقوله تع فاقرؤوا ما تيسر منه فصار الفرض قيام بعض الليل ثم نسخ ذلك بالصلوات الخمس وقال محمد بن نصر الاستدلال بقوله تع فاقرؤوا ما تيسر منه غير واضح لان الاية تدل على ان قوله تع فاقرؤوا ما تيسر منه انما نزل بالمدينة لقوله تع فيها واخرون يقاتلون في سبيل الله والقتال انما وقع بالمدينة لا بمكة والاسراء كان بمكة والله اعلم اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز الاجتهاد على الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه وكونهم متعبدين به في الاحكام التي لم يوح اليهم فيها فمنع ذلك بعضهم مطلقا واليه ذهب الاشاعرة واكثر المعتزلة والمتكلمين وجوزه بعضهم مطلقا واليه ذهب مالك والشافعي وعامة المحدثين والاصوليين وهو المنقول عن ابي يوسف لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والانبياء عليهم الصلوة والسلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم فطنة واحسنهم استنباطا فكانوا اولى بالدخول تحت هذا الخطاب العام والمذهب عندنا انهم مأمورون

بانتظار

بانتظار الوحي فيما لم يوح اليهم لاحتمال نزول الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وتفصيل هذا المحل مبسوط في كتب الاصول ومن رامه فليراجعها قوله او الاخذ من الشرايع السابقة اقول او الاخذ بالجر معطوف على قوله بالوحي يعني يجوز ان يثبت الوضوء قبل نزول الاية بواحد من هذين الوجهين قوله كما يدل عليه ما روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم حين توضأ ثلثا ثلثا قال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي اقول الكاف في كما للتعليل وقد اثبته قوم وان نفاه الاكثرون اي يجوز ان يثبت الوضوء بالاخذ من الشرايع السابقة لما يدل عليه اي لاجل الدلالة على ذلك الاخذ فما مصدرية وقيد بعضهم جوازه بان الكاف مكفوفة بما حكاه سيبويه في كما انه لا يعلم فتجاوز الله عنه والحق جوازه في المجردة عن ما وفي المقرونة بما الكافة كما في المثال المذكور وبما المصدرية نحو قوله تعالى كما ارسلنا فيكم قال الاخفش اي لاجل ارسالي فيكم رسولا وهو ظاهر في قوله تعالى واذكروه كما هديكم اي واذكروه لاجل هدايته اياكم قال الرضي وتجيء ما الكافة بعد الكاف فيكون لها ثلثة معان احدها تشبيه مضمون جملة بمضمون اخرى كما كانت قبل الكف تشبيه المفرد بالمفرد قال تعالى اجعل لنا الها كما لهم الهة فلا تقتضي الكاف ما تتعلق به لان الجار انما كان يطلب ذلك لكون المجرور مفعولا وذلك لان حروف الجر موضوعة لان يفضي بالفعل القاصر عن المفعول به اليه والمفعول به لا بد له من فعل ومعناه فاذا لم تجر فلا مفعول هناك حتى تطلب فعلا ومعنى كن كما انت كن في المستقبل كما انت كائن الان فانت مبتدأ محذوف الخبر فالتشبيه الكون المطلوب منه بالكون الحاصل له الان ومنه قوله صلى الله عليه وسلم كما تكونون يولى عليكم شبه التولية عليهم المكروهة بكونهم المكروه اي بحالهم المكروهة وثانيها ان تكون بمعنى لعل حكى سيبويه ذلك عن العرب انتظرني كما آتيك اي لعل ما آتيك وثالثها ان تكون بمعنى قران الفعلين في الوجود نحو ادخل كما يسلم الامام وكما قعد زيد قعد عمرو وقد يكون ما بعد الكاف مصدرية ايضا نحو كما تدين تدان وافعل كما تفعل ويجوز ان يكون القسم الاول اعني كن كما كنت وكما تكونون يولى عليكم من هذا النوع كما يجوز ان يكون هذا النوع من القسم الاول اي تكون ما كافة اقول لا يخفى عليك انه لا يصح هنا واحد من هذه المعاني الثلثة وقال الكرماني في شرح البخاري في قوله استأخر فاشار اليه ان كما انت فان قلت ما معنى هذا التركيب قلت ما موصولة وانت مبتدأ وخبره محذوف اي عليه وفيه والكاف للتشبيه اي كن مشابها لما انت عليه اي يكون حالك في المستقبل مشابها لحالك في الماضي انتهى فعلى هذا يصح ان يكون الكاف للتشبيه والمعنى فيجوز ان يثبت الوضوء بالاخذ من الشرايع السابقة اخذا مشابها لما روي لكن هذا المعنى ركيك كما ترى واسم الموصول اعني لفظ ما فاعل يدل وروي على صيغة المجهول ونايب فاعله ضمير مستتر فيه عايد الى الموصول وانه صلى الله عليه وسلم الخ خبر مبتدأ محذوف والتقدير وهو انه عليه السلام او بياء للموصول بتقدير من اي من انه صلى الله عليه وسلم لان حذف حرف الجر من ان وان قياسي وهو من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر العايد الى الموصول وحين ظرف لقال والحديث المذكور اخرجه ابن ماجة عن ابي بن كعب ولفظه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا بماء فتوضأ مرة مرة وقال هذا وظيفة الوضوء او قال وضوء من لم يتوضأه لم يقبل الله له صلوة ثم توضأ مرتين مرتين وقال وضوء من توضأه اعطاه الله تعالى

كفلين من الاجر ثم توضأ ثلثا ثلثا وقال هذا وضوئي ووضوء المرسلين من قبلي واسناده
ضعيف وله طرق اخرى كلها ضعيفة **تنبيهات** الاول قال صاحب القاموس المرة الفعلة
الواحدة وجمعها مر ومرار ومرر بكسرها ومرور بالضم انتهى **قال** الفاضل الكرماني
قوله مرة منصوب على الظرف اي توضأ في زمان واحد ولو كان ثم غسلتان او غسلات لكل عضو
من اعضاء الوضوء لكان المتوضي في زمانين او ازمنة اذ لا بد لكل غسلة من زمان غير زمان
الغسلة الاخرى او منصوب على المصدر اي توضأ مرة من التوضي اي غسل الاعضاء غسلة
واحدة وكذا حكم المسح **فان قلت** فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون معناه توضأ
رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع عمره مرة واحدة وهو ظاهر البطلان **قلت**
لا يلزم بل تكرار لفظ مرة يقتضي التفصيل والتكرار او نقول المراد به غسل في كل وضوء كل عضو
مرة لان تكرار الوضوء من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم معلوم من الدين بالضرورة
انتهى كلامه الظاهر انه نصب على المفعول المطلق المبين الكمية اي بعدد عامله نحو ضربته ضربة
وضربتين وضربات والتكرير لافادة التفصيل والتكثير اي غسل الوجه مرة واليدين مرة الخ وكذا
الحكم في توضأ مرتين مرتين وثلثا ثلثا اي ثلاث مرار او مرات كما وقع كذلك في حديث عثمان رض
وانما قال ثلاثا ثلاثا ولم يقل مرارا مرارا قياسا على المفرد والتثنية لان المفرد نص
في الواحد والتثنية نص في الاثنين والجمع ليس بنص في الثلثة بل كما يطلق على الثلثة يطلق
على ما فوقها ايضا فلو قال مرارا احتمل الثلثة وما فوقها مع ان الزيادة على الثلثة
ممنوعة ولقطع هذا الاحتمال قال ثلثا ثلثا ولم يقل مرارا **وقيل** المجموع نصب على الحال اي مفصلا
هذا التفصيل المعين ومن هذا القبيل بوبته بابا بابا وجاؤني رجلا رجلا ورجلين رجلين
ورجالا رجالا وفهمته الكتاب حرفا حرفا اي مفصلا هذا التفصيل المعين وقد يكون
هذا التكرير بطريق العطف بالفاء وثم كقولهم دخلوا رجلا فرجلا وقضوا كبكبة
ثم كبكبة اي مرتين هذا الترتيب المعين **قال** السيد الشريف في قول صاحب المفتاح على ما
يطلعك على جميع ذلك شيئا فشيئا انه نصب على المصدرية اي اطلاعا متدرجا والعلامة
التفتازاني جوز الحالية ايضا هنالك **والثاني** اختلف في الوضوء انه من خصايص هذه
الامة وتحقق ام كان موجودا في الامم السابقة **قال** بعضهم انه من خصايص هذه الامة
واستدلوا بقوله عليه السلام ان امتي يدعون يوم القيمة غرا محجلين من اثار الوضوء فمن استطاع
منكم ان يطيل غرته فليفعل اخرجه البخاري عن ابي هريرة فعلى هذا لا ياتي القول بالاخذ
من الشرايع السابقة **وقال** بعضهم انه ليس من خصايص هذه الامة بل كان موجودا في
الامم المتقدمة بدليل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم هذا وضوئي ووضوء المرسلين
قبلي فعلى هذا ياتي القول بالاخذ من الشرايع المتقدمة **ورد** بان هذا الحديث ضعيف لا يصح
الاحتجاج به وبانه يحتمل ان يكون من خصايص الانبياء دون اممهم الا هذه الامة فالاولى ان يستدل
بما ثبت عند البخاري في قصة سارة مع الملك الذي اعطاها هاجر لما هم الملك بالدنو منها قامت
تتوضأ وتصلي وفي قصة جريج الراهب ايضا انه قام فتوضأ وصلى ثم كلم الغلام في الصحيح فظهر ان الوضوء
ليس من خصايص هذه الامة وان الذي اختصت به هذه هو الغرة والتحجيل لا اصل الوضوء وقد صرح
بذلك في رواية لمسلم عن ابي هريرة مرفوعا قال سيما ليست لاحد غيركم قال الفاضل الكرماني الغر جمع
اغر اي ذو غرة وهو بالضم بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم والاغر الابيض ورجل اغر

اي

اي شريف وفلان غرة قومه اي سيدهم والتحجيل بياض في قوائم الفرس او في ثلاث منها او في رجليه
قل او كثر بعد ان يجاوز الارساغ ولا يجاوز الركبتين والعرقوبين واذا كان البياض في قوائمه
الاربع فهو محجل الاربع وان كان في الرجلين جميعا فهو محجل الرجلين وان كان في احدى رجليه
فهو محجل الرجل اليمنى او اليسرى وان كان في ثلاث قوائم دون رجل او يد فهو محجل ثلاث ولا يكون
التحجيل واقعا بيد او يدين ما لم يكن معهما او معها رجل او رجلان وانتصاب غرا على الحال
ويحتمل ان يكون مفعولا ثانيا ليدعون كما يقال فلان يدعى ليثا ومعناه انهم اذا دعوا على
رؤس الاشهاد او الى الجنة كانوا على هذه العلامة وانهم يسمون بهذا الاسم لما يرون عليهم من
اثار الوضوء انتهى **والثالث** اختلف العلماء في انه صلى الله عليه وسلم قبل النبوة هل كان متعبدا
بشرع من قبله ام لا فمنهم من ذهب الى المنع وهو قول الجمهور وذكره القاضي عياض في شفائه
واليه مال الامام فخر الدين الرازي ثم اختلف القائلون بهذه المقالة فمنهم من ذهب الى امتناع
ذلك عقلا وهو مذهب بعض المبتدعة ذكره ابو شامة في كتاب بنوغ المسرى وقال القاضي عياض
في الشفا قالوا لانه يبعد ان يكون متبوعا من عرف تابعا ومنهم من ذهب الى ان طريق العلم بذلك
النقل وموارد الخبر من طريق السمع واليه ذهب سيف السنة ومقتدى فرق الامة القاضي ابو بكر
يعني انه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبدا بشرع لنقل ولتواتر عنه قياسا على سائر احواله
ولما امكن كتم ذلك وستره في العادة فحيث لم ينقل عنه ذلك علم باليقين انه
صلى الله عليه وسلم ما كان متعبدا بشرع من الشرايع قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الكافرين
فان قلت فهلا قيل ما عبدت كما قيل ما عبدتم **قلت** لانهم كانوا يعبدون
الاصنام قبل البعث وهو لم يكن يعبد الله في ذلك الوقت وقال البيضاوي وانما لم يقل
ما عبدت ليطابق ما عبدتم لانهم كانوا موسومين قبل البعث بعبادة الاصنام وهو ع
لم يكن موسوما بعبادة الله تعالى ومثله في تفسير المولى ابي السعود اي لم يكن مشتهرا بينهم
بعبادة الله تعالى وهذا التعبير من القاضي في غاية الحسن لشموله كلا المذهبين المانع و
المجوز مع مراعاة الادب كما لا يخفى ومنهم من ذهب الى التوقف في امره صلى الله عليه وسلم
وترك قطع الحكم عليه بشيء من ذلك واليه ذهب امام الحرمين واختاره حجة الاسلام
ومنهم من ذهب الى انه صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بشرع من قبله ثم اختلفوا هل
يتعين ذلك الشرع ام لا فتوقف بعضهم في التعيين واحجم وعين بعضهم وصمم ثم
اختلفت هذه المعينة قيل كان متعبدا بشرع ادم عليه السلام وقيل بشرع نوح عليه السلام
وقيل بشرع ابراهيم عليه السلام وقيل بشرع عيسى عليه السلام ودليل كل قول مذكور في
مواضعه **فان قلت** هل كانت الصلوة مشروعة في الامم السابقة ام لا **قلت** نعم
كانت مشروعة في الامم السابقة وما خلا شرع قط من صلوة من لدن ادم عليه الصلوة والسلام
لكن لم تكن الامم تصلي الا في البيع والكنايس ذكره الحافظ الاسيوطي في رسالته المسماة بانموذج
اللبيب في خصايص الحبيب وورد من الايات الكريمة في مواضع منها قوله تعالى واوحينا اليهم
فعل الخيرات واقام الصلوة وقوله تعالى وكان يامر اهله بالصلوة والزكوة وقوله تعالى خطابا
لمريم يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين قال الامام البيضاوي امرت بالصلوة
في الجماعة بذكر اركانها مبالغة في المحافظة عليها وتقديم السجود على الركوع اما لكونه كذلك في
شريعتهم او للتنبيه على ان الواو لا توجب الترتيب وقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة

بعد قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله قال البيضاوي يريد بهما ما
فرض الله عليهم في ملتهم وقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوة وقوله تعالى والذين هم
على صلواتهم يحافظون وغير ذلك من الايات الكثيرة الدالة على مشروعيتها في الملل السابقة
فان قلت كيف كانت الصلوة فيها هل كانت ذات ركوع وسجود كما في صلوة اهل الاسلام ام على صفة
اخرى غير هذه الصفة قلت نعم كانت ذات قيام وركوع وسجود كما في صلوة اهل الاسلام بدلالة
قوله تعالى خطابا لمريم يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين وفي معالم التنزيل قوله تعالى
اقنتي قال المجاهد اطيلي القيام لربك والقنوت مع طول القيام وقال الاوزاعي لما قالت لها
الملئكة قامت في الصلوة حتى تورمت قدماها وسالت دما وقيحا انتهى وروي ان الصلوات
الخمس مع اركانها الخمسة المفروضة التكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود صلاها خمسة
من الانبياء صلوة الفجر صليها ادم عليه السلام وصلوة الظهر صليها ابراهيم عليه السلام وصلوة
العصر صليها يونس عليه السلام وصلوة المغرب صليها عيسى عليه السلام وصلوة العشاء
صليها موسى عليه السلام قال ابن الخازن في تفسير قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل وهو اسمعيل
ابن ابراهيم جد النبي صلى الله عليه وسلم انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا وكان يامر اهله
بالصلوة والزكوة قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد التي افترضها الله تعالى عليهم وهي الحنيفية
التي افترضت علينا وقال الحافظ السيوطي في انموذج اللبيب في خصائص الحبيب وافترض على
امته محمد ما فرض على الانبياء والمرسلين وهو الوضوء والغسل من الجنابة والجهاد انتهى
واذا تقرر هذا فاعلم ان كثيرا من اصحابنا وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بشرع من قبله وان كل شريعة ثبتت فهي باقية في حق من بعده الى يوم القيمة
الا ان يقوم الدليل على النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت
نسخها وذهب طائفة من اصحابنا واكثر المتكلمين الى انه صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بشرع من
قبله وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ كالتوحيد
فعلى هذا لا يجوز العمل بها ما لم يقم دليل على بقائها ببيان الرسول المبعوث بعده والصحيح عندنا ان ما ثبت من شرائع
من قبل نبينا ببيان الله تعالى في كتابه او ببيان رسوله يلزمنا العمل به على انه شرع لنبينا ما لم يظهر نسخه والله اعلم
قوله فان قيل اذا ثبت الوضوء بهذه الطريقة فما فائدة نزول الاية اقول لو قال اذا ثبت الوضوء باحد
هاتين الطريقتين فما فائدة نزول الاية لكان اولى قوله قلنا لعلها تقرير وتثبيت اقول انما قال
لعل لعدم القطع بذلك لاحتمال ان تكون فائدته شيئا اخر اعلم اظن ان فائدة نزول الاية تقرير امر الوضوء
وتثبيته قال صاحب الصحاح تقرير الانسان بالشيء حمله على الاقرار به وتقرير الشيء جعله في قراره انتهى
والمراد به ههنا المعنى الثاني والمقصود من جعل الشيء في قراره اثباته في مستقره والاثبات والتثبيت
بمعنى فعلى عطف التثبيت على التقرير من باب عطف التفسير قوله فانه لما لم يكن عبادة مستقلة بل تابعا
للصلوة اقول الفاء للتعليل وبل للاضراب والتقدير لان الوضوء لما لم يكن عبادة مستقلة بل كان تابعا
للصلوة هذا على راي الجمهور واما على راي المبرد ففيه اشكال فليطلب بيانه من محله وقوله لما لم يكن
عبادة مستقلة يشير الى ان الوضوء عبادة لكنها غير مستقلة وفيه تفصيل يأتي في بحث النية ان شاء الله
قوله احتمل ان لا تهتم الامة بشانه ويتساهلوا في مراعاة شرائطه واركانه بطول العهد عن زمن الوحي
وانتقاص الناقلين اقول جملة احتمل جواب لما وبشانه صلة ان لا تهتم والشان الخطب والامر وقوله
ويتساهلوا عطف على قوله لا تهتم على قوله تهتم لفساد المعنى والباء في قوله بطول العهد للسببية متعلق

بكل واحد

بكل واحد من الفعلين على سبيل التنازع وقوله عن زمن الوحي متعلق بقوله بطول العهد وانتقاص
الناقلين بالجر معطوف على قوله بطول العهد قوله يوما فيوما نصب على المصدرية اي انتقاصا متدرجا
ويجوز نصبه على الحالية من انتقاص الناقلين اي مفصلا هذا التفصيل المعين قوله بخلاف ما
اذا ثبت بالنص المتواتر اقول الجار والمجرور ظرف مستقر في محل الرفع على انه خبر لمبتدا محذوف
والتقدير هذا ملتبس بخلاف ما وكلمة ما زائدة للتاكيد واذا ظرف متضمن لمعنى الشرط
وجوابه محذوف لدلالة ما قبله عليه تقديره بخلاف ما اذا ثبت بالنص المتواتر الباقي في كل زمان وعلى كل
لسان فانه لا يحتمل ان لا تهتم الامة بشانه الخ والنص يطلق على ما دل عليه لفظ القران والسنة
من الاحكام كما هو المشهور عند الاصوليين وقد يطلق على نفس النظم والمراد به ههنا الثاني قوله
وايضا اذا ورد فيه الوحي المتلو يأتي اختلاف العلماء الذي هو رحمة اقول ايضا مصدر اض بمعنى
عاد ورجع ويجب حذف ناصبه لعاد الجواب في فائدة نزول الاية الى هذا الجواب المذكور ثم لما التزم
هذا العود مشابهة المذكور بما سبق في الحكم استعمل في معنى التشبيه وفسر به فيقال في معنى ايضا كالجواب السابق
وقوله يأتي اختلاف العلماء الخ يشير الى ما اخرجه البيهقي في المدخل عن جويبر عن الضحاك عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلاف اصحابي لكم رحمة قيل جويبر ضعيف والضحاك عن ابن عباس
منقطع قال الحافظ ابن حجر هو حديث مشهور على الالسنة وقد اورده ابن الحاجب في المختصر في مبحث
القياس بلفظ اختلاف امتي رحمة للناس قال بعض الفضلاء ولك ان تقول لم لا يجوز ان يثبت وجوب
نفس الوضوء باحد هذين الوجهين المذكورين والاية انما نزلت لاثبات فرضية الوضوء للمنيات غيرها
فلا اشكال انتهى اقول الظاهر ان هذا الفاضل اراد بالوجوب معناه اللغوي وهو اللزوم يعني يجوز
ان يثبت لزوم نفس الوضوء للصلوة باحد هذين الوجهين والاية انما نزلت لاثبات فرضيته لا لاثبات
لزومه لانه كان ثابتا قبل النزول باحد الوجهين المذكورين والله اعلم وفي كلام المصنف هنا اشكال
وذلك انه قال اولا والمراد بالفرض ههنا المعنى الاول ثبوت الوضوء بالتواتر الظاهر انه اراد بالتواتر
اية الوضوء ثم قال لا يجوز ان يثبت الوضوء بالوحي الغير المتلو او الاخذ من شرائع السابقة وهذا ينا قض
الاول وايضا الثبوت بالوحي الغير المتلو لا يستلزم الفرضية لان كثيرا من الامور ثبتت بالوحي الغير المتلو مع
انها ليست بفرض وكذا الاخذ من شرائع السابقة لا يستلزم الفرضية لاحتمال ان يكون الوضوء سنة لكل الانبياء
والحديث الذي ذكره وان تمسك به للاحتجاج به فهو لا يدل على الفرضية بل مدلوله ان يكون الوضوء سنة للانبياء
فالتحقيق ان يقال ان لزوم نفس الوضوء ثبت باحد هذين الوجهين وفرضيته ثبتت باية المائدة كما حققه
ذلك الفاضل قال بعضهم ان فرضية الوضوء ثبتت بهذه الاية قبل نزولها لانها مكية الحكم ومدنية النزول
قال الحافظ السيوطي في الاتقان ومن امثلة ما تاخر نزوله عن حكمه اية الوضوء فان الاية مدنية اجماعا وفرض
الوضوء كان بمكة مع فرض الصلوة قال ابن عبد البر والحكمة في نزول اية الوضوء مع تقدم العمل به ليكون فرضه
متلوا بالتنزيل ومن امثلته ايضا اية الجمعة فانها مدنية والجمعة فرضت بمكة ومن امثلته قوله تعالى انما
الصدقات للفقراء الاية فانها نزلت سنة تسع وقد فرضت الزكوة قبلها في اوائل الهجرة فقد كان مصرفها
قبل ذلك معلوما ولم يكن فيه قران متلو كما كان الوضوء معلوما قبل نزول الاية ثم نزلت تلاوة القران به تاكيدا
انتهى ملخصا قوله غسل الوجه مرة اقول غسل الوجه مع ما عطف عليه خبر لمبتدا الذي هو فرض الوضوء واضافة الغسل
الى الوجه من باب اضافة المصدر الى المفعول والفاعل متروك واللام في الوجه عوض عن المضاف اليه والتقدير
فرض الوضوء غسل المكلف وجهه وفي هذا المحل كلام فليطلب من كتب النحو قوله لان الامر هو فاغسلوا لا يدل
على التكرار اقول قوله لان الامر متعلق بمقدر والتقدير وانما قلنا مرة لان الامر الخ وقوله وهو فاغسلوا جملة

اخي جلبي

معترضة بين اسم ان وخبرها الا انه هو لا يدل على التكرار لان الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله عندنا
وتفصيله مسطور في كتب الاصول من رامه فليراجعها قوله وهو اي الوجه ما بين منبت الشعر غالبا اقول
هذه الجملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه المنبت بكسر الباء موضع النبات وهو شاذ والقياس فتحها كما
في القاموس المنبت كمجلس موضع النبات شاذ والقياس كمقعد انتهى وقوله غالبا نصب على الظرفية اي الوجه الماموم
بغسله في آية الوضوء للمكلف ما كان بين منبت شعر الراس في غالب الناس قوله هذا القيد يخرج النزعتين
وهما جانبا الجبهة ينحسر الشعر عنهما اقول المراد بهذا القيد قوله غالبا والنزعتين تثنية نزعة بفتح النون و
الزاء المعجمة قال في القاموس النزعة محركة موضع النزع من الراس وهو انحسار الشعر من جانب الجبهة وقوله
ينحسر الشعر عنهما اي ينكشف شعر الراس عنهما اي في بعض الناس قال في القاموس حسر يحسر ويحسر حسرا كشف
وجملة ينحسر في محل الرفع بانها خبر بعد الخبر ويجوز نصبها على الحالية من الخبر لانه فاعل معنى كذا في السعودي ومجيئ
الحال عن الخبر كثير في كلام المصنفين كما نص عليه بعض المحققين يعني قيد الغالب يخرج ما انكشف الشعر عنه من جانبي
الجبهة الى الراس في بعض الناس لانه من الراس وفي المجتبى ولا يدخل في حد الوجه النزعتان وهو ما انحسر الشعر
عنه من جانبي الجبهة الى الراس لانه من الراس قوله فانه لا يجب غسلهما في الوضوء اقول الفاء للتعليل والضمير
للشان يعني وانما احتجنا الى اخراج النزعتين عن حد الوجه لانه لا يجب غسلهما في الوضوء لانهما من الراس لا من
الوجه وقوله في الوضوء لا حاجة اليه لان المقام مختص به قوله لان المراد بمنبت الشعر محل نباته غالبا سواء
نبت او لا اقول هذا متعلق بقوله لا يجب وعلة له يعني لا يجب غسل النزعتين في الوضوء لان المراد بمنبت الشعر
محل نباته في الغالب سواء نبت بالفعل او لا وهذا القيد كما يخرج النزعتين يخرج الغم والصلعة اي الاغم الذي
نزل الشعر على جبهته لا يكفيه الغسل من منبت شعره بل لا بد ان يغسل من منبت الشعر غالبا وهو سطح الجبهة
والاصلع الذي انحسر شعره الى وسط راسه لا يجب عليه الغسل من منبت شعره في الاصح كما في الخلاصة وصرح في المجتبى
بالخلاف فيه فقيل ان قل فمن الوجه وان كثر فمن الراس وقال بعض المشايخ الصحيح انه من الراس حتى جاز المسح عليه
انتهى ولم يذكر فيه غالبا في كثير من الكتب كالكنز وغيره والشراح حملوا كلامهم على هذا لكن قال بعض شراح الكنز و
لا يخفى ان من منع المسح على الصلعة يلزمه ايجاب الغسل من القصاص فيجوز ان يكون التعريف بناء عليه الا انه خرج مخرج
الغالب فهذا عرفت ان الاقتصار على ايراد الاغم اولى انتهى قلت حيث كان الصحيح جواز المسح على الصلعة فالحمل على
الغالب اعلى وعدم الاقتصار على ايراد الاغم حري والمصنف لم يتعرض للاغم والاصلع ولو تعرض لهما لكان اتم وانفع
قال في القاموس الغمم سيلان الشعر حتى تضيق الجبهة والقفا يقال هو اغم الوجه والقفا وقال في باب العين فصل
الصاد الصلع محركة انحسار شعر مقدم الراس لنقصان مادة الشعر في تلك البقعة انتهى والعرب تمدح بالنزعة
لانها علامة الذكاء والسخاء وتذم بالغمم لانه اية الغباوة والبخل فائدة سواء في قوله سواء نبت او لا اسم
بمعنى الاستواء يوصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى الى كلمة سواء بيننا وبينكم وهو ههنا
خبر والفعل بعده في تاويل المصدر مبتدا والتقدير نباته وعدم نباته سيان وسواء لا يثنى
ولا يجمع على الصحيح واو بمعنى الواو قوله وبين اسفل الذقن والاذنين اقول لفظ بين
ههنا من الشرح اعادة للفصل بين المعطوف والمعطوف عليه ولهذا لم يعده في الاذنين لعدم
الفصل يعني ان الوجه كان منبت الشعر غالبا واسفل الذقن هذا حده طولا وما كان بين الاذنين
هذا حده عرضا قوله وبه يتم تحديد الوجه بحسب الطول والعرض اقول المراد بالتحديد بيان الحد
كما يشعر به ذكر الطول والعرض لا التحديد المصطلح عليه كما توهم وهذا الحد لم يذكر في ظاهر الرواية
وانما ذكر في غير رواية الاصول قال في البدائع وهذا التحديد صحيح لانه تحديد الشيء بما ينبئ عنه الحد
اللفظ لغة لان الوجه اسم لما يواجه الانسان وما يواجه اليه في العادة والمواجهة تقع بهذا المحدود

الشيخ زين
الشيخ علاء الدين
الشيخ عمر

قال

قال صاحب الهداية الوجه مشتق من المواجهة وقال صاحب الكافي وخطئ صاحب الهداية في قوله وهو
مشتق منه حيث جعل الثلاثي مشتقا من المشعبة والامر بالعكس المخطئ يخطئ فقد قال صاحب
الكشاف اليمم من التيمم لان المستفعين يقصدونه واشتقاق البرج من التبرج لظهوره انتهى
وقال الشيخ اكمل الدين اعترض عليه بان الثلاثي لا يكون مشتقا من المشعبة وليس بشيء لان ذلك في الاشتقاق
الصغير واما في الاشتقاق الكبير وهو ان يكون بين كلمتين تناسب في اللفظ والمعنى فهو جائز انتهى قوله
ولما اقتضى هذا التحديد بعد قوله فرض الوضوء غسل الوجه ان يجب على الملتحي المتوضي غسل ما تحت العذار و
الشارب والحاجب واللحية الى اسفل الذقن مع ان كتب الفقه مشحونة بان غسل ما تحتها لا يجب اراد دفعه
بقوله والعذار اقول المراد بهذا التحديد قوله الوجه ما بين منبت الشعر غالبا واسفل الذقن والاذنين وبعد قوله
متعلق بالتحديد وغسل ما تحت العذار فاعل ان يجب وان يجب في محل النصب بانه مفعول اقتضى وقوله
اراد دفعه جواب لما وسيجيء تفصيل هذا المقام على وجه يحصل منه المرام بعون الملك العلام قوله عذار اللحية
جانباها استعير من عذاري الدابة وهما ما على خديها من اللجام اقول قال في القاموس العذار من اللجام
ما سال على خد الفرس وجانبا اللحية انتهى يعني ان العذار يطلق على ما سال على خد الفرس ويطلق على جانبي اللحية
وظاهره انه مشترك بينهما وكلام المصنف يخالفه لانه جعل استعمال العذار في المعنى الثاني بمجاز اللهم
الا ان يقال اختار المجاز لانه اولى من الاشتراك عند الحنفية وايضا صاحب القاموس خص العذار
بالفرس والمصنف عممه قوله ويسمى العارض اقول هذا مخالف لما في الصحاح والقاموس قال في القاموس
العارض صفحة الخد كالعارضة وقال في الصحاح عارضة الانسان صفحتا خديه وقولهم فلان خفيف
العارضين يراد به خفة شعر عارضيه انتهى قوله خلافا لابي يوسف اقول خلافا منصوب على
المصدرية وناصبه محذوف وهو يخالف والجملة الفعلية في محل الرفع على انها خبر لمبتدا محذوف والتقدير
هذا اي القول بعدم اسقاط العذار وجوب غسل ما وراءه يخالف خلافا لابي يوسف فان العذار عنده
يسقط وجوب غسل ما وراءه وظاهر كلام الكافي وتبعه المصنف والعلامة الحلبي ان الخلاف مذهبه وقال
في مجمع البحرين ويسقطه عما وراء العذار وقال الشارح يعني ويسقط ابو يوسف افتراض الغسل عما
وراء العذار وهو البياض الذي بين العذار والاذن انتهى وهذا صريح بان الخلاف مذهبه وظاهر ما
في البدائع ان مذهبه بخلافه وبالجملة قال في الكافي البياض الذي بين العذار وشحمة الاذن من الوجه
حتى يجب غسله خلافا لابي يوسف وقال البرجندي الموضع الذي بين العذار والاذن لا يجب على الملتحي
ايصال الماء اليه عند ابي يوسف وعندهما يجب وكذا في المحيط وسيقله المصنف عنه ومقتضى هذين
المعتبرين ان عدم وجوب غسل البياض مذهبه وقال في البدائع وعن ابي يوسف ان البياض الذي
بين العذار والاذن لا يجب غسله ومقتضى هذا التعبير ان يكون مذهبه بخلافه وفي البرهان وقيل يخرج
ابو يوسف ما وراء العذار وظاهر هذا الكلام ان هذا رواية عنه وسواء قلنا انه مذهبه او رواية
عن المذهب ان العذار لا يسقط وجوب غسل ما وراءه فيجب غسله وعليه الفتوى ولذا صاحب الهداية
لم يتعرض لذكره قوله بل ينقل حكمها تحته وهو وجوب الغسل اليها الى قوله واللحية اقول هذا اضراب
من قوله لا يسقط يعني ان العذار لا يسقط وجوب غسل ما وراءه بل ينقل وجوب غسل ما تحته اليه كما ان الشارب
والحاجب ينقلان حكم ما تحتهما اليهما حتى يجب غسلهما ولا يجب ايصال الماء الى ما تحتهما سواء كان مرئيا او غير
مرئي قال في الفتح القدير المحدود من الوجه يجب غسله قبل نبات الشعر واذا نبت الشعر يسقط غسل ما تحته
عند عامة العلماء كثيفا كان الشعر او خفيفا لان ما تحته خرج من ان يكون وجها لانه لا يواجه اليه انتهى
وقيل يجب ايصال الماء الى ما تحته ان كان مرئيا وقال في البرهان ويجب غسل بشرة لم يسترها الشعر كحاجب

وشارب وعنفقة في المختار لبقاء المواجهة بها وعدم سر فسلها وقيل يسقط لانعدام المواجهة الكاملة
بالنبات انتهى اقول لما كان المختار عنده في شعر الحاجب والشارب والعنفقة واللحية التفصيل قدم
قول من قال به وصرح بانه المختار واخر قول من قال بعدمه وذكره بصيغة التمريض مع انه قول
عامة العلماء كما صرح به في فتح القدير وقال في المضمومة لا يجب ايصال الماء الى ما تحت
الشاربين والحاجبين وعليه الفتوى وذكر الولوالجي في باب الكراهة ان المفتى به انه لا يجب
ايصال الماء الى ما تحت شعر الشارب على ما اذا كان يبدو منابت الشعر انتهى واليه ذهب
قاضيخان حيث قال ويغسل شعر الشارب والحاجبين وما كان من شعر اللحية على اصل الذقن
ولا يجب ايصال الماء الى منابت الشعر الا ان يكون الشعر قليلا تبدو المنابت منه انتهى
وقال في منية المصلي ايصال الماء الى ما تحت الشارب والحاجبين سنة وعده في التجنيس من
الاداب قوله واللحية تنقله الى قوله قال في المحيط اقول اطلق اللحية فيشمل الكثيفة
والخفيفة وهو صريح ما نقله المص بعده عن المحيط ومثاله في البدايع اعلم ان في المفروض من
اللحية روايات مع الاتفاق على عدم وجوب ايصال الماء الى ما تحتها من البشرة فعن ابي يوسف
روايتان في رواية يجب مسح كلها وصححها قاضيخان في فتاويه ووجهها انها قامت مقام ما تحتها
وكان كله مغسولا فكذا يمسح كلها وفي رواية لا يجب مسح شيء منها ووجهها ان الغسل
لما سقط عما تحت اللحية بنباتها سقط اصلا كاليد المقطوعة وعن ابي حنيفة اربع روايات في رواية
يجب مسح ثلثها وفي رواية مسح ربعها واختاره حافظ الدين في الكنز كما صرح بها في الكافي
ووجهها ان ما تحت اللحية لما سقط غسله لتعسره وجب مسحه كالجبيرة والممسوح لا يجب
استيعابه فيقدر بالربع كمسح الراس وقد ذكر ان المراد بالربع ربع ما يلاقي البشرة الوجه منها اذ لا يجب
ايصال الماء الى ما استرسل من الذقن لانه ليس من الوجه وفي رواية يجب مسح ما يلاقي البشرة وصححها
قاضيخان في شرح الجامع الصغير وتبعه صاحب المجمع وفي رواية يفرض غسل ما يلاقي البشرة منها
واختارها في المحيط وصححها في معراج الدراية وقال في الفتاوى الظهيرية وبها يفتى وقال في البدايع
هذه الروايات مرجوع عنها والصحيح انه يجب غسل ما يلاقي البشرة لان البشرة خرجت من ان تكون وجها
لعدم المواجهة بها لاستتارها بالشعر وصار ظاهر الشعر الملاقي لها ظاهر الوجه لان المواجهة تقع به
والى هذا اشار ابو حنيفة حيث قال وانما مواضع الوضوء ما ظهر منها والظاهر هو الشعر لا البشرة انتهى
فعلم ان اللحية ليست صاحبة وظيفة مستقلة بل هي قائمة مقام ما تحتها فلها حكم ما تحتها ولذلك
ترك صاحب الهداية ذكرها الله دره وما ادق نظره قوله قال في المحيط بعد تحديد الوجه فان كان امرد غسل
جميعه وان كان ملتحيا لا يجب عليه غسل ما تحتها اقول الضمير البارز فيما تحتها قال في شرح المجمع وان كان
اثط او امرد يجب غسله اتفاقا قال في الديوان رجل اثط اي كوسج يعني ان كان اثط او امرد يفرض
غسل جميع الوجه اتفاقا وان كان ملتحيا لا يفرض غسل ما تحت اللحية سواء كانت كثيفة او خفيفة
عند عامة العلماء قوله قال الشافعي يجب ان كان اللحية خفيفة اقول قال ابن امير الحج في شرح منية المصلي
ان كانت اللحية خفيفة فمن مشاهير كتب المذهب انه لا يجب ايصال الماء الى ما تحتها ايضا عندنا وقال مالك والشافعي
يجب وافاد ان الزاهدي ... الائمة الحلواني ذكر في شرح ... الا ما يدل على الاتفاق على الوجوب قال الزاهدي
فقال يعني الحلواني اذا كانت اللحية خفيفة ترى البشرة تحت الشعر فايصال الماء الى البشرة غير ساقط والا
سقط وهكذا ذكره السهيلي ثم قال ولا خلاف فيه بين المذهبين انتهى يعني مذهبنا ومذهب الشافعي
قال العبد الضعيف غفر الله له وهو ظاهر كلام قاضيخان ايضا حيث قال في فتاويه ويغسل شعر الشارب

والحاجبين

والحاجبين وما كان من شعر اللحية على اصل الذقن ولا يجب ايصال الماء الى منابت الشعر الا ان يكون الشعر
قليلا تبدو المنابت منه انتهى وهو متجه ويمكن رفع الخلاف بان الخفيفة على نوعين ما ترى بشرتها
من تحت الشعر وما لا ترى بشرتها من تحته فالمطلقون النفي الوجوب مرادهم بها ما لم تكن بشرتها مرئية
من تحت الشعر كما يشير اليه قول صاحب البدايع في الجواب عن وجه قول الشافعي ان السقوط لمكان الحرج والحرج في
الكثيف لا في الخفيف بما نصه السقوط في الكثيف ليس لمكان الحرج بل لخروجه من ان يكون وجها لاستتاره بالشعر
وقد وجد ذلك في الخفيف انتهى فلا ينافي قول القائلين يجب في الخفيفة اذا كانت البشرة ترى من تحت الشعر لعدم
توارد هما على محل واحد لكن على هذا قد يقال للاولين ما المميز للخفيفة على الكثيفة والحال ان كلا منهما لا يرى
ما تحتهما من البشرة ويمكن ان يقول العرف فما عده العرف خفيفة كانت خفيفة وما عده كثيفة كانت
كثيفة كما هو وجه عند الشافعية والاصح عندهم ان الخفيفة ما ترى بشرتها في مجلس التخاطب واطلقت المالكية
ان الشعر الخفيفة ما لم تظهر البشرة من تحته وهو موافق في المعنى لما تقدم عن شمس الائمة الحلواني انتهى
وقال الشيخ قاسم في حواشي شرح المجمع قال الرافعي الشعر الحاصل في حد الوجه ما تندر فيه الكثافة كالحاجبين
والاهداب والشاربين والعذارين فيجب غسل ظاهره وباطنه وما لا يندر ان كان خفيفا وجب غسله مع البشرة تحته
وان كان كثيفا يجب غسل ظاهره ولم يجب غسل البشرة تحته والخفيف عند الاكثرين ما يترآى البشرة خلاله في مجلس التخاطب
والكثيف ما يستر ويمنع وقال بعض الخفيف ما يصل الى منبته الماء من غير مبالغة واستقصاء والكثيف ما يفتقر اليه
والاشبه ترجيح هذه وقال ابن قدامة الشعور كلها ان كانت كثيفة لا تصف البشرة اجزاه غسل ظاهرها وان كانت
تصف البشرة وجب غسلها معها وان كان بعضها كثيفا وبعضها خفيفا وجب غسل بشرة الخفيفة معه وظاهر
الكثيف وقال في البدايع ان الواجب غسل الوجه ولما نبت الشعر خرج ما تحته من ان يكون وجها لانه لا يواجه اليه
ولا يجب غسله ويخرج الجواب عن قول الرافعي لان السقوط في الكثيف ليس لمكان الحرج بل لخروجه من ان يكون وجها وقد
وجد ذلك في الخفيف انتهى كلامه فتلخص من هذا كله ان الشعر الحاصل في حد الوجه ان كان كثيفا بحيث لا ترى
البشرة لا يجب ايصال الماء الى ما تحته قولا واحدا وان كان خفيفا بحيث ترى البشرة ففيه عندنا قولان فذهب
عامة علمائنا الى انه لا يجب لخروجه من ان يكون وجها وذهب بعضهم الى انه يجب لبقاء المواجهة به وقال
بعضهم انه المختار وزاد عليه بعض وقال فصار مذهبنا كقول الشافعي لكن هذا يخالف لما نقله المص عن صاحب المحيط
من ان الصحيح قولنا لان محل الفرض استتر بالحائل فصار بحال لا يواجه الناظر اليه فسقط الفرض عنه وتحول الى الحائل
كبشرة الراس تنبيه المراد بالوجوب في هذه المواضع مثبتا كان او منفيا الفرض لان الواجب عندنا وان كان غير الفرض
الا انه كثيرا ما يطلق على الفرض كما قال القدوري الزكوة واجبة اي فريضة وقال في الهداية الحج واجب اي فرض و
قال في الوقاية يجب الحج قال الصدر الشريعة الحج فريضة يكفر جاحدها لكن اطلق عليه الوجوب واراد الفريضة انتهى
فيكون من قبيل اطلاق العام على الخاص ولا بد لهذا الاطلاق من نكتة تبينها في غير هذا المحل ان شاء الله تعالى قوله
فرادى اقول فرادى جمع فرد على غير قياس كانه جمع فردان يقال جاؤوا افرادا وفرادى منونا وغير منون اي واحدا
واحدا كذا في الصحاح وقال في القاموس الفرد نصف الزوج والمتحد وجمعه فراد ومن لا نظير له وجمعه افراد
وفرادى ثم قال وجاؤوا افرادا وفرادا وفرادى وفردى ككسرى اي واحدا بعد واحد انتهى فلينا مل
وهو منصوب تقديرا على انه حال من اليدين اي وفرض الوضوء غسل اليدين حال كونهما منفردتين
والمصدر مضاف الى المفعول كما مر فتكون مبينة لهيئة المفعول وفي هذا المحل نظر من وجهين الاول
ان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام احاد ومثنى وجمع ولكل
واحد صيغة على حدة وقوله عليه السلام اثنان وما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا
او على سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلثة لاحراز فضيلة

اخرجه ابن ماجه والدارقطني عن ابي موسى الاشعري واخرجه ابن ماجه واحمد والطبراني عن ابي امامة والدارقطني عن ابن عمر

الجماعة وغير ذي جمع كما مر واليد لا تثنى فكيف جاز حمل الجمع على المثنى ويمكن ان يجاب بان الجمع قد يطلق
ويراد به ما فوق الواحد فيشمل المثنى ايضا وبان ادنى الجمع ثلثة على قول الاكثرين وذهب بعضهم
الى ان ادناه اثنان كما سياتي في باب الجمعة ان شاء الله تع والثاني ان الفرض في غسل اليدين لا يتقيد
بكونهما منفردتين حتى لو غسلهما مجتمعتين لصح وكذا الحكم في الرجلين وحذف فرادى في الرجلين
اكتفاء بذكره في اليدين قوله وكيفيته على ما في الكافي وغيره الى قوله ويغسل اليسرى اقول هذه
الكيفية لم تذكر في الكافي وغيره في هذا المحل على ما رايناه وانما ذكرت في خلال سنن الوضوء وهو
المناسب لان المراد هنا بيان ما هو المفروض في الوضوء في حد ذاته فعلى هذا لو اقتفى اثر الكافي
بذكرها في اثناء السنن لكان اولى وقال بعض الفضلاء اوردها هنا تنبيها على وجوب الاحتياط
في اداء الفرائض انتهى اقول السنن مكملات للفرض فينبغي للمؤمن الكامل ان ياتي بالفرض على وجه الكمال
قوله ولا يدخل اصابع يده اليسرى مضمومة الى قوله وجهه اقول فيه اشارة الى انه لا يدخل الكف حتى
قالوا لو ادخله صار الماء مستعملا كما صرح به في المبتغى قال الشيخ علي المقدسي وهذا ظاهر اذا الاناء
دون العشر وقال الشيخ زين معناه صار الملاقي للكف مستعملا اذا انفصل لا جميع ماء الاناء انتهى
وسيجيء وجه هذا الكلام في بحث الماء المستعمل ان شاء الله وقال قاضيخان في فتاواه المحدث او الجنب
اذا ادخل يده في الاناء للاغتراف وليس عليها نجاسة لا يفسد الماء وكذا وقع الكوز في الحب فادخل يده
فيه الى المرفق لاخراج الكوز وكذا الجنب اذا ادخل رجله في البئر لطلب الدلو لا يصير الماء مستعملا لمكان الضرورة
انتهى فينبغي ان يعتمد على هذا قوله وبه يظهر ما نقل تاج الشريعة في شرح الهداية الى قوله فترجح الاجتهاد
الحكمي بالعرف اقول قال بعض الفضلاء ويعلم من هذا انه لا بد من الصب على كل منهما على حدة وعادة العوام
ليست صحيحة فليتامل انتهى وانما امر بالتامل لان الصب على كل منهما على حدة سنة وترك السنة لا يستلزم
عدم الصحة وغاية ما في الباب انه يكره كراهة تنزيه وذكر بعض شراح الوقاية في هذا المقام ان ما يعتاده
اهل زماننا من غسل اليدين حين الشروع في الوضوء لا تحصل به السنة ونقل في غاية السروجي عن المحيط ان الجمع
بينهما كل مرة غير مسنون قوله وبه يظهر فساد ما قيل لا حاجة الى الصب على كل واحدة من كفيه على حدة
لانه يمكن غسل الكفين بالمياه التي صبت على الكف اليمنى كما هو العادة فان فيه ترجيحا للعادة العوام على عرف
الشرع فليتامل اقول قيل قائله الشيخ بدر الدين الشهير بابن سماونة يعني وبما نقل تاج الشريعة يظهر فساد
قول هذا القائل لان فيه ترجيحا للعادة العوام على عرف الشرع قال بعض الفضلاء لا فساد في كلام هذا القائل
فانه يقول لا حاجة الى الصب بالمياه من خارج بل يكتفي بصبها من بعض العضو المفروض غسله قائل بهذا المعنى على ما
سبق من قوله ثم يدخل يده اليمنى في الاناء ويغسل اليسرى واما ما نقل عن تاج الشريعة من عدم جواز نقل البلة
فهذا اذا لم توجد الاسالة وهو ظاهر انتهى قلت يؤيده صحة غسل الوجه بالماء الماخوذ باليد ولعل
الامر بالتامل لهذا المعنى وقال بعض الفضلاء والظاهر ان المقصود من الصب على الكف اليمنى ثم على اليسرى
رعاية التيامن والا فلا حاجة الى الصب على كل واحدة من كفيه على حدة لانه يمكن غسل الكفين بالمياه
التي صبت على الكف اليمنى كما هو العادة انتهى والشيخ علي المقدسي ذكر هذا القول ولم يعقبه بشيء
ثم قال ونقل العلامة الحلبي ان الجمع بين اليدين سنة كما تفيده الاحاديث قيل فالظاهر ان تقديم اليمنى
على اليسرى للتيامن لا لما في المحيط انتهى وقال الشيخ زين في البحر علله في المحيط بان الجمع بين اليدين
في كل مرة غير مسنون وتعقبه العلامة الحلبي بان الجمع سنة كما تفيده الاحاديث فالظاهر ان تقديم اليمنى
على اليسرى لاجل التيامن لا لما في المحيط كما لا يخفى انتهى فانظر السابق واللاحق من الكلام ليظهر لك ما هو الحق
في المقام قوله بالمرفقين اقول اشار الى ان الى في الاية الكريمة بمعنى مع كقوله تع ويزدكم قوة الى قوتكم

واختار

الفاضل الواقي

قال في الصحاح الحب الخابية فارسي معرب والجمع حباب وحببة انتهى وقال في القاموس الحب الجرة او الضخمة منها والجمع احباب وحببة وحباب انتهى

يعقوب باشا

الفاضل الواقي

المراد بالعلامة الحلبي شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن امير الحاج تلميذ الشيخ كمال الدين بن الهمام عليهما رحمة رب الانام

ذكر ابن عبد السلام في الاذكار ان الى بمعنى مع انكره بعض اهل اللغة وانه يكون الى بمعنى مع منه

واختار الباء للاختصار ولما انها لا تبتدئ المصاحبة والباء كاستعمالها والمرفق بكسر الميم وفتح الفاء في الافصح
وجاء عكسه ايضا وهو من الانسان والدابة اعلى الذراع واسفل العضد وسمي بذلك لانه يرتفق به من الاتكاء
عليه ونحوه ورد هذا بانه يجب غسل الكل لان اليد اسم لما الى الجارحة من رؤوس الاصابع الى المنكب فاذا
كانت الى يجب وجب الغسل الى المنكب قيل وقد يدفع بان ما زاد على المرفقين خارج بالاجماع وقال بعض
الفضلاء وما في غاية البيان من انها قد تدخل وقد لا تدخل فتدخل احتياطا مردود بان الحكم اذا توقف على
الدليل لا يجب عدمه والاحتياط العمل باقوى الدليلين وهو فرع تجاذبهما وهو منتف وما في الهداية
وغيرها من انه غاية المقدر تقديره اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق مردود لان الظاهر تعلقه باغسلوا
وتعلقه بمقدر خلاف الظاهر بلا ملجئ على انه يحتمل اسقطوا من المنكب الى المرافق او منه رؤوس الاصابع الى المرافق
فلم يتعين الاول وفرقهم بين غاية الاسقاط وبين غاية المد بان صدر الكلام ان كان متناولا لما بعد الى فهو
للاسقاط كمسئلتنا والا فهي للمد نحو اتموا الصيام الى الليل ليس بمطرد لانتقاضه بالغاية في اليمين فان ظاهر
الرواية عدم الدخول كما اذا حلف لا يكلمه الى عشرة ايام لا يدخل العاشر مع تناول الصدر له كما في جامع الفصولين
وما ذكره المحققون من ان الى لتقييد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها عنه فامر يدور مع
الدليل فما فيه دليل الخروج قوله تع فنظرة الى ميسرة وما فيه دليل الدخول اية الاسراء للعلم بانه لا يسرى به الى
المسجد الاقصى من غير ان يدخله وما نحن فيه لا دليل فيه على احد الامرين فقالوا بدخولهما احتياطا اذ لم يرو عنه
عليه السلام ترك غسلهما فلا يفيد الافتراض لان الفعل لا يفيده وتقدم منع الاحتياط والحق ان شيئا مما ذكروه
لا يدل على الافتراض فالاولى الاستدلال على فرضيتهما بالاجماع قال الامام الشافعي في الام لا نعلم مخالفا
في ايجاب دخول المرفقين في الوضوء وهذا منه حكاية للاجماع قال في فتح الباري بعد نقله عنه فعلى هذا فزفر
محجوج بالاجماع قبله وكذا من قال ذلك من اهل الظاهر بعده ولم يثبت ذلك عن مالك صريحا وانما حكى عنه
اشهب كلاما محتملا انتهى اعلم ان الكلام في الى طويل جدا ذكره العلماء في كتب النحو والاصول والفروع و
مختصر ما ذكره شيخ مشايخنا في شرح نظم الكنز اخذا من فتح القدير ان الاصل المقرر ان ما بعد الغاية ان دخل لولا
ذكرها دخل والا فلا يدخل بالشك وعليه ما اورد على الاصل من انه لو حلف لا يكلم فلانا الى غد لا يدخل مع انه يدخل
لو ترك الغاية غير قادح لان الكلام في مقتضى اللغة والايمان تبتنى على العرف وكونه عليه السلام ادار الماء على
مرفقيه لا يستلزم الافتراض لجواز كونه للندب كزيادته على مسح الراس واستيعابه ولا مخلص الا بنقل دخولهما
في المسمى لغة وهو اوجه القولين بشهادة غلبة الاستعمال به فتكون الغاية داخلة لغة وقوله عليه السلام لا كل
اغسل يديك من اطلاق اسم الكل على البعض للقرينة وقيل الاستدلال بالاجماع اولى انتهى اقول وفي الاستدلال
بالاجماع كلام سيأتي ولذا اورده الشرح بصيغة التمريض قوله هو العظم الناتي اقول هو بالهمزة ومعناه
المرتفع مشتق من النتأ والنتا والنتو بمعنى الارتفاع قوله لما روى هشام عن محمد انه المفصل الذي في وسط
القدم عند معقد الشراك الى قوله فان قيل اقول لا حرف نفي وعطف الموصول على الصحيح في محل
الرفع على انه معطوف على قوله العظم الناتي قال صاحب الصحاح وقد يكون لا حرف عطف لاخراج الثاني مما دخل
فيه الاول كقولك رايت زيدا لا عمرا والمفصل بفتح الميم وكسر الصاد المهملة واحد مفاصل الاعضاء كذا في الصحاح
وقال في القاموس المفصل الحاجز بين الشيئين وكل ملتقى عظمين من الجسد كالمفصل انتهى والوسط بفتح السين المهملة
ما بين طرفي الشيء كذا في القاموس وقال في الصحاح يقال جلست وسط القوم بالتسكين لانه ظرف وجلست وسط
الدار بالتحريك لانه اسم انتهى والمعقد بفتح الميم وكسر القاف موضع العقد والشراك بكسر الشين المعجمة سير النعل
والسير بفتح المهملة وسكون المثناة التحتية قطعة من الجلد والجمع سيور واللام في قوله لانه متعلق بالنفي
وعلة له والضمير راجع الى الموصول وقوله وقد ثنى الكعب جملة حالية يعني ان الكعب هو العظم المرتفع بعظم الساق

الشيخ عمر

الشيخ زين

الشيخ علي المقدسي

وقوله اخرج الدارقطني والبيهقي في سننهما عن جابر رضي الله عنه ان النبي عم كان اذا توضأ ادار الماء على مرفقيه قال الدارقطني اسناده ضعيف منه

المراد بالشيخ الشيخ علي المقدسي رحمه

من طرف القدم لما روى هشام عن محمد لانه مخالف لما في كتب اللغة قال في الصحاح الكعب العظم الناشز عند ملتقى الساق والقدم وانكر الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم وكعوب الرمح النواشز في اطراف الانابيب انتهى وفي المغرب الكعبان هما العظمان الناشزان من جانبي القدم اي المرتفعان وكما رواه ابو داود عن جابر حين امرهم النبي عليه السلام بتسوية الصفوف فكان الرجل يلزق منكبه بمنكب صاحبه وركبته بركبته وكعبه بكعبه ولئن تحقق الاتراع الابما قلنا كذا قيل وانا اقول التحقيق ان الكعب في اللغة يطلق على العظم المرتفع من جانبي القدم كما صرح به صاحب القاموس حيث قال الكعب كل مفصل للعظام والعظم الناشز فوق القدم والناشز من جانبيها انتهى الا ان المراد به ههنا المعنى الاخير قال القدوري لا خلاف بين اصحابنا في تفسيره بذلك وفي المبسوط انه سهو من هشام وما قال محمد في المحرم اذا لم يجد نعلين فانه يقطع خفيه اسفل من الكعبين فاما الكعب في الطهارة فسره في الزيادات بما قلنا انتهى وفي الاية الكريمة اشارة اليه وذلك ان الكعب الذي رواه هشام في كل رجل واحد مثل المرفق الكائن في اليد والحال ان الكعب قد ثني في الاية فتعين ان المراد منه ما ذكرناه والا اي وان لم يكن المراد منه ما ذكرناه لم تظهر للعدول الى التثنية فائدة فصيغة التثنية تابى عما رواه هشام فان الكعب على هذه الرواية في كل رجل واحد قال صدر الشريعة ان الله تعالى اختار لفظ الجمع في اعضاء الوضوء فان في مقابلة الجمع بالجمع انقسام الاحاد على الاحاد واختار في الكعب لفظ المثنى فلا يمكن ان يراد به انقسام الاحاد على الاحاد فتعين ان المثنى مقابل لكل واحد من افراد الجمع فيكون في كل رجل كعبان انتهى يعني ان القاعدة اذا قوبل الجمع بالجمع يراد بها انقسام الاحاد على الاحاد كقولهم ركب القوم دوابهم وتقلدوا سيوفهم اي ركب كل واحد منهم دابته وتقلد كل منهم سيفه ففي الاية قوبلت الايدي بالمرافق فانقسمت كل واحدة من الايدي على كل واحد من المرافق كانه قيل فاغسلوا كل واحدة من ايديكم مع كل واحد من المرافق وقوبلت الارجل بالكعبين ولم يكن انقسام الاحاد على الاحاد فانقسمت الاحاد على المثنى فكانه قيل فاغسلوا كل واحد من ارجلكم بالكعبين فلزم ان يكون في كل رجل كعبان وبالجملة لما كان في كل يد مرفق واحد قوبل جمع الايدي بجميع المرافق على اعتبار انقسام احاد احد الجمعين على احاد الجمع الاخر وهو من الايجاز البليغ ولما عدل عن ذلك الاسلوب وقوبل جمع الارجل بتثنية الكعب علم انه في كل رجل متعدد اذ لو اتحد لما صح الكلام فيه بهذا المنوال اعلم ان المراد بالاحاد افراد صيغة الجمع لان اليد في كل شخص من افراد لفظ الايدي والرجل في كل شخص فرد من افراد لفظ الارجل ولا يضرهما كونهما جزئين بالنظر الى المخاطبين فسقط ما قيل ان المراد في جانب المخاطبين الافراد وفي جانب الوجوه والايدي والارجل الاجزاء فتكون مقابلة الافراد بالاجزاء ولم يسمع مثل ذلك قط انتهى وما قيل انه يحتمل ان تكون رواية هشام في قطع الخفين على اسفل الكعبين في الاحرام لا في تفسير هذه الاية فرد بان المذكور في المعتبرات ان هذا سهو من هشام لان محمدا رح قاله في المحرم فنقله هشام الى الطهارة قوله فان قيل مقابلة الجمع بالجمع في الاية تقتضي كون الواجب على كل احد غسل يد ورجل اقول هذه المقابلة غير المقابلة التي ذكرها صدر الشريعة لان المراد بما ذكره صدر الشريعة مقابلة الايدي بالمرافق والمراد بما ذكره المص مقابلة صيغة اغسلوا بمعمولاتها فالمعنى فليغتسل كل واحد منكم وجهه ويده ورجله وليمسح براسه وهذا كما ترى يقتضي ان يكون الفرض على كل احد غسل يد واحدة ورجل واحدة مع ان الفرض على كل احد غسل يديه ورجليه قوله قلنا يجوز ان يثبت غسل الاخرى بدلالة النص اقول يعني ثبت غسل اليد الواحدة والرجل الواحدة بعبارة النص ويجوز ان يثبت غسل اليد الاخرى والرجل الاخرى بدلالة النص لاستواء اليدين والرجلين في الاحتياج الى التطهير قيل المشهور في دلالة النص ان يكون المذكور فيها امرا معينا في نفسه وما يدل عليه شيئا مغايرا له وههنا ليس كذلك فتدبر قوله او فعل الرسول صلى الله عليه وسلم المنقول عنه بالتواتر اقول هذا معطوف على قوله بدلالة النص واللام في الرسول بدل عن المضاف اليه على قول من يجوز ذلك او للعهد وان لم يتقدم ذكره في الخارج لانه قد يستغني عن تقدم

قاضيخان

الفاضل الوافي

الفاضل

اختلف النحاة في وقوع اللام عوضا عن المضاف اليه فقيل يقع مطلقا وقيل يقع عوضا عن الغائب فقط وقيل الاصح ان يكون مغنيا عن الاضافة من الاشارة الى المعهود وقيل انه مذهب الكوفيين والثاني مذهب البصريين والثالث مذهب بعض النحاة قيل الثاني هو الصواب منه

ذكر المعهود لعلم المخاطب به كقولك لمن دخل البيت اغلق الباب ولو قال او فعل رسول الله عليه السلام كان اولى لان بعضهم كره هذا الاطلاق اي اطلاق الرسول عليه السلام بدون الاضافة الى لفظ الجلالة يعني يجوز ان يثبت غسل اليد الاخرى والرجل الاخرى باحد هذين الوجهين قيل لا يجوز ان يثبت الفرضية في غسل اليد الاخرى والرجل الاخرى بفعل النبي عليه السلام لان مواظبته عليه السلام على الفعل ان كانت مع الترك احيانا تفيد السنية وان كانت مع غير الترك اصلا تفيد الوجوب دون الفرضية اجيب بان المراد ليس اثبات الفرضية بمجرد فعل النبي عم بل المراد ان الاية مجملة وفعل النبي عليه السلام التحق بيانا لها فثبوت الفرضية بالاية دون فعل النبي عم كما قالوا في مسح مقدار الناصية مع ان ثبوته بخبر الواحد ثبوت ما نحن فيه بالمتواتر انتهى قلت هذا الجواب مبني على ان الاية مجملة كما ذهب اليه جماعة منهم صاحب الهداية والتحقيق انها مطلقة لا مجملة لانه لا ينطبق عليها حد المجمل على ما عرف في الاصول فالجواب الحق ان يقال ان اليدين والرجلين جعلتا في الحكم بمنزلة عضوين وان كانت اربعة فالمراد من اليد اليدان ومن الرجل الرجلان قال القدوري ففرض الطهارة غسل الاعضاء الثلثة وقال في الجوهرة يعني الوجه واليدين والرجلين سماها ثلثة وهي خمسة لان اليدين والرجلين جعلتا في الحكم بمنزلة عضوين كما في الايضاح انتهى وقال بعض الفضلاء تناول النص جميع الايدي والارجل محل كلام لان مقابلة الجمعين في ايديكم وارجلكم ان كانت لانقسام الاحاد على الاحاد يتناول الكل اليدين فقط وكذا الرجلين فقط وان كانت لاعتبار الكل بالكل بلا ملاحظة الافراد فذلك التناول محتمل فلا يثبت المقصود والجواب انها لانقسام المذكور لكن لا بصفة الوحدة من جميع الوجوه في الجمعين بل بمعنى انه يغسل كل واحد جميع ما يخصه من الايدي والارجل كما في قولك يحملون اوزارهم على ظهورهم فانه اخبار بحمل كل واحد بما يخصه من الوزر لا وزرا واحدا ويؤيد ذلك انه يطلق على الوجه واليدين والرجلين اعضاء ثلثة انتهى خذ هذا الكلام فانه دقيق وبالاخذ والقبول حقيق قوله لا الاجماع لانه ثابت في عهد الرسول عليه السلام والاجماع بعده اقول قوله لا الاجماع بالجر معطوف على فعل الرسول او دلالة النص على احتمال الرايين وقوله لانه علة للمنفي ومتعلق به والضمير راجع الى الغسل الاخرى يعني لا يجوز ان يثبت غسل الاخرى بالاجماع كما ذهب اليه قوام الدين الاتقاني في غايته لانه ثابت في زمن النبي عم والاجماع انعقد بعده وقال بعض الفضلاء يمكن الجواب عن اصل السؤال بوجه اخر وهو ان ما شرع اوجب على جميع المخاطبين غسل الوجوه والايدي والارجل وعند توزيع الجميع بالجميع ينقسم الاحاد في الوجوه والمثنى في اليد والرجل والمراد بالاحاد الاجزاء بالنظر الى المخاطبين والافراد بالنظر الى الصيغة للجمع كما سبق التنبيه عليه فكونها اجزاء باعتبار لا ينافي كونها افرادا باعتبار اخر ولخفاء هذا المعنى امر بالتامل قوله فان قيل قراءة الجر في ارجلكم متواترة ايضا اقول يعني ان قراءة الجر في ارجلكم متواترة كقراءة النصب فلا بد من الجمع بين القراءتين والجمع بالحديثين كما سيجي ان شاء الله تعالى قراءة نافع وابن عامر والكسائي وحفص ويعقوب بارجلكم بالنصب وقرا ابن كثير وابو عمرو وحمزة وارجلكم بالجر اما قراءة النصب فعلى العطف على وجوهكم او على ايديكم الاول اختيار البيضاوي والثاني اختيار الكواشي وفيها وجه بناء على ان الفرض في الرجلين الغسل دون المسح وهذا مذهب الجمهور والكافة من العلماء وهو الثابت من فعل النبي عليه السلام واللازم من قوله عليه السلام ويل للاعقاب من النار ثم ان الله تعالى حدهما الى الكعبين كما قال في اليدين الى المرافق فدل على فرضية غسلهما قال ابن العربي اتفقت الامة على وجوب غسلهما وما علمت من رد ذلك الا الطبري من فقهاء المسلمين والرافضة من غيرهم وتعلق الطبري بقراءة الجر في المفصل انتهى واما قراءة الجر فعلى الجوار كما اختاره المص تبعا للبيضاوي واختاره المولى ابو السعود وعلى العطف على الرؤس كما اختاره صاحب الكشاف وتبعه الكواشي وحافظ الدين في المدارك قالوا فائدة عطفها على الرؤس وان كانت غير ممسوحة حثا على الاقتصاد في صب الماء على الرجلين

الفاضل الحفيد

لانها مظنة الاسراف في صب الماء وسيجيء الكلام فيه بحث ان شاء الله تعالى **فائدة** اعلم ان القراءات السبع بل العشر
ما كان منها من قبيل الاداء كالحركات والادغام والاشمام والروم والتفخيم والامالة والقصر وتحقيق
الهمزة واضدادها لا يجب تواترها وما كان منها من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك قيل متواتر واختاره ابن الحاجب
ورجحه ابن الهمام في التحرير قال ابن الحاجب القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء لانها لو لم تكن كذلك
لكان بعض القرآن غير متواتر والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القرآن اشتمل على مثل ملك يوم الدين
ومالك يوم الدين وقرئ باحديهما بعض القراء وبالاخرى البعض الآخر فاما ان نقول بتواترهما وهو المطلوب او
بتواتر احدهما وهو تحكم باطل لاستوائهما في النقل فلا اولوية فلم يبق الا انهما غير متواترين واما بيان بطلان التالي
فظاهر انتهى **اقول** القراءات الثلاث الباقية من العشر ملحقة بالسبع وقيل مشهورة واختاره ابو شامة ورجحه الشيخ
قاسم في فتاواه وقال مقرؤ الائمة متواتر وقراءتهم مشهورة لفقد شرط التواتر فيها وهو تعدد المخبرين الى ان
يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة واستواء الطرفين والوسط انتهى وقال الشيخ ابن الهمام اجيب بان نسبتها اليهم
لاختصاصهم بالتصدي لا انهم النقلة خاصة بل عدد التواتر موجود معهم في كل طبقة الى ان ينتهي الى النبي عم
ولان المدار لحصول العلم عند العدد لا العدد الخاص وهو ثابت بقراءاتهم وقال تلميذه ابن امير حاج كما انتفى
بهذا دعوى اطلاق كون القراءات السبع بل العشر مشهورة انتفى دعوى انها مشهورة من حيث القراءة مطلقا
وانه لا تلازم بين التواتر والقراءات فيكون مقروهم متواترا وقراءتهم مشهورة انتهى **اقول** ظهر من كلام الشيخ
وتلميذه ان القراءات السبع بل العشر متواترة وليست بمشهورة وان مقالة من قال ان مقرؤ الائمة متواتر
وقراءتهم مشهورة ضعيفة بل باطلة والشيخ قاسم وان كان من تلامذة الشيخ كمال الدين ابن الهمام الا
انه خالف شيخه في هذه المسئلة والله اعلم بحقيقة الحال ومنه الهداية في الحال والمآل **قوله** فمقتضى الجمع
بين القراءتين اما التخيير بين الغسل والمسح كما قال به بعضهم **اقول** ذهب ابن جرير الطبري ان فرض الرجلين
التخيير بين الغسل والمسح وجعل القراءتين كالروايتين وقال القرطبي في التفسير قال النحاس ومن احسن ما
قيل فيه ان المسح والغسل واجبان جميعا فالمسح واجب على قراءة من قرأ بالخفض والغسل واجب على قراءة من
قرأ بالنصب والقراءتان بمنزلة آيتين انتهى **اقول** مقتضى هذا الكلام التخيير وروي ذلك عن الحسن البصري بل قيل
هو مذهبه وحكي عن الجبائي **قوله** او حمل النصب على حالة التحفي والجر على حالة التخفف كما قال به بعضهم
اقول القراءتان متعارضتان فحكم النصب الغسل وحكم الجر المسح وللرجل حالتان احديهما التحفي والاخرى
التخفف فحمل هذا البعض قراءة النصب على الاولى وقراءة الجر على الثانية توفيقا بين القراءتين **قوله**
قلنا قراءة الجر ظاهرها متروك بالاجماع لان من قال بالمسح لم يجعله مغيا بالكعبين **اقول** قوله لان من قال
بالمسح الخ علة لترك ظاهر قراءة الجر يعني انما ترك ظاهر قراءة الجر بالاجماع لان من قال بالمسح وهم الشيعة
لم يجعلوا المسح مغيا بالكعبين اللذين هما العظمان الناتيان اي المرتفعان عند ملتقى الساق والقدم بل جعلوه
مغيا بالكعب الذي هو العظم المرتفع فوق القدم عند معقد الشراك ورد بان هذا يستلزم صرف قوله تعالى
الى الكعبين عن ظاهره لان جعل المسح مغيا بالكعب الذي هو على ظاهر القدم يقتضي ان يكون المراد من كل رجل
كعبا واحدا وهذا خلاف ظاهر القرآن فان ظاهره ان المراد من كل رجل كعبان لا كعب واحد اذ لو كان المراد ذلك
لقيل الى الكعاب لان ما كان واحدا من واحد تثنيته بلفظ الجمع وما كان اثنين من واحد تثنيته بلفظ التثنية
علم ان المراد من كل رجل كعبان لا كعب واحد **قوله** وقد وردت الاحاديث المشهورة على وجوب الغسل والوعيد
على الترك **اقول** اخرج البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص رض قال تخلف النبي صلى الله عليه وسلم
عنا في سفرة سافرناها فادركنا وقد ارهقنا العصر فجعلنا نتوضأ ونمسح على ارجلنا فنادى باعلى
صوته ويل للاعقاب من النار مرتين او ثلاثا اي ويل لاصحاب الاعقاب المقصرين في غسلها قال البغوي وقيل

اراد ان العقب

اراد ان العقب يختص بالعقاب اذا قصر في غسله قال الطحاوي في شرح الآثار قال ابو جعفر فذكر عبد الله بن عمرو انهم
كانوا يمسحون حتى امرهم رسول الله عليه السلام باسباغ الوضوء وخوفهم فقال ويل للاعقاب من النار انتهى
فعلم من هذا ان الصحابة رضهم فهموا من آية الوضوء المسح وعملوا به الى ان بين لهم النبي عليه السلام مراد الله عز وجل
وخوفهم بذكر النار على مخالفته وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قوله ونمسح على ارجلنا انتزع منه
البخاري ان الانكار عليهم بسبب المسح لا بسبب الاقتصار على غسل بعض الرجل فلهذا قال في الترجمة ولا يمسح
على القدمين وهذا ظاهر الرواية المتفق عليها وفي افراد مسلم فانتهينا اليهم واعقابهم بيض تلوح لم
يمسها الماء فتمسك بهذا من يقول باجزاء المسح وحمل الانكار على ترك التعميم لكن الرواية المتفق عليها
ارجح فيحتمل ان يكون معنى قوله لم يمسها الماء اي ماء الغسل جمعا بين الروايتين وايضا فمن قال بالمسح لم يوجب
مسح العقب والحديث حجة عليه انتهى **قلت** اخرج الامام احمد والحاكم عن عبد الله بن الحارث قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ويل للاعقاب وبطون الاقدام من النار قال القرطبي معلوم ان المسح ليس شأنه الاستيعاب
ولا خلاف بين القائلين بالمسح على الرجلين ان ذلك على ظهورهما لا على بطونهما فتبين بهذا الحديث بطلان
قول من قال بالمسح اذ لا مدخل للمسح ببطونهما عندهم وانما ذلك يدرك بالغسل انتهى واخرج الطحاوي عن جابر
ابن عبد الله قال رأى النبي صلى الله عليه وسلم في قدم رجل لمعة لم يغسلها فقال ويل للعراقيب من النار العراقيب
جمع عرقوب وهو من الانسان العصب الغليظ الموتر فوق العقب كذا في الصحاح وقال القرطبي في تفسيره العرقوب
هو مجمع مفصل الساق والقدم ومنه ويل للعراقيب من النار انتهى قال الطحاوي فلما امرهم النبي عليه السلام
بتعميم غسل الرجلين حتى لا تبقى منهما لمعة دل على ان فرضهما الغسل انتهى وتعقبه ابن المنير بان التعميم لا يستلزم
الغسل فالرأس يعم بالمسح وليس فرضه الغسل انتهى والحديث الذي انفرد به مسلم اخرجه الطحاوي في الآثار
عن عبد الله بن عمرو قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة الى المدينة فاتى على ماء بين مكة والمدينة
فحضرت الصلوة فتقدم اناس فانتهينا اليهم وقد توضؤا واعقابهم تلوح لم تمسها ماء فقال النبي صلعم
ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال ابن خزيمة لو كان الماسح مؤديا
للفرض لما توعد بالنار واشار بذلك الى ما في كتب الخلاف عن الشيعة ان الواجب المسح اخذا بظاهر قراءة وارجلكم
بالخفض وقد تواترت الاخبار عن النبي عليه السلام في صفة وضوئه انه غسل رجليه وهو المبين لامر الله تعالى
وقد قال في حديث عمرو بن عبسة الذي رواه ابن خزيمة وغيره مطولا في فضل الوضوء ثم غسل قدميه كما امره الله ولم
يثبت عن احد من الصحابة خلاف ذلك الا عن علي وابن عباس وانس وقد ثبت عنهم الرجوع عن ذلك قال عبد الرحمن
ابن ابي ليلى اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام على غسل القدمين رواه سعيد بن منصور انتهى **اقول** الظاهر ان هذا الاجماع
كان بعد ورود السنة الثابتة بالغسل وذكر الوعيد على الترك واما قبله فقد مر انهم كانوا يمسحون على ارجلهم
اخذا بظاهر القرآن حتى ورد عن بعضهم انهم قالوا ان القرآن لا يدل الا على المسح كما ذكره بعض العلماء في كتبهم
ومن جملته ما ذكره الطحاوي في شرح معاني الآثار والقرطبي في التفسير والسيوطي في الدر المنثور لكن ثبت عنهم
الرجوع عن ذلك كما مر آنفا **فان قلت** اذا تقرر ان الحكم في الارجل الغسل لا المسح كما بينته السنة فما الحكمة
في ان الله تعالى قدم مسح الرأس على غسل الارجل ولم يقل فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين
ليجمع بين المغسولات في الذكر لان الاصل جمع المتجانس **قلنا** يتضمن حكما لا تحصى منها الاشارة الى وجوب الترتيب في
اعضاء الوضوء عند من يقول به وهو الشافعي لانه لما قدم ما يمسح على ما يغسل في الذكر وفصل به بينه وبين
اخويه علم منه وجوب الترتيب والا لم تظهر للتقديم فائدة **قال** البيضاوي وفي الفصل بينه وبين اخويه ايماء الى وجوب
الترتيب انتهى والى الافضلية عند من لا يقول بوجوب الترتيب وهو ابو حنيفة قال المولى ابو السعود وفي الفصل

بينه وبين اخواته ايماء الى افضلية الترتيب انتهى ومنها التنبيه على الاقتصاد في صب الماء على الرجلين لانه
مظنة الاسراف ومنها ان للرجل حالتين حالة الانكشاف عند عدم لبس الخف وهو المراد بحالة التخفي
وحالة الاستتار عند لبسه وهو المراد بحالة التخفف فلما كانت حالتها مخالفة لحال سائر الاعضاء اقتضت
الحكمة الالهية ان تجعل حالها مخالفة لحالها في الذكر فنصبت تارة رمزا الى حالة الانكشاف التي هي حالة
الغسل وجرت اخرى ميلا الى حالة الاختفاء التي هي حالة المسح فيها وهي وهاتان الحالتان انما علمتا من فعله
عليه السلام لانه بين بها الحالة التي تغسل فيها الرجل وهي حالة الانكشاف والحالة التي تمسح فيها وهي حالة
الاختفاء اذ لم يصح عنه عليه السلام انه مسح رجليه الا وعليهما خفان فعلى هذا يجوز ان يقال ان المسح على الخفين
ثبت باشارة الكتاب كما انه ثبت بالخبر المشهور وهذا وجه جيد الا ان الاكثرين مشوا على خلافه ولم يثبتوا
القراءة بالجر حكما بل جعلوا المراد بالقراءتين واحدا وتبعهم المص وقالوا ان ذكر الغاية دليل على ارادة الغسل
لان المسح لم تضرب له غاية في الشرع وقال بعض الفضلاء ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي ان لا يذكر للمسح غاية
مع انه روي عن النبي عليه السلام انه قال التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين انتهى **اقول**
اخرجه الدارقطني والحاكم عن ابن عمر مرفوعا وموقوفا قال الحافظ ابن حجر في تخريج احاديث الهداية واخرج الدارقطني
نحو حديث ابن عمر من حديث جابر باسناد حسن وقال الدارقطني رواته ثقات انتهى والتيمم مسح بدليل قوله تعالى
فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وعن المغيرة ان النبي عليه السلام وضع يديه على خفيه ومدهما من الاصابع الى
اعلاهما مسحة واحدة وكاني انظر الى اثر المسح على خف رسول الله صلعم خطوطا بالاصابع كذا في الهداية
قال الحافظ ابن حجر اخرجه ابن ابي شيبة باسناد منقطع بدون قوله خطوطا بالاصابع انتهى **اقول** الانقطاع
عندنا لا يضر بعد ثقة الرواة لان حكمه حكم المرسل والمرسل عندنا وعند الجمهور حجة كما مر لكن قوله خطوطا بالاصابع
ليس من الحديث فلم يجده المخرجون فالمحققون ان يقال ان الارجل مغسولة على القراءتين ولا يجوز المسح عليها الا
في حالة التخفف والدليل على هذا ما تواتر عن النبي عليه السلام انه كان يغسل رجليه وما مسحهما الا وعليهما خفان
وهو المبين لمراد الله تعالى كما مر قال ابن عطية ذهب قوم ممن يقرا بالكسر الى ان المسح في الرجلين هو الغسل قال القرطبي
وهو الصحيح فان لفظ المسح مشترك يطلق بمعنى المسح ويطلق بمعنى الغسل قال الهروي حدثنا الازهري حدثنا ابو بكر
محمد بن عثمان بن سعيد الرازي عن ابي حاتم عن ابي زيد الانصاري قال المسح في كلام العرب يكون غسلا ويكون مسحا
ومنه يقال للرجل اذا توضا فغسل اعضاءه قد تمسح ويقال مسح الله ما بك اذا غسلك وطهرك من الذنوب فاذا
ثبت بالنقل عن العرب ان المسح بمعنى الغسل فترجح قول من قال ان المراد بقراءة الخفض الغسل بقراءة النصب التي لا احتمال فيها
وبكثرة الاحاديث الثابتة بالغسل والتوعد على ترك غسلها في اخبار صحاح لا تحصى كثرة اخرجها الائمة انتهى كلام القرطبي
اقول على تقدير ان يكون المسح مشتركا لا يجوز استعماله في اكثر من معنى واحد اذ لا عموم للمشترك عندنا كما لا عموم للمجاز
عند الشافعي قال الطحاوي في شرح الاثار قال ابو جعفر وقد زعم زاعم ان النظر يوجب مسح القدمين في وضوء الصلاة
لا غسلهما لاني رايت حكمهما بحكم الراس اشبه لاني رايت الرجل اذا عدم الماء يسقط فصار فرضه التيمم تيمم وجهه ويديه
ولا يتيمم راسه ولا رجليه فلما كان عدم الماء يسقط فرض غسل الوجه واليدين الى فرض اخر وهو التيمم ويسقط
فرض الراس والرجلين لا الى فرض ثبت بذلك ان حكم الرجلين في حال وجود الماء كحكم الراس لا كحكم الوجه واليدين
قال ابو جعفر فكان من الحجة عليه في ذلك انا راينا اشياء تكون في حال وجود الماء كحكم الوجه واليدين لا كحكم الراس
ويكون فرضها الغسل في حال وجود الماء ثم يسقط بذلك الفرض في حال عدم الماء لا الى فرض من ذلك الجنب عليه ان يغسل
سائر بدنه بالماء في حال وجوده وان عدم الماء وجب عليه التيمم في وجهه ويديه فسقط حكم سائر بدنه بعد الوجه
واليدين لا الى بدل فلم يكن ذلك بدليل ان حكم ما يسقط فرضه من ذلك لا الى بدل كان فرضه في حال وجود الماء المسح

فكذلك

فكذلك ايضا لا يكون سقوط فرض الرجلين في حال عدم الماء لا الى بدل دليلا ان حكمهما في حال وجود الماء هو المسح
فبطلت بذلك علة المخالف اذ كان قد لزمه في قوله مثل ما الزم خصمه انتهى كلامه بحروفه **قوله** فيكون الجر كما في
عذاب يوم محيط وجحر ضب خرب **اقول** يعني اذا تقرر هذا فيكون الجر في الارجل مثل الجر الذي ثبت في قوله تعالى
عذاب يوم محيط وفي قول العرب جحر ضب خرب فمحيط مجرور على الجوار والا فهو مرفوع تقديرا على انه صفة لعذاب
لان المحيط هو العذاب دون اليوم وخرب مجرور على الجوار ايضا والا فهو مرفوع تقديرا على انه صفة جحر لان الخرب
هو الجحر دون الضب والجحر بضم الجيم وسكون الحاء المهملة الثقب والضب دويبة والخرب بفتح الخاء المعجمة وكسر الراء صفة
مشبهة من الخراب وهو ضد العمارة يقال خرب الموضع فهو خرب كذا في الصحاح قال الكرماني في شرح البخاري **فان قلت**
ظاهر قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بالخفض يدل على وجوب المسح عليها قلت قراءة الجر تعارض قراءة النصب
فلا بد من التاويل وتاويل الجر بانه على المجاورة كقولهم جحر ضب خرب ولحن تاويل النصب بانه محمول على محل
الجار والمجرور لانه موافق للسنة الثابتة الشايعة فيجب المصير اليه واخصر الاستدلال ان عليه ان جميع من وصف وضوء
رسول الله عليه السلام في مواطن متعددة متفقون على غسل الرجلين انتهى وقال ابن هشام في المغني عند التكلم على
معاني الواو المفردة والخامس عشر عطف المخفوض على الجوار كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فيمن خفض الارجل
وفيه بحث سياتي وقال الدماميني في الشرح اقول ياتي في اخر ابواب الكتاب في القاعدة الثانية منه وذكر هناك
ان الذي عليه المحققون ان خفض الجوار يكون في النعت قليلا وفي التوكيد نادرا ولا يكون في النسق لان العطف يمنع
التجاور وقال في شرح القاعدة الثانية قد تكلم بعضهم في عامل المخفوض على الجوار ما هو فان العامل في مجاوره لا يصح
ان يكون عاملا فيه من حيث انه ليس له في المعنى وانما هو لغيره وعامل غيره لا يقتضي خفضا اذ هو غير مخفوض بالغرض
فقلت السؤال مبني على ان حركة الخفض على الجوار اعرابية وهو ممنوع وانما حركة اجتلبت للمناسبة بين اللفظين المتجاورين
فليست اعرابية ولا بنائية فلا يحتاج الى عامل لان الاتيان بها انما هو لمجرد امر تحسين لفظي لا تعلق له بالمعنى فلفظ خرب
في مثالنا وان كان مخفوضا لفظا فهو مرفوع تقديرا والعامل انما يتسلط على الحركة الاعرابية تلك الحركة المقدرة لاقتضائه
اياها من جهة المعنى ولا تسلط له على الحركة اللفظية وهذا كما تقول الحمد لله بكسر الدال اتباعا لكسرة اللام وهو مرفوع
تقديرا والمخفوض لفظا واثر العامل هو الحركة المقدرة لا الملفوظ بها والحاصل ان حركة الخفض على الجوار من جملة صور
الاتباع وفي قولهم على الجوار ما يشير اليه وقد ذكر ذلك الشيخ في التسهيل انتهى **قوله** ونظيره كثير في القران والشعر
اقول نظير الشيء مثله اي ومثل هذا الجر كثير في القران والشعر **قوله** وهو في المعنى معطوف على المغسول **اقول**
يريد ان لفظ الارجل في قراءة النصب معطوف على المغسول لفظا وفي قراءة الجر معطوف عليه معنى فمآل
القراءتين واحد وهو الغسل **قوله** وفائدة صورة الجر التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب
الماء عليهما ويغسلا غسلا خفيفا تشبيها بالمسح **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره
واذا كانت الارجل معطوفة في المعنى على المغسول فما فائدة صورة الجر فاجاب بان فائدة صورة
الجر التنبيه على انه يجب ان يقتصد اي يتوسط بين الاسراف والتقتير في صب الماء على الرجلين فتغسل
غسلا خفيفا شبيها بالمسح قال في الصحاح القصد بين الاسراف والتقتير يقال فلان مقتصد في
النفقة انتهى وفي الحديث ما عال من اقتصد وفي رواية ما عال مقتصد رواه الامام احمد عن
ابن مسعود مرفوعا اي ما افتقر من لا يسرف في الانفاق ولا يقتر فالقصد هو الوسط بين الطرفين الافراط
والتفريط قال تعالى منهم امة مقتصدة قال البيضاوي عادلة غير غالية ولا مقصرة وهم الذين
امنوا بمحمد عليه السلام وقيل مقتصدة متوسطة في عداوته انتهى **قوله** ولا يقال الجر بالجوار لم يجئ مع
الالباس وههنا ملبس لانا نقول ضرب الغاية بقوله الى الكعبين رفع الالباس **اقول** ما ذكره المص في
هذا المحل هو خلاصة كلام صاحب الكشاف وزبدة ما ذكره التفتازاني في حواشيه كما سيجيء **اعلم**

ان اللبس واللباس والتلبيس بمعنى الخلط والشكل اى الالتباس قال الله تعالى وللبسنا عليهم ما يلبسون
اى لخلطنا واشكلنا عليهم من امرهم يقال البست الامر على القوم البسه اذا شبهته وجعلته عليهم كذا في
المدارك وزاد عليه المولى ابو السعود قوله واصله الستر بالثوب قوله كما ذكرنا اقول الكاف تحتمل الاسمية
والحرفية وما مصدرية وما بعدها صلة في محل الجر والمضاف في محل الرفع على انه خبر المبتدا المحذوف و
التقدير وذلك الرفع كائن كذكرنا او وهو مثل ذكرنا اياه آنفا والمراد به قوله لان من قال بالمسح لم يجعله
مغيا بالكعبين قال بعض الفضلاء قرئ وارجلكم في السبعة بالنصب والجر والمشهور ان النصب بالعطف
على وجوهكم والجر على الجوار والصحيح ان الارجل معطوفة على الرؤس في القراءتين نصبها على المحل
وجرها على اللفظ وذلك لامتناع العطف على المنصوب للفصل بين العاطف والمعطوف بجملة اجنبية
والاصل ان لا يفصل بينهما بمفرد فضلا عن الجملة ولم يسمع في الفصيح نحو ضربت زيدا ومررت بعمرو وبكرا بعطف
بكر على زيد واما الجر على الجوار فانما يكون على قلة في النعت كقول بعضهم هذا جحر ضب خرب او في التاكيد
كقول الشاعر • يا صاح بلغ ذوي الزوجات كلهم • ان ليس وصل اذا انحلت عرى الذنب • بجر كلهم
على ما حكاه الفراء واما في عطف النسق فلا يكون لان العاطف يمنع المجاورة قال في الكشاف الارجل من بين
الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة الاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على
الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجئ بالغاية اماطة
لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة انتهى اقول فيما ذهب اليه هذا الفاضل
ايجاب الاول ان قوله والصحيح ان الارجل معطوفة على الرؤس نصبها على المحل وجرها على اللفظ غير صحيح لوجهين
احدهما ان المراد بالمسح اما معناه الحقيقي والمجازي اعني الغسل الشبيه بالمسح فان كان الاول يلزم ان تكون الارجل
ممسوحة لا مغسولة وهو باطل وان كان الثاني يلزم شيئان الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو ممنوع عندنا وتعلق
الغسل بالمجرور في قراءة الجر وهو لا يتعلق الا بالمنصوب يقال غسلته ولا يقال غسلت به وثانيهما يستلزم
تسليم قول الرافضة ان الواو في قراءة الجر للعطف وهو مردود عند اهل السنة والجماعة حتى نسبوا قائله
الى الرفض كما سيجئ ولهذا عدل البيضاوي عن قول صاحب الكشاف وقال وارجلكم الى الكعبين نصبه نافع وابن عامر
وحفص والكسائي ويعقوب عطفا على وجوهكم ويؤيده السنة الشايعة الجواز وعمل الصحابة وقول اكثر الائمة
والتحديد اذ المسح لم يحد وجره الباقون على الجوار ونظيره كثير في القرآن والشعر كقوله تعالى عذاب يوم محيط وحور
عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب وللنحاة باب في ذلك انتهى وتبعه المولى ابو السعود رح
وقال في المضمرات والصحيح قول عامة العلماء لان القراءة بالنصب تنصيص على الامر بالغسل لانه معطوف على الايدي
والعطف على المحل لا يجوز في موضع يؤدي الى الالتباس وانما يجوز ذلك في موضع لا يؤدي الى الاشتباه والقراءة
بالجر عطف على الايدي ايضا وانما صار مجرورا بالمجاورة كما تقول جحر ضب خرب ونقول لما كان يحتمل ما ذكرنا
ويحتمل ما ذكر الخصم صار كالمجمل فيتوقف على البيان وقد روي ان النبي عليه السلام توضأ فغسل رجليه وقال
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فيكون بيانا لما في الآية هو الصحيح انتهى اقول واذا دار الامر على العطف على
الابعد والاقرب فقد اختلف النحاة في الاولى منهما قال بعضهم العطف على الابعد اولى لسبقه واختاره جماعة و
تبعهم البيضاوي فجعل وارجلكم معطوفا على وجوهكم وقال بعضهم العطف على الاقرب اولى لقربه واختاره
جماعة ومنهم صاحب المضمرات فجعل وارجلكم معطوفا على ايديكم والثاني ان قوله وذلك لامتناع العطف على المنصوب
للفصل بين العاطف والمعطوف بجملة اجنبية مردود لان مسح الراس ليس باجنبي لان افعال الوضوء جنس واحد والثالث
ان قوله واما عطف النسق فلا يكون لان العطف يمنع المجاورة مختار بعض النحاة منهم ابن هشام الانصاري والمذكور
هنا كلامه في المغني وذهب كثير من النحاة الى جوازه قال القرطبي في التفسير قرئ بخفض الارجل بالجوار كما يفعله العرب

وبها الائمة الحلبي

وقد جاء

وقد جاء هذا في القرآن وغيره ثم ساق الادلة من القرآن والشعر وقال في آخر كلامه وهذا مذهب الاخفش وابي
عبيدة ورده النحاس انتهى وقال ابن مالك في شرحه لكتابه المسمى بالعمدة في النحو تنفرد الواو بجواز العطف
على الجوار خاصة كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم في قراءة ابن كثير وابي عمرو انتهى ويحتمل ان يكون مراد
صاحب الكشاف بالعطف ظاهره كما فهمه هذا الفاضل ويرد عليه ما ذكر ويحتمل ان يكون مراده به الجر بالجوار كما فهمه
المص وهذا لا يرد عليه شيء مما ذكر فسلامته من المحذور اختاره المص ثم قال هكذا يجب ان يعلم هذا المقام
وقال التفتازاني في حواشي الكشاف فان قيل العطف على الممسوح لا للتمسح يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز حيث
اريد بالمسح بالنسبة الى المعطوف عليه حقيقته وبالنسبة الى المعطوف الغسل الشبيه بالمسح في قلة استعمال الماء
قلنا لا كلام في قوة الاشكال ولا محيص سوى الحمل على تقدير اعادة العامل في المعطوف مرادا به المعنى المجازي فتكون
الارجل معطوفة على الرؤس في الظاهر ومن عطف الجملة في التحقيق اي وامسحوا بارجلكم اي اغسلوا غسلا شبيها
بالمسح لكن لا يخفى ان هذا يفضي الى اضمار الجار وهو ضعيف وقيل مراده بالعطف على الممسوح الجر بالجوار كما
في عذاب يوم محيط وجحر ضب خرب هو في المعنى منصوب معطوف على المغسول والتنبيه على الاقتصاد يستفاد
من صورة العطف ولما ورد عليه ان الجر بالجوار لم يجئ مع الالتباس وههنا ملبس اجاب بانه لا التباس لان المسح
لم يضرب له غاية في الشرع وههنا قد ذكر غايته بقوله الى الكعبين فدل على انه ليس بجره وعطفه على الممسوح
لقصد تعلق المسح به لئلا يفضي الى ما يخالف الشرع وهذا لا يتوقف على ان يكون كل غسل في الشرع له غاية كما فهمه البعض
ليرد الاعتراض بغسل الوجه بل على ان كل مسح لم يضرب له غاية في الشرع والنقض بمسح الخف وهم لانه لم يذكر له
في الكتاب والسنة غاية لا يصح بدونها وانت خبير بانه لا دلالة لكلام المص على المرام بوجه من الوجوه وقد
يقال ان العطف على الممسوح من قبيل علفتها تبنا وماء باردا وهو مع انه ليس من كلام المص مفتقر الى دفع
اشكال الجمع بين الحقيقة والمجاز ان كان من عطف المفرد والى بيان كيفية تعلق الغسل بالمجرور ان كان من
عطف الجملة على معنى واغسلوا ارجلكم واقرب ما قيل في ايجاب غسل الارجل ان قراءة النصب توجب الغسل
لانه لا مجال للعطف على محل الجار والمجرور مع الالتباس فوجب حمل قراءة الجر عليه بطريق المشاكلة او الجر على الجوار
لانتفاء الالتباس بضرب الغاية او بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل الشبيه بالمسح تنبيها على وجوب
الاقتصاد او بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين ولو سلم تساويهما وجواز حمل
قراءة النصب على المسح بالعطف على المحل بقرينة ان في العطف على المنصوب تخلل الفاصل بالاجنبي فغايته ان تصير الآية
بمنزلة المجمل وتدل على جواز الامرين وقد دلت الاحاديث المشهورة على وجوب الغسل والوعيد على الترك فكان هذا
اوقع عليه الاكثرون واولى بتحصيل الطهارة المقصودة من الوضوء واقرب الى الاحتياط لما في الغسل من المسح اذ
لا اسالة بدون الاصابة فتعين الرجوع اليه انتهى كلامه وقال الدماميني في شرح مغني اللبيب نعم الرضي جوز
المنصوب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم معطوفا على محل المجرور بالباء ولا يرد عليه ما اورد على ابن جني
في ذلك المثال لعموم رقبة بزيد وعمرو الجواز بمسحة الراس في الفصيح لكنه نزغ نزغة رافضية فان الواجب عنده
الرافضة انهم الكمسح الرجلين في الوضوء تمسكا بقراءة وارجلكم بالجر ويردون قراءة النصب اليها بما تاولو كما فعل
الرضي انتهى قلت قال الرضي في شرح الكافية عند المكالمة على قول المص الاعراب ما اختلف آخره به ليدل على المعاني
المعتورة عليه واذا عطفت على المجرور فالحمل على الجر الظاهر اولى من الحمل على النصب المقدر وقد يحمل على المحل
كما في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بالنصب وقال عند التكلم على قول المتعدي وغير المتعدي واذا تعدى الفعل
بحرف الجر فالجار والمجرور في محل النصب على المفعول به ولهذا قد يعطف على الموضع بالنصب قال تعالى وامسحوا برؤسكم
وارجلكم بالنصب انتهى قال الدماميني والمعلوم قطعا من فعل النبي عليه السلام انه كان يغسل رجليه في الوضوء وانه لم
يمسح قط الا على الخفين فيكون ذلك مؤيدا لجعل الارجل في قراءة النصب معطوفة على المغسول وفي قراءة الجر

يحمول عليها اما بطريق الخفض على الجوار او غير ذلك مما قررنا ستقف عليه في اواخر الكتاب ان شاء الله تعالى
انتهى ومراده بما ذكره في اواخر الكتاب كلام التفتازاني السابق ذكره **قوله** والدرن الى قوله لا تمنع الطهارة
اقول الدرن مبتدا والونيم والحناء معطوفان عليه وقوله لا تمنع بالمثناة الفوقية خبر عن المجموع بتاويل
الجماعة وايثاره على يمنع لاجل الاختصار ويجوز ان يكون بالمثناة التحتانية فح يكون خبرا عن كل واحد
منها ويؤيد الاول قوله لانها لا تمنع نفوذ الماء وانما عبر بالطهارة ليشمل الوضوء والغسل كما صرح به
قال قاضيخان في فتاواه اجمعوا على ان الدرن لا يمنع تمام الغسل والوضوء لانه يتولد من ذلك الموضع
وكذا الطعام اذا بقي بين اسنانه انتهى **وقال** ظهير الدين في فتاواه الوسخ والدرن لا يمنع تمام الاغتسال
والقروي والمدني سواء انتهى وقال الامام الولوالجي ويستوي فيه المدني والقروي هو الصحيح انتهى
فاطلقوا الدرن فيشمل الرطب واليابس وقيده في التجنيس بالرطب ويؤيده قولهم الدرن اليابس في الانف كالخبز
الممضوغ يمنع تمام الاغتسال لان كلا منهما لصلابته يمنع نفوذ الماء فلا يحصل تعميم الغسل للبدن
جميعه ومفهومه ان الدرن الرطب لا يمنع تمام الاغتسال وفيه اختلاف كما سياتي وما نقله قاضيخان
من الاجماع يخالف ما نقله صاحب القنية عن المحيط انه يجب على الغاسل في غسل الانف ازالة الدرن
حتى يصل الماء الى البشرة ان كان يابسا وفي الدرن الرطب اختلاف المشايخ كالطعام الذي يبقى
في جوف السن في الغسل انتهى **وقال** في الخلاصة وفي فوائد القاضي الامام ابي علي النسفي لو توضا
الرجل او اغتسل وبقي على جسده او اعضاء وضوئه خرء برغوث او ونيم ذباب لم يصل الماء تحته
جازت طهارته انتهى وقال في الذخيرة وان كان على بدنه او اعضاء وضوئه خرء الذباب او البرغوث
فاغتسل او توضا ولم يصل الماء الى ما تحته يجوز ذكره الامام القاضي علي السغدي انتهى الونيم
بفتح الواو وكسر النون وسكون الياء التحتانية خرء الذباب والخرء بالضم العذرة كذا في القاموس و
قال في الصحاح ونيم الذباب سلحه والسلح النجو وهو ما يخرج من البطن فظاهر ما في القاموس والصحاح يدل
على ان الونيم تختص بالذباب فلو قال المص مثل ما قال صاحب الخلاصة والذخيرة لكان اولى وقوله اي لونه اذ
جرمه كالطين يعني بقاء لون الحناء على البدن بعد الاختضاب به لا يمنع الطهارة بالاتفاق واما جرمه فانه كالطين
في الاختلاف والفتوى على انه لا يمنع كما سياتي وقال الفاضل المحشي في الاحتياج الى ذكر لون الحناء كلام اذ لا جرم له — الفاضل الواني
اصلا فهو ليس بمحتاج كالاسوداد بالشمس والاصفرار من المرض والدرن والونيم انتهى **اقول** هذا الكلام
بمعزل عن كلام المص فان الحناء بالكسر والتشديد شيء معروف يختضب به قال حناه تحنيا وتحنية خضبه بالحناء
فتحنا فله جرم اي جسد بلا شبهة ولونه يبقى بعد ذهاب جرمه فان اريد به جرمه فهو كالطين في الاختلاف كما
وان اريد به لونه فهو لا يمنع نفوذ الماء بالاتفاق والمراد به الثاني فلا بد من تقدير اللون كما فعله المصنف
قوله كطعام بين اسنان **اقول** قوله كطعام في محل نصب على انه حال من الضمير المستتر في لا تمنع اي الدرن والونيم ولون
الحناء لا يمنع الطهارة حال كونها مشابهة بطعام كائن بين اسنان المتطهر ويجوز ان يكون في محل الرفع على انه
خبر لمبتدا محذوف والتقدير وذلك اي ما ذكر من الدرن وما عطف عليه مثل طعام بين اسنان المتطهر في عدم منع
الطهارة **اعلم** ان كلام المص يشعر بان الدرن والطعام الكائن بين الاسنان لا يمنعان الطهارة بلا اختلاف مع
انه ليس كذلك فان في كل منهما اختلافا اما الدرن فقد مر ان فيه اختلافا وحاصله انه لا يمنع عند بعضهم مطلقا
اي سواء كان رطبا او يابسا ويمنع عند بعضهم يابسا ولا يمنع رطبا والاول مختار ظهير الدين المرغيناني وقاضيخان
وصاحب الذخيرة وتبعهم المص والثاني مختار صاحب الهداية في التجنيس واما الطعام فقد قال في منية المصلي
رجل اغتسل وبين اسنانه طعام قال بعضهم ان كان بقدر الحمصة لا يجوز وان كان دون الحمصة يجوز و
قال بعضهم ان كان صلبا ممضوغا مشتدا لا يجوز انتهى وقال العلامة الحلبي في الشرح وهو الاصح لامتناع نفوذ

الماء

الماء مع عدم الضرورة والحرج انتهى **وقال** قاضيخان في فتاواه ذكر الناطفي ان الطعام يمنع تمام الغسل
الا ان يخرجه ويجري الماء على ذلك الموضع انتهى وفي التجنيس لو كان سنه مجوفا او بين اسنانه طعام او درن
رطب يجزيه ثم قال ذكر الصدر الشهيد في موضع آخر لا يجزيه ما لم يخرجه ويجري الماء عليها وفي فتاوى الفضلي
والفقيه ابي الليث خلاف هذا فالاحتياط ان يفعل انتهى وفي معراج الدراية الاصح انه يجزيه وفي الخلاصة وفي
الفتاوى في باب النون ان كان بين اسنانه طعام ولم يصل الماء تحته في الغسل من الجنابة جاز لان الماء شيء لطيف
يصل ما تحته غالبا قال رض وبه يفتى انتهى **وقال** بعض الفضلاء ان كان مما يعسر اخراجه كالعلك والتمر فانه — الشيخ علي المقدسي
يمنع وصول الماء وان كان مما لا يعسر اخراجه كالخبز ونحوه فانه لا يمنع انتهى اقول اراد هذا الفاضل الجمع بين كلامي
المانع والمجيز والله اعلم **قوله** وضوءا كانت او غسلا **اقول** وضوءا خبر كانت تقدم عليها لما تقرر عندهم
من انه اذا كان المقصود ايقاع التسوية فهنالك يجب تقديم الخبر وتوسيط كان بين المعطوف والمعطوف عليه
واسمها ضمير مستتر فيها عائد الى الطهارة وقوله او غسلا معطوف على قوله وضوءا واو بمعنى الواو
وكان مع اسمها وخبرها في محل الحال على انها مبتدا محذوف الخبر والتقدير سواء كانت وضوءا او غسلا والمعنى
كونها وضوءا وغسلا سواء اي مستو **قوله** لانها لا تمنع نفوذ الماء **اقول** الجار في قوله لانها متعلق
بقوله لا تمنع وبينهما اعتراض **قوله** واختلف في مثل العجين والطين **اقول** ذكر في الجامع الاصغر ان كان وافر
الاظفار وفيها درن او طين او عجين جاز وضوءه للضرورة وقال في الذخيرة وهكذا روي عن محمد بن
سلمة عن ابي نصر الدبوسي والفتوى على الجواز من غير فصل بين البدوي والقروي انتهى وفي منية المصلي
امراة اغتسلت وقد بقي في اظفارها عجين قد جف لم يجز غسلها **وقال** الشارح الفاضل وكذا الوضوء — ابن الحلبي
ولا فرق بين المراة والرجل لان في العجين لزوجة وصلابة تمنع نفوذ الماء وقال بعضهم يجوز لانه لا يمنع
والاول الظهر انتهى وقال صدر الشريعة لو بقي العجين في الظفر فاغتسل لا يجزي انتهى و الامام ظهير الدين
اختار في العجين المنع وفي الطين عدم المنع وجزم في البرهان بوجوب غسل ما تحت العجين ونحوه ثم قال
وينبغي ان يحمل ما في الجامع الاصغر من عدم منع الطين والعجين على القليل الرطب انتهى **اقول** الحكم يدور على علته
فعلة الجواز النفوذ وعلة المنع عدم النفوذ وانا نعلم قطعا ان مثل الطين والعجين اذا كان يابسا يمنع نفوذ
الماء فيصير كجلد السمك وان كان رطبا لا يمنع فيصير كالدرن الرطب فلو حمل قول من قال بالمنع على الاول وقول
من قال بعدم المنع على الثاني لارتفع الخلاف والظاهر في التراب عدم المنع واختاره الامام ظهير الدين في فتاواه
حيث قال والتراب والطين في الظفر لا يمنع ثم قال والصرام والصباغ ما في ظفرهما يمنع تمام الاغتسال وقيل ذلك
يخرجهم للحرج والضرورة ومواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع انتهى كلامه **قوله** بناء على الاختلاف
في منع نفوذ الماء وعدمه **اقول** بناء نصب على انه مفعول له اي اختلف العلماء في مثل العجين والطين لاجل البناء على
الاختلاف في نفوذ الماء وعدمه او على انه حال عن مثل العجين لانه نائب مناب الفاعل والعامل فيها اختلف اي اختلف في
مثل العجين والطين مبنيا على الاختلاف في منع النفوذ وعدمه او على انه صفة لمصدر محذوف اي اختلف في مثل
العجين والطين اختلافا مبنيا على الاختلاف في منع نفوذ الماء وعدمه والله اعلم **قوله** والخاتم الضيق ينزع او
يحرك ليصل الماء الى موضع الحلقة **اقول** قوله ليصل متعلق بكل واحد من الفعلين على سبيل التنازع قال في القاموس
حلقة الباب والقوم قد تفتح لامها وتكسر وليس في الكلام حلقة محركة الا جمع حالق او لغة ضعيفة جمعها حلق
محركة كبدر وحلقات محركة وبكسر الحاء انتهى وقال في الصحاح الحلقة بالتسكين الدرع وكذلك حلقة الباب وحلقة
القوم والجمع الحلق على غير قياس وقال الاصمعي الجمع حلق مثل بدرة وبدر وقصعة وقصع وحكى يونس عن ابي عمرو
ابن العلاء حلقة في الواحد بالتحريك والجمع الحلق وحلقات قال ابو يوسف سمعت ابا عمرو الشيباني يقول ليس في الكلام حلقة
بالتحريك الا في قولهم هؤلاء قوم حلقة للذين يحلقون الشعر جمع حالق انتهى **اعلم** ان الخاتم ان كان واسعا فتحريكه ادب

مبالغة في الاسباغ وان كان ضيقا بحيث لا يدخل الماء تحته بلا كلفة ففي ظاهر الرواية عن اصحابنا
الثلثة لا بد من تحريكه او نزعه ليحصل الاستيعاب وبلوغ الماء الى كل جزء من اليدين سقين هذا ما
ذكر في المحيط وقال قاضيخان ولو كان في اصبعه خاتم لا يحتاج الى تحريكه وان كان ضيقا ولم يحركه
روى الحسن عن ابي ح وابو سليمان عن ابي يوسف ومحمد انه يجوز وان لم يحركه وقال بعضهم في الضيق
لا بد من التحريك انتهى وقال في الخلاصة وفي مجموع النوازل تحريك الخاتم سنة ان كان واسعا وفرض
ان كان ضيقا بحيث لم يصل الماء تحته والنقب الذي في القرط على هذا انتهى اقول هذا ظاهر الرواية
عن ائمتنا الثلثة كما صرح به في المحيط فما ذكره المص ظاهر الرواية وهو المختار من الروايتين نص عليه في البحر
والبرهان قوله مسح ربع الراس مرة اقول في مقدار المفروض من مسح الراس روايات اصحها مسح الربع
مرة من اي جانب كان لاتفاق المتون عليها ونقل المتقدمين لها ولكونها احوط فرواية الناصية مقيدة
به ففي البدائع ان كانت الناصية لا تبلغ الربع لا يجوز المسح وذكر الاسبيجابي رواية مقدار الناصية ثم قال هذا
اذا كانت الناصية تبلغ ربع الراس واذا كانت لا تبلغ لا يجوز والتفصيل مذكور في البحر فليراجع وقوله مرة
احتراز عن قول الشافعي فان السنة عنده التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول ولنا ما اخرجه اصحاب
السنن عن علي رض ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل يده في الاناء فمسح براسه مرة واحدة وقياسنا على مسح الخف
والجبيرة والتيمم اتم من قياسه للمجانسة قال ابو داود احاديث عثمان الصحاح كلها تدل على مسح الراس
مرة فانهم ذكروا الوضوء ثلثا ثلثا وقالوا فيها مسح راسه ولم يذكروا عددا انتهى وفي الهداية والذي
يروى فيه من التثليث محمول على انه بماء واحد وهو مشروع على ما روى الحسن عن ابي ح انتهى وفي العناية ذكر الحسن
في المجرد عن ابي ح انه اذا مسح ثلثا بماء واحد كان مسنونا فان قيل قد صار البلل مستعملا بالمرة الاولى فكيف
يسن امراره ثانيا وثالثا اجيب بانه يأخذ حكم الاستعمال لاقامة فرض آخر لا لاقامة السنة لانها تبع للفرض
الا ترى ان الاستيعاب يسن بماء واحد انتهى قلت اخرج الطبراني عن علي رض في صفة الوضوء قال ومسح راسه
ثلثا بماء واحد قال قاضيخان في فتاواه لو فعل ذلك يعني التثليث في مسح الراس بالمياه المختلفة لا يكره ولكن
لا يكون سنة ولا ادبا انتهى وسيأتي تمامه في السنن ان شاء الله تعالى قوله او قدر ثلاث اصابع اليد اقول
قال في الظهيرية وعليها الفتوى وذكر في البدائع انها رواية الاصول وفي غاية البيان انها ظاهر الرواية وفي معراج
الدراية انها ظاهر المذهب واختاره عامة المحققين وصححها في التحفة وغيرها ومع ذلك فهي غير المنصورة
رواية لما تقدم ودراية لان قولهم وللاكثر حكم الكل في حيز المنع لان هذا من قبيل المقدر الشرعي وفيه تعتبر عين
ما قدر كذا في فتح القدير وعن صاحب النهاية والخلاصة هذه الرواية الى محمد ورواية الربع اليهما وفي
التبيين والحجة على محمد ما روينا اذ لو جاز اقل من ذلك لفعله النبي عليه السلام تعليما للجواز انتهى يعني حديث
عروة بن المغيرة بن شعبة عن ابيه المغيرة وهو ان النبي عليه السلام توضأ فمسح بناصيته اخرجه مسلم اعلم ان الثلث
في عبارة المص بدون التاء وفي نسخ الهداية المصححة بالتاء ولكل وجه لان الاصبع تذكر وتؤنث على ما صرح به
في الصحاح لكن قدم التأنيث على التذكير اشارة الى انه الغالب وعبر صاحب القاموس التذكير بصيغة تمريض قال
وقد يذكر اشارة الى قلته قوله بما مر بعد الى قوله او مبتلا اقول قوله بما مجدد ميتعلق بمسح وقوله
او باق بعد غسل عضو قال بعض الفضلاء فيه خلاف والصحيح ما ذكر ان البلل الذي على كفه غير مستعمل لانه لم يقم
به قربة لان الغسل يتأدى بالماء دون البلل فحصل المسح ببلة غير مستعملة بخلاف البلل الباقي بعد المسح لانه استعمل
لقيام القربة لان المسح يتأدى به وبخلاف البلل المأخوذ من العضو لانه جزء من الماء المستعمل الا ان الماء لا يظهر حكم
استعماله ما دام على العضو وبالاخذ يظهر حكمه انتهى قوله والصحيح احتراز به عن قول الحاكم الشهيد انما يجوز المسح
ببلل كفه ما لم يستعمل بناء على رواية الكرخي عن ابي ح وابي يوسف انه اذا مسح رأسه بفضل غسل ذراعيه لم يجز

يعقوب باشا

الا بماء

الا بماء جديد لانه قد تطهر به مرة وخطأه عامة المشايخ لما ذكره محمد في مسح الخف انه اذا توضأ ثم مسح
على الخف ببلة بقيت على كفه بعد الغسل جاز ولو مسح براسه ثم على خفه ببلة بقيت في يده لم يجز لكن المخطئين
مخطئون صرح به الفاضل ابن الهمام في شرح القدوري وفي ايضاح الاصلاح الصحيح ما قاله الحاكم قوله ولا يعاد
الى آخره اقول اعترض عليه بانه ينبغي ان يلزم الاعادة كماسح الخف اذا نزعه قال بعض الفضلاء ويمكن الجواب عنه
بان الخف مانع عن سراية الحدث فالرجل المستور لا حدث فيه حكما لان وظيفته انتقلت الى الخف ولذا لو لبسه
على حدث لا يجوز المسح عليه فبالبروز ينتقض بالحدث السابق لزوال الستر المانع وههنا قد اقيم الفرض في بدله
ولا مقتضى للانتقاض فكيف يعاد كذا في بعض الشروح انتهى قوله وسنته اقول لما فرغ المصنف
من فرائض الوضوء شرع في بيان سننه اشارة الى ان الوضوء لا واجب فيه لما ان ثبوت الحكم بقدر دليله والدليل المثبت
له هو ما كان ظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها قطعي الدلالة ولم يوجد في الوضوء
وهذا اولى مما قيل ان الوضوء احط رتبة من الصلوة لان الوضوء فرض لغيره والصلوة فرض لعينها فلو كان الوجوب
من مكمل الوضوء كما كان من مكمل الصلوة للزم التسوية بينهما واما نفس الوضوء فقد يكون فرضا وواجبا و
مندوبا كما في الخلاصة وهذا حكم على نفس الوضوء بانه واجب لا ان فيه واجبا قيل الظاهر ان قوله وسننه على صيغة
الافراد بقرينة اخويها من قوله فرض الوضوء ومستحبه وبقرينة قوله فيما بعد وسنة السواك وسنة غسل الفم
الى فان صيغة الجمع يأباها هذه التقديرات والمعطوفات الآتية فتدبر انتهى اقول وقع في بعض الكتب كالوقاية
بصيغة الجمع قال الشارح اثر الجمع ههنا والافراد في الفرض لان الفروض وان تعددت فهي متحدة حكما حيث لا يعتد
ببعضها عند فوات البعض الآخر واما السنن فكل منها مستقل حكما اذ كل واحدة فيها تعتد فضيلة وان لم توجد
الاخرى وقال بعض الفضلاء وهذا اولى مما ذكر في العناية وهو ان الفرض في الاصل مصدر فوحد ذلك واستغنى
عن الجمع بخلاف السنة كما لا يخفى انتهى قيل في استقامة هذا الكلام بحث فضلا عن اولويته فليتأمل ووقع في بعضها
كالنقاية وبعض نسخ الكنز والوقاية وسنته بصيغة الافراد فلا حاجة الى بيان الفرق قوله وهي مع تفاوت
انواعها ما يؤجر على فعله ويلام على تركه اقول السنة لغة السيرة والطريقة قال في الصحاح السنة السيرة
قال الهذلي فلا تجزعن من سنة انت سرتها فاول راض سنة من يسيرها وقال في النهاية السنة الطريقة وكذا
السنن وقال في القاموس السنة بالضم السيرة والطبيعة ومن الله حكمه وامره ونهيه الا ان تأتيهم سنة الاولين
اي معاينة العذاب انتهى فالسنة لغة الطريقة والسيرة حسنة كانت او سيئة بدليل قوله عم من سن سنة
حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة
اخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه والترمذي عن جرير بن عبد الله رض واختلفت عباراتهم من تفسيرها شرعا
قيل هي الطريقة المسلوكة في الدين قيل هذا التعريف غير مانع لصدقه على المستحب وقد اخذ مقابلا والفرض
والواجب قيل هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب قيل هذا التعريف ايضا غير مانع لشموله
المستحب والمندوب قيل ما ثبت بقوله عليه السلام او فعله وليس بواجب ولا مستحب اقول هذا التعريف وان
شمل السنة الثابتة بالقول والثابتة بالفعل لكن قيل انه غير مانع لشموله المباح قيل هذا بناء على ان الاصل في
الاشياء الاباحة فالتعريف بناء عليه غير ان الشرط في السنة المؤكدة المواظبة مع الترك احيانا وعدم ذكر هذا
الشرط لا يضر لان شأن الشروط ان لا تذكر في التعاريف قيل هو ما في فعله ثواب وفي تركه عتاب لا عقاب
وهذا التعريف موافق لتعريف المص وايده بعض المتأخرين بانه المناسب للمقام قيل انه تعريف بالحكم واجيب
بان الفقهاء يتسامحون في التعريف بالحكم لما ان الاحكام هي محط موقع انظارهم قيل الاولى ان يقال هي الطريقة
المسلوكة في الدين من غير لزوم على سبيل المواظبة قيل من غير لزوم احتراز عن الفرض والواجب وعلى سبيل المواظبة
احتراز عن النفل كذا قاله السراج الهندي والظاهر انه لا احتياج الى هذا القيد لدخوله في الطريقة فانها لا تسمى

يعقوب باشا
الفاضل الواني
يعقوب باشا
اخي چلبي
يعقوب باشا
الشيخ اكمل الدين
الشيخ زين
الشيخ تقي الدين
حافظ الدين النسفي
الشيخ عمر
الشيخ زين
قوام الدين الاتقاني
شرف الدين الرهاوي والسراج الهندي
الشيخ عمر والشيخ زين
الشيخ ابراهيم الحلبي

الشيخ كمال الدين وغيره

الشيخ زين

سعدي جلبي

الشيخ عمر

طريقة بدون المواظبة انتهى **اقول** ظاهر هذا التعريف مشعر بان المواظبة بدون الترك تفيد السنية لا الوجوب والامر
كذلك الا انه مخالف لما يجيء قيل هي ما واظب عليه النبي عليه السلام مع الترك احيانا قيل هذا التعريف منتقض بالفرض
فان القيام في الصلوة مثلا حصلت المواظبة عليه مع الترك احيانا لعذر المرض فلهذا زاد في التحرير ان يكون الترك احيانا
بلا عذر وكانه اتما تركه في فتح القدير لان الترك لعذر لا يعد تركا وظاهر هذا التعريف ان المواظبة بلا ترك اصلا
لا تفيد السنية بل الوجوب وهو مخالف لاستدلالهم على سنية الاعتكاف في العشر الاخير من رمضان بانه عليه السلام
واظب عليه حتى توفاه الله تعالى كما في الصحيحين **واشار** المحقق ابن الهمام في فتح القدير الى الجواب بان المواظبة
لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعل كانت دليل السنية والا تكون دليل الوجوب انتهى واوضحه بعض الفضلاء
بانه لما لم ينكر على التارك كان في حكم التارك اذ الترك كان لتعليم الجواز وعدم الانكار على التارك يفيد تعليم
الجواز فيكون المراد مع الترك احيانا حقيقة او حكما انتهى قيل ينبغي ان يقيد هذا بما اذا لم يكن ذلك الفعل المواظب
عليه مما اختص وجوبه به عليه السلام كصلوة الضحى اما اذا كان فان عدم الانكار على من لم يفعل لا يصح ان ينزل
منزلة الترك انتهى ومخالف ايضا لظاهر الهداية فانه في الاستدلال على سنية السواك قال لانه عليه السلام كان يواظب
عليه وفي الاستدلال على سنية المضمضة والاستنشاق قال لانه عليه السلام فعلهما على المواظبة فاطلق المواظبة
ولم يقيدها بالترك احيانا كما ترى والحاصل ان المفهوم من كلام بعض العلماء ان المواظبة المطلقة تفيد الوجوب
والمقيدة بالترك احيانا تفيد السنية والمفهوم من كلام بعضهم ان المطلقة ان اقترنت بالانكار تفيد الوجوب
والا تفيد السنية والمفهوم من كلام بعضهم ويرد عليك ما يؤيد هذا في باب صفة الصلوة ان شاء الله تعالى
قال بعض الفضلاء والذي ظهر لي ان السنة ما واظب عليه النبي عليه السلام لكن ان كانت لا مع الترك
فهي دليل الموكدة وان كانت مع الترك احيانا فهي دليل غير الموكدة وان اقترنت بالانكار على من لم
يفعل فهي دليل الوجوب فافهم هذا فان به يحصل التوفيق انتهى **اقول** التحقيق في هذا الباب
ان يقال ان السنة ما ثبت بقوله عليه السلام او فعله او فعل واحد من اصحابه ثم ان ما ثبت بقوله عليه السلام
ان لم يكن هناك مانع عن حمله على الوجوب او لم توجد قرينة صارفة عن ظاهره حمل على الوجوب والا
فعلى السنية كما سيجيء في محله ان شاء الله تعالى وما ثبت بفعله او فعل واحد من اصحابه ان كان مقيدا بالمواظبة
على سبيل العبادة وكان من خصايص تلك العبادة فهي سنة موكدة والا فغير موكدة والسنة عند الاطلاق قد تقع على
سنة رسول الله عليه السلام وغيره من الصحابة رضي الله عنهم بدليل قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
المهديين اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه في صحيحه عن العرباض رضي الله عنه كالتراويح فانها سنة موكدة
على الصحيح لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون وهذا اختيار فخر الاسلام وحافظ الدين النسفي وجمع من المتاخرين
وقال كثير من اصحابنا مطلقها طريقة النبي عليه السلام لا غير وانما تطلق على طريقة غيره مقيدة بسنة فلان كقولهم سنة
العمرين **والحاصل** انه لا نزاع في ان لفظ السنة يطلق على طريقة غير النبي عليه السلام وانما النزاع في اطلاق المراد من لفظ
السنة على ماذا يحمل والعمل في ذلك العرف الشرعي والله اعلم **فائدة** السنة تطلق تارة على ما يقابل الكتاب
والاجماع والقياس كما في كتب الاصول وتطلق تارة على ما يقابل الفرض والواجب والمستحب والنفل كما في كتب الفروع
اعلم ان اهل الاصول قاطبة قالوا ان السنة نوعان الاول سنة الهدى اي الدين وحكم هذه السنة ان تاركها
يستوجب اساءة وكراهة والاساءة دون الكراهة قال بعض الائمة الكراهة افحش من الاساءة وتفسر الاساءة
باللوم والعتاب **قال** بعض العلماء لانه لا يخلو اما ان تكون طريقة الرسول او الصحابة وكل واحد من الطريقين
امرنا باحيائهما ونهينا عن اماتتها الا ان يكون الترك بطريق التهاون والاستخفاف فحينئذ يكفر ويفسق بجحود انتهائها
الى صاحبها انتهى وقال الفقيه ابو الليث السنة ما يكون تاركها فاسقا وجاحدها مبتدعا ويوافق هذا ما في بعض
كتب الاصول وتركها ضلالة قال بعض الفضلاء لعل المراد به الاصرار على الترك والا يلزم ان تكون مرتبة السنة

قوام الدين الاتقاني

شرف الدين الرهاوي

فوق مرتبة الواجب انتهى وهي كصلوة العيدين والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والثاني السنن الزوائد
وهي ما يكون اخذها حسنا وحكم هذه السنة ان تاركها لا يستوجب اساءة ولا كراهة ولكن الاولى الاتباع
قال تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع
والسجود قيل المراد بتطويلهما ما زاد على القدر المسنون وهو مقدار ثلاث تسبيحات لا المفروض ومراد المصنف بالسنة
ههنا سنة الهدى بدليل التعريف الذي ذكره بالانواع الافراد لانها مختلفة بحسب التاكد والقوة لان بعضها اكد واقوى
من بعض كما قالوا في سنن الرواتب انها على مراتب اكدها ركعتا الفجر ثم الاربع قبل الظهر ثم الركعتان بعده ثم الركعتان بعد
المغرب ثم الركعتان بعد العشاء وقيل غير ذلك وقد استقصى الامام الزاهدي الكلام فيها في شرح مختصر القدوري ومن رامه
فليرجع والحاصل انها مقولة بالتشكيك كما قيل في الفرض وهو ثلاثة اقسام تشكيك بالاولوية وتشكيك بالتقدم
والتاخر وتشكيك بالقوة والضعف وما نحن فيه من القسم الثالث والله اعلم قوله ما يوجر على فعله اي يثاب عليه
ويجوز ان يكون من الاجر ومن الايجار والمعنى واحد قال في الصحاح الاجر الثواب يقال اجره الله ياجره وياجره
اجرا وكذلك اجره الله ايجارا انتهى وقال في النهاية اجره يوجره واجره ياجره اثابه واعطاه الاجر انتهى
والثواب جزاء الطاعة وكذلك المثوبة قال تعالى لمثوبة من عند الله خير كذا في الصحاح قوله ويلام على تركه
اي يعذل ويعنف على تركه قال في النهاية لامه يلومه لوما عذله وعنفه وتلاوموا لام بعضهم بعضا انتهى
وقال في الصحاح اللوم العذل تقول لامه على كذا لوما وملامة انتهى **قوله** والمستحب ما يوجر على فعله ولا يلام على
تركه **اقول** المستحب لغة الشيء المحبوب يقال استحبه اي احبه وهو لغة في حبه يقال احببته فهو محب وحببته بالكسر
فهو محبوب كذا في الصحاح وضده المكروه وعرفا قال بعض العلماء المستحب ما فعله النبي عليه السلام مرة وتركه اخرى
والمندوب ما فعله مرة او مرتين تعليما للجواز وقال بعضهم يرد عليه ما رغب فيه ولم يفعله وما جعله تعريفا
للمستحب جعله في المحيط تعريفا للمندوب قال واما عليه الاصوليون من عدم الفرق بين المستحب والمندوب ومن ثم
قال في التحرير وما لم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعد ما رغب فيه انتهى **اقول** ما جعله تعريفا
للمستحب جعله تقي الدين الشمني تعريفا للادب فلهذا قال بعض المشايخ المختار ان المستحب والمندوب والادب شيء واحد
والتعريف الذي ذكره المصنف للمستحب تعريف بالحكم ايضا وقد مر انه شايع عند الفقهاء **قوله** البدء بالنية **اقول**
قوله وسنته مبتدا والضمير المتصل به راجع الى الوضوء والبدء خبره وبالنية متعلق به والجملة الاسمية لا محل لها من الاعراب
لانها معطوفة على جملة فرض الوضوء غسل الوجه ويجوز ان يكون من قبيل عطف المفردات فسنته معطوف على
قوله فرض الوضوء والبدء معطوف على قوله غسل الوجه وفي هذا العطف سؤال وجواب من اراد الوقوف عليهما
فليرجع الى حواشي المطول للفاضل الفناري والبدء بالشيء الابتداء به تقول بدات بالشيء بدءا اي ابتدات
كذا في الصحاح والنية لغة عزم القلب على الشيء تقول نويت الشيء نية ونواة اذا عزمت عليه والعزم
ارادة الفعل والقطع عليه قال في الصحاح عزمت على كذا عزما وعزما بالضم وعزيمة وعزيما اذا اردت
فعله وقطعت عليه واصطلاحا كما في التلويح قصد الطاعة والتقرب الى الله في ايجاد الفعل قال الراغب
النية توجه القلب نحو العمل والشرع خصصها بالارادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء لوجه الله وامتثالا لامره
انتهى وفي معرفة حقيقة السنة وتحقيق الفرق بينها وبين العزم والارادة والقصد مؤلف جامع للشهاب
القرافي ومن طلب الوقوف عليه فله ان يرجع اليه فانه مشتمل على فوائد جمة ومقاصد مهمة والنية في الوضوء
عندنا سنة موكدة على الصحيح وليست بشرط لكونه مفتاحا للصلوة لقوله عليه السلام للاعرابي توضا كما امرك
الله به اخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه فاحاله على الاية وليس فيها ذكر النية واعاقبنا بكونه
مفتاحا للصلوة لانها شرط في كونه سببا للثواب على الصحيح لان الثواب منوط بالنية وقوله صلعم انما الاعمال
بالنيات لا يدل على فرضيتها في الوضوء لانه خبر الواحد ولا تثبت به الفرضية وقد ذكر في كتب الاصول ان الغسل

وما جعله تعريفا للمندوب جعله في التحفة والبدايع تعريفا للادب صح

والمسح في آية الوضوء خاصا والخاص لا يحتمل البيان فاشتراط النية في الوضوء زيادة على النص بخبر الواحد
وهو لا يجوز عندنا وايضا هذا الحديث متروك الظاهر فإنه يخطر تشبيه لانه يحتمل ان يكون معناه صحة الاعمال
او كمالها او ثوابها او حكمها بالنيات فصار مشترك الدلالة فيكون مفهومه ظني الدلالة وبمثله لا يثبت الوجوب
فضلا عن الفرضية على ان اشتراط النية انما هو في العبادة المقصودة والوضوء نفسه ليس بعبادة مقصودة
بل هو شرط للعبادة المقصودة حتى لو كرر في مجلس واحد لا يكون مستحبا بل يكون مكروها لما فيه من الاسراف
قال في الخلاصة لو انكر الوضوء هل يكفر ينظر ان انكر الوضوء للصلوة يكفر وان انكر الوضوء لغير الصلوة لا يكفر
بناء على ان الوضوء ليس بعبادة عندنا انتهى **فان قلت** ان مقتضى خبر الواحد الوجوب فلم قلتم انها
سنة ولم تقولوا انها واجبة **قلت** لامرين احدهما ان عدم تعليمها للاعرابي صرف عنه اذ لا يجوز في التعليم
ترك شيء من الواجبات فلو كانت النية واجبة لذكرها للحاجة الى بيانها بخلاف السنن وثانيهما ان تطرق
الاحتمال اليه صيره ظني الدلالة وبمثله لا يثبت الوجوب كما مر قال صاحب الضياء الاصح ان النية سنة
لمواظبة النبي عم **قال بعض الفضلاء** مواظبة النبي عليه السلام على النية عند الوضوء لم ار لها شاهدا
نقليا لا من قوله عليه السلام عن نفسه ولا من قول اصحابه عنه انتهى **فان قلت** ان صاحب الهداية استدل
بالحديث المذكور على كون النية شرطا في الصلوة **قلت** تأتي الجواب عنه في محله ان شاء الله تعالى **قوله**
اي قصد القلب بالوضوء او برفع الحدث او بامتثال الامر في ابتداء الوضوء **اقول** يعني ان النية شرعا قصد
القلب في ابتداء الوضوء بواحد مما ذكر فقوله في ابتداء الوضوء يتعلق بالقصد قيد امتثال الامر لا يتأتى في
قبل دخول الوقت اذ ليس مامورا به وانما يتأتى في الوقت لان اخر الآن يقال ان الوضوء لا يكون نفلا لانه
شرط الصلوة وشرطها فرض ولا يخفى ما فيه وانما قال البدء بالنية ولم يقل النية كما قال غيره اشارة الى
ان محلها ابتداء الوضوء فيقرنها باول سننه ويستديمها الى غسل الوجه الذي هو اول اركانه هذا هو الظاهر
لانها تقدم بدونها فلا ثواب فيه فينبغي تقديمها ليحصل الثواب والايماء الى ان النية لما كانت قصد القلب
بالمذكور في ابتداء الوضوء كان الاليق بها التصريح لتعدد السنن الا ان يقال ان البداية لمراعاة المناسبة بين الموضع
والطبع واختلفوا في التلفظ بها والمختار انه مستحب لما فيه من استحضار القلب لاجتماع العزيمة **قوله**
والبدء بالتسمية **اقول** التسمية سنة في ابتداء الوضوء مطلقا سواء كان عن نوم او غيره ولفظها
المنقول عن السلف كما في النهاية بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام وعن الوبري يتعوذ ويبسمل
وذكر الزاهدي انه ان جمع بين ما تقدم والبسملة فحسن ونقل صاحب القنية عن المحيط انه لو قال في ابتداء
الوضوء لا اله الا الله او الحمد لله او اشهد ان لا اله الا الله صار مقيما للسنة التسمية انتهى فعلى هذا
يكون المراد بالتسمية هنا ذكر اسم الله تعالى لكن الجلالة والمتبادر فان المتبادر منها لفظ بسم الله الرحمن الرحيم وقد قيل
انه الافضل وانما قال البدء بالتسمية ولم يقل التسمية اشارة الى ان السنة الابتداء بها حتى لو نسي التسمية
في ابتدائه ثم ذكرها في خلاله فسمى لا يكون مقيما للسنة بخلاف الاكل ونحوه قال في التبيين والفرق ان الوضوء كله شيء
واحد لا يتجزى فتشترط عند ابتدائه وقد فات وكل لقمة من الاكل فعل مبتدأ فلم يفت انتهى قال بعض الفضلاء
هو يستلزم في الاكل تحصيل السنة في الباقي لا استدراك ما فات انتهى وقال بعضهم والاولى انه استدراك لما فات
بالحديث وهو قوله عليه السلام اذا اكل احدكم فنسي ان يذكر اسم الله على طعامه فليقل بسم الله اوله واخره رواه ابو
داود والترمذي ولا يتخلف في الوضوء انتهى وقال بعضهم ظاهر ما قررنا انه اذا نسي التسمية في ابتداء الوضوء فالاتيان بها
بعده سواء لكن في السراج الوهاج فان نسي التسمية في اول الطهارة اتى بها متى ذكرها قبل الفراغ حتى لا يخلو
الوضوء منها انتهى اقول وكذا قال في الجوهرة وقال بعضهم قالوا انها عند غسل كل عضو مندوبة انتهى
والدليل على سنية التسمية قوله عليه السلام لا صلوة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه

الشيخ قاسم

الشيخ كمال الدين
الشيخ ابراهيم الحلبي
الشيخ زين
الشيخ عمر
ابراهيم الحلبي

اخرجه

اخرجه احمد وابو داود والطبراني وابن ماجة والحاكم عن ابي هريرة وضعف بالانقطاع **واجيب** بانه غير
ضار عندنا بعد ثقة الرواة كالمرسل واخرجه ابن ماجة والحاكم من طريق كثير بن زيد عن ابي سعيد رض
واسند الحاكم الى الاثرم قال سألت احمد عن التسمية في الوضوء فقال احسن ما فيها حديث كثير بن زيد
ثم المراد بالنفي في هذا الحديث نفي الفضيلة والكمال لا نفي الصحة والجواز لما روى اصحاب السنن الاربعة
من حديث رفاعة بن رافع في قصة المسيء صلوته اذا قمت فتوضأ كما امرك الله الحديث وليس في الوضوء الذي
امر الله به التسمية ولانا لو حملناه على نفي الجواز لادى الى الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهي نسخ
عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز عندنا كما مر وهذا لان الله تعالى امر بالوضوء وهو غسل ومسح
وما شرط التسمية فلو شرطناها بالخبر الواحد لنسخنا النص به كذا في الكافي **والكلام في التسمية**
تقع في ثلثة مواضع في كيفيتها وصفتها ووقتها اما كيفيتها فقد مر ذكرها واما صفتها فقد
اختار الطحاوي والقدوري من المتقدمين وصاحب الكافي من المتأخرين انها سنة قال صاحب الهداية
الاصح انها مستحبة وقال في التبيين والصحيح انها مستحبة لانها ليست من خصائص الوضوء انتهى وذهب
بعضهم الى انها واجبة مستدلا بالحديث المذكور لانه وان كان ضعيفا الا ان له طرقا كثيرة يرتقي بها
الى درجة الحسن **واجيب** بانه يؤول واسلمها عن الرد ان عدم تعليم النبي عم اياها للاعرابي صرف
عن مقتضاه اذ لو كان واجبا لما جاز تركه كما مر فقلنا بانها سنة وهو ارجح الاقوال ولهذا اختاره
اصحاب المتون **واما وقتها** فقد قيل يسمي قبل الاستنجاء فقط لانه من سنن الوضوء فيسمي قبله ليقع
جميع افعال الوضوء او سننها بالتسمية لكن قبل كشف العورة وقبل الوضوء الى موضع النجاسة فان كشف
عورته قبل التسمية يسمي بقلبه ولا يحرك بها لسانه وقيل يسمي بعد الاستنجاء فقط لان قبله حال كشف
العورة غير مستحب وقيل يسمي قبله وبعده احتياطا فان الجمع احتياطا هو الصحيح **قوله** والبدء بغسل
اليدين الى الرسغين **اقول** في غسل اليدين الى الرسغين ابتداء ثلثة اقوال الاول انه فرض وتقديمه سنة
واختاره جمع من العلماء واليه يشير قول محمد في الاصل والثاني انه سنة تنوب عن الفرض كالفاتحة فانها
واجبة تنوب عن الفرض واختاره جمع من العلماء منهم المص فعلى هذين القولين لا يجب غسلهما ثانيا
والثالث انه سنة لا تنوب عن الفرض فعلى هذا القول واختاره السرخسي وقال الاصح عندي انه سنة لا تنوب
عن الفرض فعلى هذا القول يجب غسلهما ثانيا واستشكله في الذخيرة بان المقصود هو التطهير فباي طريق حصل حصل
المقصود وقال بعض الفضلاء وظاهر كلام المشايخ ان المذهب هو الاول انتهى واختلف في ان غسلهما
قبل الاستنجاء او بعده فقيل انه سنة قبله فقط وقيل بعده فقط وقيل قبله وبعده وصححه قاضيخان في فتاويه
وفي الذخائر الاشرفية ان السنة غسل الذراعين ان يغسل يديه ثلثا ايضا انتهى ولا خفاء ان الابتداء كما
يطلق على الحقيقي يطلق على الاضافي ايضا وهما سنتان لا سنة واحدة والدليل على سنية غسل اليدين قبل
الاستنجاء ما اخرجه مسلم عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه
فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده واخرجه البخاري بلفظ اذا
استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها في الاناء فان احدكم لا يدري اين باتت يده ذكره
بلفظ الامر بالغسل ولم يذكر العدد واخرجه البزار عن ابي هريرة بلفظ فلا يغمسن يده في طهوره بالنون
نون التاكيد واخرجه ابن ماجة عن جابر رض بلفظ اذا قام احدكم من النوم فاراد ان يتوضأ فلا يدخل يده
في وضوئه حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده ولا على ما وضعها ودليل سنية غسل اليدين
بعد الاستنجاء ان جميع من حكى وضوء النبي عليه السلام قدم غسل اليدين وجميع من حكى وضوء رسول الله
عليه السلام اثنان وعشرون نفرا كذا في فتح القدير واختلف في قيد الاستيقاظ الواقع في الحديث قال

الشيخ زين

قال الاكثرون انه اتفاقي وسن للمبتدى ان يبتدى بغسل يديه الى رسغيه ثلثا سواء كان مستيقظا
من نوم اولا واختاره المصنف الا انه لم يقل ثلثا لان الغسل الكامل ينصرف اليه قال في العناية خص المصنف
يعني صاحب الهداية غسلهما بالمستيقظ تبركا بلفظ الحديث والسنة تشمل المستيقظ وغيره وعليه
الاكثرون انتهى وقال الاقلون انه شرط لان احتمال نجس اليد كان للمستيقظ اذ من عادتهم انهم كانوا ينامون
بلا استنجاء حتى لو نام مستنجيا بالماء لا يسن غسلهما وقال بعضهم يحتمل ان يكون اتفاقيا وان يكون شرطا **قوله**
لانه من مقدمات الوضوء **اقول** الضمير في لانه يرجع الى الاستنجاء يعني انما كان البدء بالتسمية قبل الاستنجاء سنة
لانه من مقدمات الوضوء من حيث هو طهارة فالتحقيق فيسن ان يبدء بها قال بعض الفضلاء قوله
لانه من مقدمات الوضوء غير مسلم لان هذا من تطهير البدن وهو شرط مستقل للصلوة كالوضوء **اقول** فيه بحث
اما اولا فلان كونه شرطا مستقلا لا ينافي كونه مقدمة له عادة واما ثانيا فلان كثيرا من العلماء ذكروا
الاستنجاء في سنن الوضوء وعدوه منها قال في العناية قيل لم يذكر محمد الاستنجاء عند ذكر سنن الوضوء و
ان كان من اقوى سننه لانه اراد بهذا الوضوء الوضوء عن النوم لا عن البول والغائط والاستنجاء لهذا الوضوء
ليس بسنة وانما قلنا ذلك لان الله تعالى بدء بالوضوء عن النوم وهذا جاء عن بعض الصحابة انه كان يقرء
يا ايها الذين امنوا اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة وقيل انما ذكره ههنا لان الاستنجاء ازالة النجاسة
العينية فذكره ههنا انسب انتهى يعني انه ههنا سؤالا وهو ان الاستنجاء لما كان من سنن الوضوء بل
من اقوى سننه كان المناسب ان يذكر في اثناء ذكر سنن الوضوء فما بال صاحب الهداية ومن حذا حذوه
ذكروه في باب الانجاس والجواب ان الاستنجاء ازالة النجاسة الحقيقية وسائر السنن مشروعة لاكمال الازالة
النجاسة الحكمية فذكره عند ذكر ازالة النجاسة الحقيقية اولى وانسب من ذكره عند ذكر ازالة النجاسة
الحكمية وبعضهم لم يعتبر لهذه المناسبة وذكروه في اثناء ذكر سنن الوضوء على ان قوله لان هذا
من تطهير البدن وهو شرط مستقل للصلوة كالوضوء ليس على اطلاقه بل مقيد بما جاوز قدر الدرهم ولذا
قسموا الاستنجاء الى الفرض والواجب والسنة والمستحب والمكروه وسيرد عليك تفصيله في محله ان شاء الله تعالى
اعلم ان الابتداء بغسل اليدين فرض عند تحقق النجاسة فيهما وسنة مؤكدة عند توهمها كما اذا نام
لا عن استنجاء بالماء او لم يكن مستيقظا من نوم وانما لم يقل والمستحب انه سنة غير مؤكدة عند عدم توهمها كما
اذا نام مستنجيا بالماء او لم يكن مستيقظا من نوم وانما لم يقل قبل ادخالهما الاناء كما قال في الهداية لئلا يتوهم
اختصاص السنية بوقت الحاجة الى ادخالهما الاناء بناء على ان مفاهيم الروايات والكتب معتبرة اتفاقا والخلاف
انما هو في مفاهيم النصوص والدلائل **تنبيه** البداءة بكل من النية والتسمية وغسل اليدين تقع حقيقة
لا اضافة لان البداءة الاولى تقع بالقصد والثانية بالقول والثالثة بالفعل والاشارة الى هذا المعنى
اعاد حرف الجر في كل منها الا ان مراعاة استحباب التلفظ بالنية يفوت البدء بالتسمية حقيقة فيكون اضافيا
قوله وسنة ايضا السواك **اقول** اختلفوا في وقت السواك فذهب بعض العلماء الى انه قبل الوضوء وذهب
اكثرهم الى انه عند المضمضة قال بعض الفضلاء هذا اولى واختاره المصنف ولهذا لم يقيده بالابتداء كما قيد
النية والتسمية وغسل اليدين به **قوله** وهي يجيء بمعنى الشجرة التي يستاك بها وبمعنى المصدر **اقول**
قال في النهاية السواك بالكسر والمسواك ما تدلك به الاسنان من العيدان انتهى وقال في الصحاح السواك المسواك
وقال في القاموس ساك الشيء دلكه وفمه بالعود سوكا كتسوك واستاك ويستوك ولا يذكر العود والفم
معهما والعود مسواك وسواك بكسرهما ويذكر والجمع ككتب انتهى **اقول** قوله ويذكر يشير الى رجحية التانيث
لكن نسب الازهري القول بالتانيث الى الغلط كما سيجيء وقال في لغة المقنع السواك اسم للعود الذي يتسوك به وكذلك
المسواك بكسر الميم انتهى وقال في المحكم ان السواك يذكر ويؤنث وجمعه سوك مثل كتاب وكتب وذكر انه يقال

فجمعه

علي زاده

الشيخ زين

في جمعه سؤك بالهمز انتهى فقد نص هؤلاء الفحول على ان السواك اسم للعود الذي يستاك به ولم يتعرضوا لمجيئه بمعنى
المصدر ولهذا قال كثير من العلماء التقدير استعمال السواك بحذف المضاف لامن الالباس لكن قال بعض الفضلاء
ذكر ابن فارس في كتابه المسمى بمقاييس اللغة ان السواك يأتي بمعنى المصدر ايضا وبه اخذ المص **وقال** الشيخ اكمل
الدين العراقي نكت الشيرين يطلق على الفعل وعلى العود الذي يستاك به وهو مذكر على الصحيح وحكى صاحب
المحكم التانيث ايضا وغلط الازهري القول بالتانيث انتهى كلامه **وقال** الحافظ ابن حجر في فتح الباري السواك
بكسر السين على الافصح ويطلق على الالة وعلى الفعل وهو المراد ههنا انتهى **وقال** الفاضل الكرخي السواك
بالكسر على الصحيح وقد يطلق على الفعل وعلى العود الذي يتسوك به انتهى فقد نص هؤلاء الاجلاء على
مجيء السواك بمعنى المصدر وكفى بهم قدوة واستدل صاحب الهداية على سنية السواك بانه عليه السلام
كان يواظب عليه واعترض عليه بوجهين الاول ان المواظبة بدون الترك تفيد الوجوب لا السنية والثاني
ان المواظبة عليه عند الوضوء لم تثبت واجيب عن الاول بان المختار على ما في التلويح وغيره انها لا تفيد لكنها
انها تفيده لكنه مقيد بعدم المعارض وقد وجد ههنا وهو قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم عند كل
صلوة بوضوء ومع كل وضوء بسواك اخرجه الامام احمد والنسائي عن ابي هريرة ولو كان واجبا لامرهم به
شق عليهم او لم يشق **وقال** بعض العلماء مراده المواظبة مع الترك والدليل على الترك حديث الاعرابي انتهى
يعني ان المواظبة بدون الترك تفيد الوجوب ومع الترك تفيد السنية ومراد صاحب الهداية المواظبة مع الترك لان
عدم تعليمه الاعرابي بمنزلة الترك كما مر فافادت السنية لكن التحقيق في هذا الباب ان المواظبة انما تفيد السنية
بشرطين احدهما ان تكون على وجه العبادة وثانيهما ان يكون الامر المواظب عليه من خصايص تلك العبادة كما مر
هنا ليس كذلك **وقال** بعض الفضلاء ولم ار عن الاعتراض الثاني جوابا ومن ثم قال الفاضل الزيلعي انه مستحب لانه
ليس من خصايص الوضوء انتهى **وقال** بعض المحققين لم يرد حديث يصرح بمواظبته عليه السلام على السواك عند
الوضوء فالحق انه من مستحبات الوضوء انتهى **اقول** قد تطلق السنة على المستحب فلا محذور على انما ذكروه انما
يتم لو جعلناه سنة مؤكدة كما في السراج اما اذا جعلناه سنة مطلقة فلا يرد شيء قال بعض الفضلاء المنقول
عن ابي حنيفة رح على ما ذكره صاحب المفيد ان السواك من سنن الدين فيستوي فيه كل الاحوال انتهى فحينئذ كان السواك
سنة في جميع الاحوال ويكون سنة في حال الوضوء ايضا لانه من جملة الاحوال التي يسن فيها السواك و
لهذا عده اصحاب المتون من سنن الوضوء والحاصل ان النبي عليه السلام كان يواظب على السواك في جميع الاحوال
اخرج البخاري ومسلم عن حذيفة قال ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك
اي يدلك اسنانه وينقيها به واخرج مسلم وابو داود عن عايشة ان النبي عليه السلام كان لا يستيقظ
من ليل ولا نهار الا تسوك قبل ان يتوضا واخرج الامام احمد والطيالسي وابو يعلى عن ابن عمر قال كان
النبي صلى الله عليه وسلم لا ينام الا والسواك عنده فاذا استيقظ بدء بالسواك واخرج الطبراني عن زيد بن خالد
قال ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من بيته لشيء من الصلوات حتى يستاك **قال** العلماء يستحب
السواك في مواضع اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلوة وعند الوضوء واول
ما يدخل البيت وعند اجتماع الناس وعند قراءة القران كذا في فتح القدير وغيره وقال بعض الفضلاء لكن قولهم
يستحب عند القيام الى الصلوة ينافي ما نقلوه من انه عندنا للوضوء لا للصلوة خلافا للشافعي وعلله
السراج الهندي في شرح الهداية بانه اذا استاك للصلوة ربما يخرج دم وهو نجس بالاجماع وان لم يكن
ناقضا عند الشافعي وقالوا فائدة الخلاف تظهر فيمن صلى بوضوء واحد صلوات تكفيه السواك للوضوء
عندنا وعند الشافعي يستاك لكل صلوة انتهى وقال بعضهم يمكن ان يجاب عنه بما نقله السراج الهندي
بعد ذلك حيث قال اما اذا نسي السواك للظهر ثم ذكره بعد ذلك فانه يستحب له ان يستاك حتى يدرك فضيلة

يعقوب باشا
السعود والشيخ زين

الشيخ اكمل الدين

الشيخ عمر

والشيخ كمال الدين

الفاضل العيني

المفيد

الشيخ زين

الشيخ عمر

ويكون صلاة بسواك اجماعا انتهى قوله بيناه اقول قال بعض الفضلاء هذا بيان كيفية
السواك الخارج عن معنى السنية بقرينة قوله فيما سيأتي ويستحب التيامن انتهى وفيه بحث لان التيامن
على ما سيأتي الشروع من الجانب الايمن فالمستحب البداءة بالجانب الايمن من الفم في الاستياك لا الاستياك باليد
اليمنى لانه يحتاج الى نقل ولم يوجد والتحقيق في هذا الباب على ما حققه بعض العلماء ان السواك ان كان من باب
التطهير والتطييب يستحب ان يكون باليمنى واختاره المص وان كان من باب القاء القاذورات استحب ان يكون باليسرى
لحديث عائشة رضها كانت يد رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمنى لطهوره وطعامه وكانت يده اليسرى لخلائه
وما كان من اذى رواه ابو داود باسناد صحيح وقد ذهب بعضهم الى انه يستحب الاستياك باليمنى ومنهم المص مستدلا
بحديث عائشة ان النبي عليه السلام كان يحب التيامن في كل شيء حتى في طهوره وتنعله وترجله وشأنه كله وورد
في بعض طرقه وكان يحب التيمن في ترجله وتنعله وطهوره وسواكه ورد بانه ليس فيه دلالة على ما ذهب اليه
فان المراد منه البداءة بالشق الايمن في الترجل والبداءة بالرجل اليمنى في لبس النعل والبداءة بالاعضاء اليمنى في
التطهر والبداءة بالجانب الايمن من الفم في الاستياك واما كونه يفعل ذلك بيمينه فيحتاج الى نقل ولم يوجد
والظاهر انه من باب ازالة الاذى كالامتخاط ونحوه فيكون باليسرى وقد صرح بذلك ابو العباس القرطبي من المالكية
ووقع عن مالك انه قال لا يتسوك في المجالس لانه من باب ازالة القذر قوله لان المنقول المتوارث اقول
دعوى النقل يحتاج الى النقل وقد مر انه لم يوجد غاية ما يقال ان السواك ان كان من باب التطهير والتطييب
فالمستحب ان يفعل باليمنى كالمضمضة والاستنشاق وان كان من باب ازالة الاذى فالمستحب ان يفعل باليسرى كالامتخاط
ونحوه والظاهر الثاني كما تقدم والله اعلم قوله من الجانب الايمن او الايسر اقول المستحب ان يبدأ من الجانب
الايمن كما مر قوله طولا او عرضا اقول ذهب اكثر العلماء الى انه يستاك عرضا لا طولا وهو الوارد عن النبي
عليه السلام قولا وفعلا اخرج ابو نعيم عن عائشة رضها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك عرضا
ولا يستاك طولا اسناده ضعيف لكن له طرق عديدة فيتقوى بكثرة الطرق واخرج ابو داود في مراسيله
عن عطاء بن ابي رباح قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا شربتم فاشربوا مصا واذا استكتم فاستاكوا
عرضا قوله وعند الضرورة يعالج بالاصبع اقول قال في الهداية وعند فقده يعالج بالاصبع لانه عليه السلام
فعل كذلك انتهى قال الحافظ ابن حجر لم اجده من فعله وانما جاء من قوله فاخرج البيهقي عن انس يجزئ
من السواك الاصابع وذكره من طرق وضعفها وقد صحح الضياء بعض طرقه انتهى وانما قال المص عند الضرورة
ولم يقل وعند فقده كما قال صاحب الهداية ليشمل فقد السواك وغيره كفقد الاسنان وكفقد القدرة على
استعماله اخرج الطبراني في الاوسط عن عائشة قالت قلت يا رسول الله الرجل يذهب فوه يستاك قال نعم
قلت كيف يصنع قال يدخل اصبعه في فيه قال الحلبي في شرح منية المصلي قوله يذهب فوه اي اسنانه او لحمها انتهى
وفي الخلاصة انه لم يكن له سواك لم يفعل باصبعه ولا فعل لا ينال ثواب السواك قال في الكافي ولا تقوم الاصبع
مقام الخشبة حال وجودها فان لم توجد تقوم لانه عليه السلام فعل كذلك انتهى اقول تبع صاحب الهداية في
نسبة هذا الفعل الى النبي عم وقال الحافظ ابن حجر احاديث الهداية لم اجده من فعله وانما جاء من قوله كما مر
وقال الشيخ قاسم بن قطلوبغا في تخريج احاديث الاختيار قال المخرجون لم نعرفه من فعله انتهى فائدة
المعالجة المزاولة قال في الصحاح عالجت الشيء معالجة وعلاجا اذا زاولته انتهى والاصبع مثلثة الهمزة
ومع كل حركة تثليث الباء والعاشر اصبوع بالضم وقد تذكر والجمع اصابع واصابيع كذا في القاموس قوله
وسنتان ايضا غسل الفم اي ايصال الماء الى جميعه والانف اي ايصال الماء الى المارن بمياه جديدة خلافا
للشافعي اقول تبع صاحب الكنز في التعبير عن المضمضة والاستنشاق بالغسل وفسر غسل الفم بايصال الماء
الى جميعه وغسل الانف بايصال الماء الى المارن وهو ما لان من الانف اشارة الى سبب العدول عنهما

اليه فكانه يقول انما عدلت عن المضمضة الى غسل الفم وعن الاستنشاق الى غسل الانف لان الغسل يشعر
بالاستيعاب فكان اختياره اولى قال العلامة الزيلعي في شرح الكنز عدل المص عن المضمضة والاستنشاق
الى الغسل اما للاختصار او لان الغسل يشعر بالاستيعاب فكان اولى وهذا لان السنة فيهما المبالغة لقوله
عليه السلام بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون صائما والغسل ادل على ذلك انتهى اقول هذا ظاهر
في ان الغسل يفيد سنية المبالغة ايضا ويؤيده ان صاحب الكنز لم يذكر المبالغة في سنن الوضوء فعلى هذا يكون
ذكر المبالغة بعد ذكر الغسل كما فعله المص تكرارا وفيه نظر اما اولا فلانا نمنع ان الغسل يشعر به ايضا لان
المضمضة في الاصطلاح استيعاب الماء جميع الفم والاستنشاق فيه وصول الماء الى المارن فان قلت فعلى هذا
ما الفائدة في العدول عنهما اليه قلت قيل فائدته التنبيه على حدهما وما قيل انما ذلك للاختصار فليس بشيء
واما ثانيا فلان المبالغة المطلوبة ليست نفس الاستيعاب كيف وهو داخل في حد المضمضة والاستنشاق اصطلاحا
كما علمت مما ذكرنا بل هي في المضمضة ان يصل الماء الى الحلق وفي الاستنشاق ان يجاوز المارن كذا في الخلاصة
واختاره المص واما ثالثا فلان المبالغة سنة اخرى ولا يخفى ان التعبير عنها وعن اصلها بعبارة واحدة يوهم
انهما سنة واحدة وليس كذلك وقد عدهما صاحب التحفة اي جعلهما سنة على حدة من السنن الستة عشر التي في
خلال الوضوء حيث قال احدها المضمضة والثانية الاستنشاق ثم قال والخامسة ان يبالغ فيهما الا في حال
الصوم لما روي عن النبي عليه السلام انه قال للقيط بن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون
صائما انتهى اقول الحديث المذكور اخرجه اصحاب السنن الاربعة وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم
بلفظ وبالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائما وقسنا المضمضة عليه وقال تقي الدين الشمني في شرح النقاية
ورواه ابن القطان في الوهم والايهام بسند صحيح وبالغ في المضمضة والاستنشاق انتهى فعلى هذه الرواية لا
يحتاج الى القول بالقياس وقال بعض الفضلاء التعبير بالمضمضة والاستنشاق اولى من التعبير بالغسل لما في
المضمضة من معنى زائد على مجرد الغسل وهو ادارة الماء في الفم وفي الاستنشاق من جذبه بريح الانف لتحصل
المبالغة التي هي سنة فيهما لغير الصائم ثم لحديث بالغ الا ان تكون صائما وذلك بالغرغرة والاستنثار انتهى
اقول الغرغرة ادارة الماء في الحلق والاستنثار اخراج الماء من الانف بعد الاستنشاق وفيه بحث من وجوه
الاول ان ما ذكره من الفرق انما هو بالنظر الى المعنى اللغوي واما بالنظر الى المعنى الاصطلاحي فلا فرق كما حققناه
سابقا والثاني ان قوله لتحصل المبالغة يشعر بان المبالغة تحصل بنفس المضمضة والاستنشاق فعلى هذا لا تكون
المبالغة سنة مستقلة مع انهم عدوها سنة على حدة وفي لفظ الحديث ايماء الى ذلك لا يخفى على من له فهم سليم من
قوله وبالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون صائما ان المبالغة قدر زائد عليهما والثالث ان فعل الاخير ذلك
بالغرغرة والاستنثار وان اختاره صاحب الكافي لكنه يخالف الحديث لان مفهوم قوله الا ان تكون صائما ان ترك
المبالغة فيهما في حال كونه صائما لان في المبالغة حال الصوم احتمال انتقاضه ولا يخفى ان الاستنثار هذا لا احتمال
والعجب ان هذا مع ظهوره كيف خفي على مثل هذا الفاضل والعجب ان بعض الفضلاء نقل هذا الكلام في شرح نظم الكنز
وسكت عنه ولم يعقبه بشيء وقال بعضهم في حواشي هذا الكتاب لم يقل المضمضة تنبيها على ان المقصود الا صلي
التطهير ويؤيده ما قيل انه اذا شرب الجنب الماء لا على وجه السنة يحصل له فرض المضمضة قلت وكذا اذا انغمس
في الماء ودخل الماء في انفه او ادخله فيه بيده من غير ان يجذبه بريح انفه يحصل له فرض الاستنشاق قال ولكن المذكور
في حكاية وضوء رسول الله عليه السلام المضمضة والاستنشاق ففي التصريح بهما التبرك بالرواية المأثورة والعمل
بالكيفية المنقولة انتهى اقول هذا الكلام في غاية الحسن وقال بعض المحققين المضمضة ليست غسل الفم وكذا
الاستنشاق ليس غسل الانف بل هي عبارة عن ادارة الماء في الفم وهو عبارة عن جذب الماء بالنفس نص على ذلك
في فصل الجنائز من غاية البيان فمن بدلهما بغسل الفم والانف لم يصب انتهى اقول قوله لم يصب ليس ما ينبغي لان فيه

الفاضل الجلبي

الشيخ علي المقدسي

الفاضل الوالي

ابن كمال باشا

تخطئة جمع من العلماء كصاحب الكنز والنقاية والمصنف بكلام واحد من العلماء على ان ما قاله بمعزل عن
التحقيق فالخطأ في مقالة لابن الخالة وذلك لان المضمضة وان كانت في اللغة عبارة عن ادارة
الماء في الفم لا انها ليست بشرط لحصول المضمضة في العرف والاستنشاق وان كان في اللغة عبارة عن
جذب الماء بالنفس لكنه ليس بشرط لحصول الاستنشاق في العرف بل المقصود من المضمضة والاستنشاق تطهير
الفم والانف كما مر ولا شك ان الغسل مع اخصريته يفيد ذلك على انه ورد في الصحيح التعبير عن المضمضة
بغسل الفم وعن الاستنشاق بجعل الماء في الانف فعلم ان التعبير بالمضمضة والاستنشاق ليس امرا لازما لكن لا ننكر
اولوية اختيارهما لما انه ورد في غالب الاحاديث التعبير بهما فالخطأ شيء وترك الاولى شيء والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب اعلم انه ورد في بعض الاحاديث الصحيحة ان النبي عليه السلام تمضمض واستنشق واستنثر
وفي بعضها تمضمض واستنثر قالوا لم يذكر هٰهنا الاستنشاق لان ذكر الاستنثار دليل عليه لان
الاستنثار يستلزم الاستنشاق بلا عكس والبخاري عقد لها بابا فقال باب الاستنثار واخرج الائمة
الستة خلا ابن ماجه عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام قال اذا توضأ احدكم فليجعل في انفه ماء ثم لينثر
والامر للندب والاستحباب عند الجمهور لا للوجوب فان قلت مقتضى هذا الفعل والقول ان يكون
الاستنثار في الوضوء سنة مع انهم لم يذكروه في السنن ولا في المستحبات قلت يمكن الجواب عنه بما قاله
بعض العلماء من ان مشروعية الاستنشاق لا تحصل بايصال الماء الى اعلى الانف بل بالاستنثار عقيبه لانه
فائدة الاستنشاق وحينئذ كان الاستنثار فائدة الاستنشاق صار الاستنشاق مستلزما للاستنثار و
لاستلزامه له لم يذكروه واشترط بعضهم المج من الفم في حصول المضمضة لكن الصحيح عندنا انه ليس بشرط
قال في الجوهرة ولو تمضمض وابتلع الماء ولم يمجه اجزاه والافضل ان يلقيه لانه مستعمل انتهى قوله بمياه جديدة
اقول قوله بمياه جديدة يتعلق بغسل الفم والانف يعني يغسل فمه ثلاث مرات ويأخذ لكل مرة ماء جديدا ويغسل
انفه كذلك فنفس المضمضة والاستنشاق سنة وتثليث كل منهما بمياه جديدة سنة اخرى قال في السراج فلو تمضمض
ثلاثا من غرفة واحدة لم يصر آتيا بالسنة وقال الصيرفي يصير آتيا بها انتهى قال بعض الفضلاء ولا يخفى انه يكون
آتيا بسنة المضمضة لا بسنة كونها ثلاثا بمياه فالنفي والاثبات في القولين باعتبار فلا اختلاف انتهى وفي السراج
المضمضة والاستنشاق سنتان مؤكدتان فمن تركهما اثم على الصحيح وقال بعض الفضلاء ان الاثم منوط بترك الواجب
بما قالوه من ان السنة المؤكدة في قوة الواجب ودليل سنيتهما المواظبة كما في الهداية وفي غاية البيان يعني مع الترك احيانا
ولو كانتا واجبتين وقد علمت فيما قدمناه ان المواظبة من غير ترك لا تفيد الوجوب وجميع من حكى وضوءه عليه السلام
اثنان وعشرون صحابيا كلهم ذكروهما فيه كما في فتح القدير انتهى كلامه قوله خلافا للشافعي اقول عند الشافعي يغرف
غرفة فيوزعها عليهما كذا قيل لكن قال شيخ الاسلام ولي الدين بن العراقي في مرات انفية اختلف اصحابنا هل يفصل بين الاستنشاق
وبين المضمضة بماء واحد او يجمع بينهما والاصح ما قال النووي انه يجمع بينهما بثلاث غرفات وصحح الرافعي الفصل بينهما
انتهى قوله والمبالغة فيهما وهي في الاول ان يصل الماء الى الحلقة وفي الثاني ان يجاوز المارن كذا في الخلاصة اقول
قال في فتح القدير هي في المضمضة بالغرغرة وفي الاستنشاق ان يجاوز المارن وقال بعض الفضلاء ذكر بعضهم ان الاولى
في تعريف المبالغة ما ذكر في فتح القدير اقول وانما كان ما ذكر في الفتح اولى لان الحديث يشير اليه قوله وسنة ايضا
تخليل اللحية اقول قال في النهاية التخلل تفريق الشعر والاصابع في الطهارة كالتخليل انتهى وتخليل اللحية اي تفريق شعرها
على الكيفية التي ذكرها المصنف عند ابي يوسف وهو قوله وحده او مع محمد قولان ذكرهما في المعراج وصحح في
خير مطلوب ان محمدا مع ابي يوسف وعند ابي حنيفة ومحمد انه جائز لا غير لعدم ثبوت المواظبة ولان السنة
اكمال الفرض وداخل اللحية ليس بمحل الفرض لعدم ثبوت المواظبة وجوب ايصال الماء الى باطن الشعر والصحيح انه سنة
لغير المحرم اخرج ابو داود عن انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأ اخذ كفا من ماء تحت حنكه فخلل به لحيته

الشيخ زين
الشيخ زين
الشيخ زين

وقال

وقال بهذا امرني ربي وسكت عنه وهو مغن عن نقل صريح المواظبة اما الاول فامر حامل عليها واما الثاني فلفظ كان
يشعر بها وانما لم يكن التخليل واجبا بالامر في امرني ربي لوجود الصارف وهو تعليم الاعرابي وايضا الاخبار
الحكية عن وضوئه عليه السلام خالية عنه وقول من قال انما لم يقل بالوجوب دفعا للزوم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد
مردود بانه انما يلزم ذلك لو قلنا بالافتراض ولم يقل به احد وقول من قال انما لو قلنا بوجوبه لساوى التبع الاصل
مردود ايضا بانه لا امتناع منه اذا اقتضاه الدليل لان ثبوت الحكم بقدر دليله وقولهم داخل اللحية
ليس بمحل الفرض ممنوع بعد ثبوت الحديث بخلافه ومنقوض بكثير من السنن كغسل الفم والانف ومسح
الاذنين والاستنجاء وما قيل في جواب هذا الانتقاض تكلف وتعسف والتفصيل مذكور في الحواشي اليعقوبية
وقال بعض الفضلاء ينبغي ان يجعل ظهر كفيه الى عنقه عند التخليل قوله وتخليل الاصابع من اليدين
والرجلين اقول تخليل اصابع اليدين والرجلين سنة مؤكدة بالاتفاق لحديث لقيط بن صبرة اذا توضأت
فاسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع اخرجه اصحاب السنن الاربعة وابن حبان والحاكم ولحديث ابن عباس قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأت فخلل اصابع يديك ورجليك اخرجه ابن ماجه والترمذي وقال حسن
غريب وتقدم الصارف له عن الوجوب قوله بعد التثليث اقول قال في الظهيرية التخليل انما يكون بعد
التثليث لانه سنة التثليث قوله وفي الرجلين ان يخلل بخنصر يده اليسرى مبتدئا من خنصر رجله اليمنى
ويختم بخنصر رجله اليسرى من الاسفل اقول قال في معراج الدراية بذلك ورد الخبر وتعقبه في فتح القدير
بقوله والله اعلم به وكذا قيل فيما يظهر امر اتفاقي لا سنة مقصودة انتهى لكن ورد بعض هذه الكيفية
فيما رواه اصحاب السنن الاربعة الا النسائي عن المستورد بن شداد قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا توضأ دلك اصابع رجليه بخنصره قال الحافظ ابن حجر وفيه ابن لهيعة لكن اخرجه البيهقي فقرنه بالليث
وغيره انتهى اقول ان ابن لهيعة وان ضعفه جماعة لكن وثقه اخرى قال صاحب القاموس عبد الله بن لهيعة
الحضرمي قاضي مصر محدث وثق انتهى اما كونه بخنصر يده اليسرى وكون الابتداء من خنصر رجله اليمنى من
الاسفل والاختتام بخنصر رجله اليسرى كذلك فالله اعلم به وقال شيخ مشايخنا قلت كونه بالخنصر لكونها
ادق فهي انسب بالتخليل وكونه من اسفل لانه امكن وابلغ في ايصال الماء الى اثناء الاصابع قوله من الاسفل
اقول هذا متعلق بمجموع البدء والختم قيل قولهم من الاسفل يحتمل شيئين احدهما انه يبدأ من اسفل الاصابع الى
فوق من ظهر القدم ثانيهما ان يكون المراد من اسفل الاصابع من باطن القدم كما جزم به في السراج والاول اقرب
وفي المعراج عن شيخه العلامة في قوله عليه السلام خللوا اصابعكم الحديث دليل على ان وظيفة الرجل الغسل لا المسح
فكان حجة على الروافض انتهى قال صاحب المحيط ان تخليل الاصابع قبل وصول الماء الى اثنائها فرض وبعده سنة
وقال بعض الائمة ان تخليل الاصابع سنة مطلقا لان الماء للطافته وقوة سيلانه يصل الى ما بين الاصابع وان
لم تخلل اقول قوله عليه السلام اذا توضأت فاسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع يدل على ان الامر بالتخليل انما
هو بعد اسباغ الوضوء وهو لا يكون الا بعد وصول الماء الى اثناء الاصابع على ان تعليلهم ان لم يصل الماء
الى اثناء الاصابع يكون الغسل فرضا وليس التخليل غسلا كما لا يخفى قوله وسنة ايضا تثليث الغسل اقول
يعني جعله ثلاثا قيد التثليث بالغسل لانه في المسح غير مسنون عندنا كما سيجيء وفيه ايماء الى ان الثانية و
الثالثة سنة واحدة وهو الحق كما في فتح القدير اذ لا توصف الثانية وحدها او الثالثة وحدها بالسنية
الا مع ملاحظة الاخرى لكن قال في السراج الاولى فرض والثنتان سنتان مؤكدتان على الصحيح و
اختاره في المبسوط وانما كان التثليث سنة لما اخرجه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري ان حمران مولى
عثمان رأى عثمان بن عفان رض دعا باناء فافرغ على كفيه ثلاث مرار فغسلهما ثم ادخل يمينه في الاناء
فمضمض واستنشق واستنثر ثم غسل وجهه ثلاثا ويديه الى المرفقين ثلاثا ثم مسح برأسه ثم غسل رجليه

صاحب الهداية
صاحب الكافي
الشيخ اكمل الدين
الفاضل البرجندي
الشيخ علي المقدسي
الشيخ زين

ثلاث مرات الى الكعبين ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ نحو وضوئي هذا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه وكما اخرجه صاحب السنن الا الترمذي باسناد قوي من طريق عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله كيف الطهور فدعا بماء في اناء فغسل كفيه ثلثا فذكر صفة الوضوء ثلثا ثلثا الا الرأس ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا او نقص فقد اساء وتعدى وظلم ولو اقتصر على المرة الاولى قيل يأثم لانه ترك السنة المشهورة وقيل لا يأثم لانه قد اتى بما امر به وقيل ان اعتاده اثم والا فلا قال بعض الفضلاء ينبغي ترجيح عدم الاثم لقولهم والوعيد في الحديث لعدم رؤيته الثلاث سنة فلو اثم بنفس الترك لما احتيج لهذا الحمل انتهى اقول هذا يخالف ما قاله في المضمضة والاستنشاق من ان السنة المؤكدة في قوة الواجب فيأثم بتركهما وقال في باب صفة الصلوة اعلم ان الظاهر من كلام اهل المذهب ان الاثم منوط بالترك الواجب والسنة المؤكدة على الصحيح لتصريحهم بان من ترك سنن الصلوات الخمس قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم ذكره في فتح القدير وتصريحهم بالاثم لمن ترك الجماعة مع انها سنة مؤكدة على الصحيح وكذا في نظائره كما هو معلوم لمن تتبع كلامهم ولا شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك الواجب وقال في باب الامامة الجماعة سنة مؤكدة اي قوية تشبه الواجب في القوة والراجح عند اهل المذهب الوجوب ونقله في البدائع عن عامة مشايخنا وذكر هو وغيره ان القائل منهم انها سنة مؤكدة ليس مخالفا في الحقيقة بل في العبارة لان السنة والواجب سواء خصوصا ما كان من شعائر الاسلام انتهى وفي كلام هذا الفاضل تناقض لانه جعل السنة المؤكدة تارة دون الواجب وجعلها اخرى مثله ولا يمكن دفع هذا التناقض الا بحمل افراد السنة المؤكدة على التفاوت في التأكد والقوة فيكون بعضها لزيادة تأكدها في مرتبة الواجب كالجماعة وبعضها لقلة تأكدها دونه كتثليث الغسل وقد سبقت منا الاشارة لهذا المعنى الحديث على ما الهم واعطي واختلفوا في معنى قوله عليه السلام فمن زاد على هذا او نقص والاعتقاد ان الثلاث سنة لا يلحقه الوعيد كذا في البدائع واقتصر عليه في الهداية على اقوال والصحيح انه محمول على الاعتقاد دون نفس الفعل حتى لو زاد او نقص واعتقد ان الثلاث سنة لا يلحقه الوعيد كذا في البدائع واقتصر عليه في الهداية فمن زاد على الثلاث معتقدا سنيتها فقد تعدى اي جاوز حد السنة في الزيادة ومن نقص عن الثلاث مع اعتقاد السنية فقد ظلم السنة حقها في النقصان فالتعدي يرجع الى الزيادة مع اعتقاد السنية والظلم يرجع الى النقصان مع اعتقاد السنية وان زاد على الثلاث لطمأنينة القلب عند الشك او لنية وضوء اخر بعد الفراغ من الاول فلا بأس به وكذا ان نقص عنها لعزة الماء او لعذر البرد او لحاجة فلا بأس به ايضا قال في الخلاصة ان فرغ من الوضوء ثم استأنف الوضوء لا يكره بالاتفاق قال بعض الفضلاء فيه كلام لانهم قد صرحوا بان تكرار الوضوء في مجلس واحد مكروه لما فيه من الاسراف في الماء كذا في السراج اللهم الا ان يحمل على اختلاف المجلس وهو بعيد انتهى وقال بعضهم لا تدافع في كلامهم لاختلاف الموضوع وذلك لان ما في الخلاصة فيما اذا اعاده مرة واحدة وما في السراج فيما اذا كرره مرارا انتهى اقول هذا التوفيق ليس بشيء لانه يفيد ان تجديد الوضوء مرة من غير ان يؤدي عبادة غير مكروه والظاهر خلافه قال بعض الفضلاء اطبقوا على ان الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فاذا لم يؤد به عمل ما هو المقصود من شرعيته ينبغي ان لا يشرع تكراره قربة لكونه غير مقصود لذاته فيكون اسرافا محضا تنبيه قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري لم يأت في شيء من الاحاديث المرفوعة في صفة وضوئه عليه السلام انه زاد على الثلاث بل ورد عنه عليه السلام ذم من زاد عليها وذلك فيما رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ثلثا ثلثا ثم قال من زاد على هذا او نقص فقد اساء وظلم اسناده جيد لكن عده مسلم في جملة ما انكر على عمرو بن شعيب لان ظاهره ذم النقص من الثلاث واجيب بانه امر نسبي والاساءة تتعلق بالنقص والظلم بالزيادة

وقيل

الشيخ زين

الشيخ زين

الشيخ عمر

ابراهيم الحلبي

وقيل فيه حذف تقديره من نقص من واحدة ويؤيده ما رواه ابو نعيم بن حماد من فوعا الوضوء مرة ومرتين وثلاثا فان نقص من واحدة او زاد على ثلاث فاخطأ وهو مرسل رجاله ثقات واجيب عن الحديث ايضا بان الرواة لم يتفقوا على ذكر النقص فيه بل اكثرهم مقتصر على قوله فمن زاد فقط كذا رواه ابن خزيمة في صحيحه وغيره انتهى قوله ومسح كل الرأس مرة اقول وسنته ايضا مسح كل الرأس اي استيعابه بالمسح مرة وانما ترك هذا التقدير هنا في السنن الباقية الآتية للاختصار ولدلالة المقام عليه والمستحب ان يكون المسح على الكيفية التي ذكرها المصنف اخرجه البخاري ومسلم عن عبد الله بن زيد في صفة الوضوء ففيه ثم مسح رأسه بيديه فاقبل بهما وادبر بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما الى قفاه ثم ردهما الى المكان الذي بدأ منه فعلم من هذا الحديث ان السنة في مسح الرأس البداءة بمقدمه واخرج اصحاب السنن عن علي بلفظ ثم جعل يديه في الاناء فمسح رأسه مرة واحدة فعلم من هذا ان السنة في مسح الرأس التوحيد دون التثليث كما ذهب اليه الشافعي وقد مر بيانه قوله لان الاستيعاب بماء واحد لا يكون الا بهذا الطريق اقول يعني على وجه السنة لا الاستيعاب مطلقا فانه يمكن بالعكس ايضا قوله اقول ايضا اتفقوا على ان الماء ما دام في العضو لم يكن مستعملا اقول قال بعض الفضلاء لقائل ان يقول فلا يحتاج الى الطريق الذي ذكره الشارح يعني الزيلعي اذ يجوز المسح بيد واحدة ايضا فان قلت فيه اهتمام في امر التطهير واظهار لكمال الامتثال فيه قلنا في تجافي الكف يضاد ذلك انتهى قلت الطريق الذي ذكره الشارح الفاضل موافق لما في الصحيحين من صفة وضوئه عليه السلام اما تجافي الكف فانه لم يأت في شيء من الاحاديث المرفوعة في صفة وضوئه عليه السلام قوله ومسح الاذنين داخلهما بسبابتيه وخارجهما بابهاميه بمائه اي الرأس اقول قوله داخلهما بدل من الاذنين وبسبابتيه متعلق بالمسح وخارجهما متعلق به والباء في بسبابتيه وبابهاميه للاستعانة وفي بمائه للمصاحبة يعني وسنته ايضا مسح داخلي الاذنين بالسبابتين وخارجهما بالابهامين بماء الرأس لانهما منه بالنص اخرج النسائي وابن حبان والحاكم وابن خزيمة وابن منده عن ابن عباس في صفة وضوء النبي عليه السلام قال فيه ثم مسح برأسه واذنيه باطنهما بسباحتيه وظاهرهما بابهاميه وترجم له النسائي مسح الاذنين مع الرأس واخرج ابن ماجه باسناد صحيح عن عبد الله بن زيد والدارقطني باسناد صحيح عن ابن عباس ان النبي عليه السلام قال الاذنان من الرأس معناه انهما يمسحان بمسح الرأس لان المراد بيان الحكم لا بيان الخلقة لان النبي عليه السلام انما بعث لبيان الاحكام واستدل في فتح القدير بفعله عليه السلام انه اخذ غرفة فمسح بها رأسه واذنيه اخرجه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم عن ابن عباس واما ما روي عنه عليه السلام انه اخذ لاذنيه ماء جديدا على ما رواه الحاكم عن عبد الله بن زيد فيجب حمله على انه لفناء البلة قبل الاستيعاب توفيقا بينهما مع انه لو اخذ ماء جديدا من غير فناء البلة كان حسنا كذا في الخلاصة اعلم ان بعض الفضلاء ظن ان في ذكر السبابتين ترك ادب بقال الادب ان يقال بسباحتيه وليس الامر كما ظن لانه ورد في بعض طرق هذا الحديث بسبابتيه وفي بعضها بسباحتيه فكيف يكون ذكر لفظ السبابتين ترك ادب بل القول بانه ترك ادب يكون ترك الادب لان السبابة اي المسبحة بكسر الباء اسم للاصبع التي تلي الابهام قوله والترتيب المنصوص عليه في آية الوضوء اقول يعني وسنته ايضا الترتيب الواقع في لفظ آية الوضوء لان الترتيب في الوضوء سنة مؤكدة عندنا لان النبي عليه السلام واظب عليه وفعله ثم لا يدل على الافتراض عندنا لاحتمال الخصوص وغيره بل يدل على السنية خلافا للشافعي لان الفرض يثبت عنده بالسنة القولية والفعلية قال النووي في المنهاج فرض الوضوء ستة وقال الشيخ اربعة بنص القرآن واثنان بالسنة انتهى وما ذكره في اكثر الكتب من ان الشافعي استدل على فرضية الترتيب بالفاء فضعيف وقد اعترف به النووي في شرح المهذب وكذلك الترتيب بين المضمضة والاستنشاق سنة ايضا وكذلك بين الاستنشاق وغسل الوجه ذكره في الخلاصة قوله والولاء اقول يعني وسنته ايضا الولاء وهو لغة المصدر من باب المفاعلة بمعنى المتابعة يقال والى بينهما ولاء اي تابع متابعة وافعل هذه الاشياء على الولاء اي متتابعة واختلف في تعريفه

الفاضل جلبي

العلامة الزيلعي

قره جلبي

شرعا قال بعضهم هو غسل الاعضاء على التعاقب بحيث لا يجف العضو الاول في اعتدال الهواء واختاره المص
وفي السراج مع اعتدال الهواء والبدن لغير عذر واما اذا كان لعذر بان فرغ ماء الوضوء او انقلب الاناء فذهب
لطلب الماء وما اشبه ذلك فلا باس بالتفريق على الصحيح وكذا اذا فرق الغسل والتيمم انتهى وظاهر هذا التعريف
ان العضو الاول اذا جف بعدما غسل الثاني فانه ليس بولاء ولكن ظهر منه نحو من قال الولاء هو التتابع في الافعال
من غير ان يتخللها جفاف عضو مع اعتدال الهواء وفي المحيط والبدايع والتبيين الولاء ان يغسل العضو الثاني قبل
جفاف الاول وظاهر هذا التعريف ان العضو الاول اذا جف بعدما غسل الثاني يكون ولاء وقال بعض الفضلاء
وهو الاولى ولم يبين وجه الاولوية وفي الخزانة الولاء ان لا يشتغل بين افعال الوضوء بغيرها قال بعض الفضلاء
فبين التعريف عموم وخصوص من وجه فالاحتياط في رعاية المعنيين معا انتهى قال بعضهم وما ذكر في الخزانة
اعم مما ذكره المص انتهى والمراد بالمصدر الشرعية **قوله** ومستحبه التيامن اي الشروع من الجانب اليمين
اقول اليمين ضد الشمال والتيمن والتيامن الابتداء باليمين والمراد به هاهنا تقديم اليد اليمنى على اليسرى
والرجل اليمنى على اليسرى في الغسل وانما كان التيامن في غسل الاعضاء مستحبا لما في الكتب الستة عن عائشة
رضها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في طهوره وتنعله وترجله وشانه كله
الطهور بضم الطاء مصدر بمعنى التطهير والتنعل لبس النعل والترجل تسريح الشعر قال في النهاية
الترجل والترجيل تسريح الشعر وتنظيفه والمرجل المشط انتهى **فان** قلت قولها كان يشعر بالمواظبة
والمواظبة تفيد السنية بل الوجوب على نحو كما تقدم قلت قدمنا ان المواظبة انما تفيد السنية اذا كانت
على سبيل العبادة واما اذا كانت على سبيل العادة فانها تفيد الاستحباب دون السنية كالاكل باليمين
ومواظبته عم على التيامن كانت من قبيل الثاني فلا تفيد السنية واخرج ابو داود وابن ماجه
وابن خزيمة وابن حبان والترمذي باسناد صحيح عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا توضاتم
فابدءوا بميامنكم وفي رواية البيهقي اذا لبستم او توضاتم والامر للندب والاستحباب دون الوجوب
لما تقرر انا وجعله في المحيط سنة وقال في التحفة التيامن سنة في الوضوء وغيره من الاعمال انتهى
قيل هو الصحيح فيكون سنة مطلقة لا سنة مؤكدة لعدم دخوله تحت الضابطة التي ذكرناها وانما قيدنا
بقولنا في غسل الاعضاء احترازا عن الممسوح فانه لا يستحب تقديم اليمين فيه كالاذنين فانهما يمسحان
معا لان ذلك اسهل قال في السراج وليس في اعضاء الوضوء عضوان لا يستحب تقديم الاول منهما الا الاذنين
والحق بعضهم الخدين بالاذنين في الحكم انتهى **قوله** ومسح الرقبة **اقول** لم يذكر محمد مسح الرقبة في الاصل
واختلف في وصفه قال بعضهم انه مستحب واقتصر عليه في الكافي واختاره المص وقال في المحيط كان الفقيه
ابو جعفر الطحاوي يقول انه سنة وبه اخذ اكثر العلماء وقال في الخلاصة الصحيح انه ادب وفي الخزانة الاصح انه
ادب وفعله اولى من تركه وكذا قال قاضيخان في فتاويه وقال بعض الفضلاء الادب بمعنى المستحب وقال في فتح
القدير مسح الرقبة مستحب بظهر اليدين لعدم استعمال بلتهما انتهى اخرج البزار عن وائل بن حجر في صفة
وضوئه عليه السلام انه مسح على ظاهر رقبته واخرج ابو عبيد القاسم باسناده عن ابن طلحة ان النبي عم
قال من مسح قفاه مع راسه وقي من الغل يوم القيمة قال بعض الفضلاء فان قيل هذا الحديث موقوف اجيب
بانه ليس مما يقال بالراي فهو كما ان كذلك له حكم الرفع على انه قد روي مرفوعا في مسند الفردوس من حديث
ابن عمر لكن سنده ضعيف انتهى وقال بعضهم الاصح ان مسح الرقبة مستحب لرواية فعله عم في بعض الاحاديث
دون غالبها فافاد عدم المواظبة وهو دليل الاستحباب انتهى **قوله** ومن ادابه **اقول** تبع صاحب التبيين
وجعل الادب غير المستحب وعبر بعضهم بالمستحب وبعضهم بالمندوب وقدمنا ان المختار عدم
الفرق بين المستحب والمندوب والادب **قوله** ودلك اعضائه **اقول** جعل الدلك في الخلاصة والبرهان

وضية المصلي

الشيخ زين

الفاضل الحلبي

الفاضل البرجندي

الشيخ زين

تقي الدين الشمني

ابراهيم الحلبي

ومنية المصلي من السنن وقال الفاضل الحلبي لانه اكمال الفرض في محله **قوله** وادخال خنصره في صماخ اذنيه
اقول اخرج ابو داود عن الربيع بنت معوذ بن عفراء انها رات النبي صلى الله عليه وسلم ادخل اصبعيه في جحري اذنيه
الربيع بضم الراء المهملة وفتح الموحدة وكسر الياء التحتانية المثناة المشددة والعين المهملة بعدها صحابية
انصارية من المبايعات تحت الشجرة وما روته عن النبي عم احد وعشرون حديثا لها في الصحيحين ثلثة
احاديث احدها متفق عليه والباقيان للبخاري ومعوذ بتشديد الواو المكسورة وعفراء بسكون الفاء
ام معوذ وكان يعرف بها **قال** قاضيخان لم ينقل من اصحابنا ادخال الاصبع في صماخ الاذنين وعن
ابي يوسف انه كان يفعل ذلك انتهى وقال بعض الفضلاء وهو الماخوذ للحديث المذكور وفائدة الخنصر الاصبع
الصغرى والجمع الخناصر والصماخ ثقب الاذن قال في الصحاح وبالسين لغة والحجر الثقب **قوله** وتقديمه
على الوقت لغير المعذور **اقول** قال بعض الفضلاء وعندي انه من اداب الصلوة لا الوضوء لانه مقصود
لفعل الصلوة انتهى **قوله** وعدم الاستعانة بالغير **اقول** نقل عن الوبري انه قال لا باس بصب الخادم
الماء لانه كان عليه السلام يصب الخادم عليه الماء كذا قاله ابن الهمام اقول اخرج البخاري عن اسامة
ابن زيد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما افاض من عرفة عدل الى الشعب فقضى حاجته قال اسامة بن
زيد فجعلت اصب عليه ويتوضا اي فجعلت اصب عليه الماء وهو يتوضا واخرج ايضا عن المغيرة بن شعبة
انه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر وانه ذهب لحاجة له وان المغيرة جعل يصب عليه وهو
يتوضا فغسل وجهه ويديه ومسح براسه ومسح على الخفين **قال** القرطبي وفي هذا الحديث دليل على
جواز الاستعانة في الوضوء وقد جاء في احاديث ليست بثابتة النهي عن الاستعانة انتهى لكن فرقوا
بين الاعانة بالصب وبين الاعانة بمباشرة الغير لغسل الاعضاء وقالوا الحديثان دالان على عدم
كراهة الاستعانة بالصب وكذا احضار الماء من باب الاولى واما المباشرة فلا دلالة فيهما عليها
والحاصل ان الاستعانة ثلثة اقسام احدها ان يستعين بغيره في احضار الماء فهذا لا كراهة فيه ولا نقص
والثاني ان يستعين به في غسل الاعضاء ويباشر الاجنبي بنفسه غسل الاعضاء فهذا مكروه الا لضرورة
والثالث ان يستعين به في صب الماء عليه فهذا الاولى تركه وهل يسمى مكروها فيه وجهان الراجح عدم
الكراهة لان ترك الادب لا يوجب الكراهة لانهم قالوا الادب ما لا باس بتركه ولما اخرجه الحاكم في المستدرك
من حديث الربيع بنت معوذ انها قالت اتيت النبي صلى الله عليه وسلم بوضوء فقال اسكبي فسكبت عليه
وهذا اصرح في عدم الكراهة من الحديثين المذكورين لكونه في الحضر ولكونه بصيغة الطلب والله اعلم **قوله**
وعدم التكلم بكلام الناس **اقول** من جملة اداب الوضوء ان لا يتكلم في اثنائه بكلام الناس ليخلص عمل الوضوء
من شوائب الدنيا اذ هو مقدمة العبادة وقال بعض الفضلاء ان ترك كلام الناس لا يكون ادبا الا اذا لم يكن
لحاجة يخاف فوتها بتركه لم يكن في الكلام ترك الادب انتهى **قوله** والجمع بين نية القلب وفعل اللسان **اقول**
لا يشترط في نية القلب التلفظ بها قولا واحدا وهل يستحب او يسن او يكره اقوال قال في الهداية اما الذكر
باللسان فلا معتبر به ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته وقال في المحيط الذكر باللسان سنة وقال في المفيد كره
بعض مشايخنا النطق باللسان وقال في القنية والمجتبى المختار انه مستحب انتهى والاقوال الثلثة والمص
جعله من الاداب فان كان الادب بمعنى المستحب كما هو المختار فلا كلام فيه والا فتكون الاقوال اربعة
قوله والتسمية عند غسل كل عضو **اقول** قال قاضيخان يسمي عند غسل كل عضو ويقول اشهد ان
لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله انتهى وفي بعض النسخ عند كل عضو باسقاط الغسل
كما في قاضيخان وهو اولى ليشمل المغسول والممسوح **قوله** كما مر **اقول** يعني كما مر في الكيفية بان يقول
بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام **قوله** والدعاء بالماثورات **اقول** المراد بالماثورات ما جاء

ابراهيم الحلبي

ابن امير الحاج

ابن امير الحاج

في الآثار عن السلف الصالح قال النووي في الاذكار اما الدعاء على اعضاء الوضوء فلم يجئ فيه
شيء عن النبي عليه السلام وقد قال الفقهاء يستحب فيه دعوات جاءت عن السلف انتهى اخرج مسلم في صحيحه
عن عمر بن الخطاب رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضا فقال اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
واشهد ان محمدا عبده ورسوله فتحت له ابواب الجنة الثمانية يدخل من ايها شاء ورواه الترمذي وزاد فيه
اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين قوله وان يشرب بعده من فضل وضوئه اقول لفظة من
في قوله من فضل للتبعيض والفضل البقية كالفضلة والوضوء بفتح الواو وهو الماء الذي يتوضا به قوله
مستقبل القبلة قائما اقول او قاعدا كذا في الخلاصة قوله قالوا لم يجز شرب الماء قائما الا هنا وعند
زمزم اقول اخرج البخاري والترمذي عن نزال بن سبرة قيل الصحبة خرج له جماعة غير مسلم قال اتى علي باب الرحبة
فتوضا ثم شرب فضل وضوئه وهو قائم وقال هكذا رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل والرحبة فسحة
في الكوفة كان يقعد فيه للحكم والوعظ واخرج البخاري ومسلم والترمذي عن ابن عباس قال سقيت النبي عم
من زمزم فشرب وهو قائم والصحيح انه يجوز الشرب قائما في غير هذين الموضعين لان النبي عليه السلام
كان يشرب قائما وقاعدا لكن الاكثر المعروف من احواله الشرب قاعدا اخرج الترمذي عن عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده انه قال رايت رسول الله عليه السلام يشرب قائما وقاعدا يعني رايته يشرب مرة قائما ورايته
يشرب مرة قاعدا وقال الترمذي حديث حسن صحيح واخرج النسائي عن عائشة رضها قالت رايت رسول الله
عليه السلام يشرب قائما وقاعدا ويصلي حافيا ومتنعلا واخرج الترمذي عن ابن عمر انه قال كنا ناكل على عهد
رسول الله عليه السلام ونحن نمشي ونشرب ونحن قيام قال الترمذي حديث حسن صحيح وفي الفتاوى العتابية
لا باس بالشرب قائما ولا يشرب ماشيا ورخص ذلك للمسافر انتهى واما حديث الشرب قائما فقد اجمع العلماء
على انه للتنزيه لا للتحريم لانه لامر طبي لا لامر ديني لان الشرب في حال القيام يضر الشخص لان الماء يتحرك
في اعضائه وربما لا يدخل في موضعه المعلوم من المعدة بل ينحرف الى جانب اخر فيحصل منه اذى والتفصيل مذكور
في الطب النبوي لابن القيم ومن احب الوقوف عليه فليرجع اليه قوله ويكره لطم الوجه اقول المكروه
في اللغة ضد المحبوب يقال كرهته كراهة وكراهية اذا لم ترده ولم ترض به وفي الشرع ما يكون تركه اولى من
فعله وتحصيله وجوبا او ندبا فيشمل المكروه كراهة تنزيه والمكروه كراهة تحريم وسيجيء تمامه ان شاء الله
قال في القاموس اللطم ضرب الخد وصفحة الجسد بالكف مفتوحة انتهى قوله والاسراف فيه اقول الاسراف
هو الاستعمال فوق الحاجة الشرعية وان كان على شط نهر او جانبه قال البخاري وكره اهل العلم الاسراف
في الوضوء وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري يشير بذلك الى ما اخرجه ابن ابي شيبة من طريق هلال بن
يساف احد التابعين قال كان يقال من الوضوء اسراف ولو كنت على شاطئ نهر واخرج نحوه عن ابي الدرداء
وابن مسعود وروي في معناه حديث مرفوع اخرجه احمد وابن ماجه باسناد لين من حديث عبد الله بن
عمرو بن العاص انتهى قال في الصحاح شاطئ الوادي شطه وجانبه وقال في النهاية شاطئ النهر جانبه
وطرفه انتهى وقد ذكر قاضيخان ترك الاسراف من السنن فيكون مكروها تنزيها وجعله في الملتقى من
المنهيات فيكون مكروها تحريما وقال بعض الفضلاء هذا اذا كان ماء نهر او مملوكا له اما اذا كان موقوفا
الشيخ زين
على من يتطهر او يتوضا فالاسراف حرام بلا خلاف وماء المدارس من هذا القبيل لانه انما يوقف ويساق
لمن يتوضا الوضوء الشرعي انتهى وكذا يكره التقتير بان يقرب الى حد الدهن ويكون التقاطر غير ظاهر بل ينبغي
ان يكون التقاطر ظاهرا ليكون غسلا بيقين في كل مرة من الثلاث قوله وتثليث المسح بماء جديد اقول
قوله بماء جديد يشير الى التثليث بماء واحد غير مكروه كما سيجيء قوله ذكره الزيلعي اقول الظاهر ان الضمير
يرجع الى تثليث المسح وانما صح بنسبة هذا القول الى الزيلعي مع انه ذكر من قوله ومراده به الى قوله

وتثليث

وتثليث المسح كلام الزيلعي بعينه مع تصرف يسير فيه ايماء الى التبري عنه وان الراجح عنده عدم الكراهة كما
ذهب اليه قاضيخان حيث قال وعندنا المسح ثلاث مرات بثلاث مياه لا يكره ولكن لا يكون سنة ولا ادبا انتهى
قوله ونقل في معراج الدراية عن المبسوط ان التثليث بماء واحد لا باس به اقول قوله لا باس به معناه انه
لا يكون سنة ولا ادبا ولا مكروها والصحيح ان التثليث بماء واحد مسنون لانه جاء في احاديث وحملوها
على التثليث بماء واحد توفيقا بين الروايتين وقد اشار اليه صاحب الهداية بقوله والذي يروى فيه من التثليث
محمول عليه بماء واحد وهو مشروع على ما روى الحسن عن ابي حنيفة انتهى وتقدم تمامه قوله وبمياه بدعة
الشيخ زين
اقول تثليث المسح بمياه مختلفة خلاف السنة عندنا وهذا مراد من قال انه بدعة كصاحب المستصفى والخلاصة
وان كان غير مسنون فهل يكره قال في المحيط والبدائع والكافي والتبيين انه يكره وفي فتاوى قاضيخان وغيره
انه لا يكره وقال بعض الفضلاء وهو الاولى كما لا يخفى اذ لا دليل على الكراهة انتهى قوله وناقضه خروج
نجس اقول لما فرغ من الفرائض ومكملاتها شرع فيما يرفع حكمها بعد وجودها ولا خفاء ان الشيء يعقبه
والنقض متى اضيف الى الاجسام يراد به ابطال تاليفها ومتى اضيف الى غيرها يراد به اخراجه عما هو المطلوب
منه من استباحة الصلوة في الوضوء اي يخرج الوضوء عن افادة ما هو المطلوب منه من استباحة الصلوة و
نحوها خروج نجس سواء كان معتادا او غير معتاد كدم مستحاضة ولا ترد الريح الخارجة من الذكر وفرج
المراة لانها ليست بنجسة لعدم انبعاثها عن محل النجاسة كما سيجيء وسواء كان من احد السبيلين او غيره
كما يشير اليه قوله منه وفي اسناد النقض الى الخروج اشارة الى ان الناقض خروج النجس لا عينه وعلل له حافظ
الشيخ اكمل
الدين في الكافي بان الخروج علة الانتقاض وهي عبارة عن المعنى الذي يحل بالمحل لا عن اختيار فيتغير
به حال المحل قال في الهداية والمعاني الناقضة للوضوء كل ما يخرج من السبيلين قال الشارح الفاضل المعاني العلل
وقدر قبل لفظ كل لفظ الخروج فقال اي العلل المؤثرة في اخراج الوضوء عما هو المطلوب به خروج كل ما يخرج
من السبيلين ثم قال وانما قدرنا المضاف تصحيحا للحمل فان حمل الذات على المعنى غير صحيح انتهى وقال في السراج
في كلام المص اضمار تقديره خروج كل ما خرج من السبيلين لانه ما خرج كان موجودا ولم ينقض ولان المعاني اعراض
اخي جلبي
والعرض هو الانتقاض لا يخبر عنه بالجسم فاضمر الخروج ليصح الاخبار عنه مثل قوله تعالى الحج اشهر معلومات
اي الحج حج اشهر معلومات انتهى وقال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة وانما قدر الخروج لان المص في صدد
يعقوب باشا
تعداد علل انتقاض الوضوء وهي من المعاني لا من الاعيان ولان ذات الخارج لازمة للانسان فلو لم تعتبر صفة الخروج
لا يكون ناقضا وهو ظاهر انتهى واعترض بعضهم على من فسر المعاني بالعلل فقال الظاهر ان صاحب الهداية اراد
الشيخ اكمل الدين
بالمعاني حقيقتها وهي ما يقابل الاعيان وافاد التاثير والعلية بصيغة الناقضة فلا حاجة الى ما ذكر في العناية
من ان المعاني بمعنى العلل مجاز كما لا يخفى فليتامل انتهى اقول وجه التامل يظهر بادنى تامل فتامل وقال بعض
المحققين الظاهر ان الناقض هو المؤثر في رفع ضده النجس الخارج لا خروجه وبينه بما حاصله ان الناقض هو
المؤثر في رفع ضده وصفة النجاسة الرافعة للطهارة انما هي قائمة بالخارج فالعلة للنقض هي النجاسة بشرط
الشيخ زين
الخروج وتايد هذا بظاهر الحديث ما الحدث قال ما يخرج من السبيلين ولم يوجد ما يوجب صرفه عن ظاهره
فالعلة النجاسة والخروج علة العلة واضافة الحكم الى العلة اولى من اضافته الى علة العلة انتهى وقال
ابراهيم الحلبي
بعض الفضلاء فاندفع بهذا ما قالوا من لزوم عدم حصول طهارة لشخص على تقدير اضافة النقض الى النجاسة
اذ لا يلزم الا لو قلنا بان الخروج ليس شرطا في عمل العلة ولا علة العلة انتهى وقد نصر بعض الفضلاء كلام
حافظ الدين وقال ان العين لا يصلح ان تكون علة ولذا اجمعوا على ان قولنا لولا زيد لاكرمتك معناه
لولا وجود زيد ولان حمل الذات على المعاني غير صحيح وايضا صفة النجاسة التي تحققت في العين بالخروج غير
مؤثرة في ازالة الطهارة الحكمية بوجه اذ تحققها لا يتقدم على زوال الطهارة ذاتا ولو كانت مؤثرة في

تحققت مع بقائها في المحل بل الخروج علة لوجود صفة النجاسة في العين الخارجة وعلة لزوال الطهارة الحكمية
عن البدن الذي تحصل الخروج فيه وبهذا ظهر ان قوله ان الخروج مخرج للنجس عن كونه مؤثرا غير صحيح لانه لم يكن
نجسا قبل الخروج ولو سلم ان الضد هو المؤثر الحقيقي فمسلم بل وجود الضد في المحل مؤثر في رفع ضده
عنه لا عين الضد مؤثر في رفع الضد ولئن سلم فالضد هو النجاسة الحكمية وهي مع تلك العين لا عينها
فانها قبله غير نجسة ومعه هي نجاسة حقيقية لا حكمية وكلامنا في الحكمية وقوله ولم يوجد ما يوجب صرف
الحديث عن ظاهره ممنوع بعد القطع بان تلك العين لا تصلح للعلية والمجاز الظاهر غير عزيز في كلام الشارع
سيما في موضع لا لبس ولا اشتباه انتهى كلامه وقال بعض الفضلاء في شرح نظم الكنز الخروج ناقضا لانه علة كون
ما يخرج ناقضا فاضافة النقض اليه لا تحتاج الى بيان قالوا والا لم تحصل لاحد طهارة لان هذا النجس كان في بدنه
قبل الخروج بل وبعضه بعد الخروج لكن لا يعطى له حكم الوجود ما دام باطنا فلا يحكم على البدن بالنجاسة فاذا
خرج صار بمحل خروجه نجسا لظهوره فيه والبدن كله شيء واحد في حكم النجاسة والطهارة فاذا اتصف البعض
بالنجاسة اتصف الكل بها كالكفر والايمان والطاعة والعصيان وكان ينبغي تطهير جميعه لكن خفف الحق على عباده
فيما يكثر دورانه بالاكتفاء بالاعضاء الاربعة انتهى والمراد بالخروج الظهور حقيقة او حكما فلا ينقض
البول النازل الى قصبة الذكر لعدم ظهوره اصلا وينقض البول النازل الى القلفة لظهوره حكما **تنبيه**
قال صاحب الهداية قيل لرسول الله عليه السلام ما الحدث قال ما يخرج من السبيلين وقال الحافظ ابن حجر في تخريج
احاديث الهداية لم اجده وكذا قال غيره من المخرجين **قال** الشيخ قاسم في حواشي شرح المجمع قال المخرجون
لاحاديث الهداية انه لا يعرف في شيء من كتب الستة انتهى وانا اتعجب غاية التعجب من الشراح سيما كمال
الدين بن الهمام كيف قلدوا صاحب الهداية في نسبة هذا الكلام الى النبي عليه السلام من غير ان يراجعوا كتب
السنة ويطالعوا اقاويل الائمة نعم خرج البخاري في صحيحه عن ابي هريرة قال قال رسول الله عليه السلام
لا تقبل صلوة من احدث حتى يتوضأ قال رجل من حضرموت ما الحدث يا ابا هريرة قال فساء او ضراط الفساء
بضم الفاء وبالمد والضراط بضم الضاد وهما مشتركان في كونهما ريحا خارجة من الدبر ممتاز ان يكون الاول
بلا صوت والثاني مع الصوت **قال** الحافظ ابن حجر في فتح الباري قوله احدث اي وجد منه الحدث والمراد به الخارج
من احد السبيلين وانما فسره ابو هريرة باخص من ذلك تنبيها بالاخف على الاغلظ ولانهما قد يقعان في
اثناء الصلوة اكثر من غيرهما واما باقي الاحداث المختلف فيها بين العلماء كمس الذكر ولمس المرأة والقيء والحجامة
فلعل ابا هريرة كان لا يرى النقض بشيء منها وعليه مشى المصنف كما سيجيء في باب من لم ير الوضوء الا من المخرجين
اقول وقال في هذا الباب وانما خصهما بالذكر دون ما هو اشد منهما لكونهما لا يخرج من المرء في المسجد غيرهما
فالظاهر ان السؤال وقع عن الحدث الخاص وهو المعهود وقوعه غالبا في الصلوة كما تقدمت الاشارة الى
ذلك في اوائل الوضوء انتهى واشار المص بالخروج تبعا لاصحاب المتون الاربعة الى ان المخرج لا ينقض
الوضوء حتى لو عصر القرحة فخرج منها بعصره ماء او دم او صديد لا ينقض الوضوء لانه مخرج وليس
بخارج وهو مختار صاحب الهداية وتبعه الزيلعي **وقال** الفاضل الاتقاني في غاية البيان والنقض هو المختار عندي
لان الخروج لازم للاخراج ولا بد من وجود اللازم عند وجود الملزوم انتهى وقال الشيخ كمال الدين لا يظهر
تاثير للاخراج وعدمه في هذا الحكم لكونه خارجا نجسا وذلك يتحقق مع الاخراج كما يتحقق مع عدمه فصار
كالفصد وقشر النقطة فلذا اختار السرخسي في جامعه النقض وكيف وجميع الادلة الموردة من السنة و
القياس يفيد تعليق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج انتهى **وقال** الشيخ اكمل الدين بعد نقل كلام الفاضل
الاتقاني وفيه نظر لان الاخراج ليس بمنصوص عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته غير قصدي ولا معتبر به انتهى وقال
بعض المشايخ ينقض في الاصح ولا عبرة بما قال اكمل الدين مع ما حققه كمال الدين انتهى والظاهر من كلام اصحاب المتون

الشيخ علي المقدسي

الشيخ علي المقدسي

ظاهر

ظاهر في ان المخرج لا ينقض الوضوء واختاره صاحب الهداية والزيلعي وتبعهم المص وكلام السرخسي وصاحب
التتمة والخلاصة والكافي صريح في ان المخرج ناقض كالخارج قياسا على الحجامة والفصد ومص العلقة واختاره
صاحب الغاية ورجحه الشيخ كمال الدين بن الهمام **وقيل** في وجه القول الاول ان علة النقض هي الخروج بالطبع وقد انتفى
والقياس على المذكورات غير مستقيم لان في كل منها يخرج الدم بعد قطع الجلدة فهو بمنزلة ارتفاع المانع حتى صرحوا
بان المص اذا كان بحيث لا يسيل الدم بعد سقوط العلقة لا ينقض وما نحن فيه ليس كذلك لان علة الخروج هو العصر
فانه يشبه شق زق الغير ثم عصره والمص يشبه شقه ثم تركه فانه يضمن في الاول دون الثاني والله اعلم **قوله**
بفتح الجيم **اقول** الباء للملابسة والظرف المستقر في محل الجر على انه صفة نجس اي نجس ملتبس بفتح الجيم ومثل هذه
القيود بمنزلة الاعجام ترسم ولا تقرأ كذا قال بعض الفضلاء **قوله** وهو عين النجاسة **اقول** الضمير راجع الى النجس المقيد
بفتح الجيم وعين الشيء نفسه يعني ان النجس المضبوط بفتح الجيم يطلق في اصطلاح الفقهاء على نفس النجاسة كالبول
والغائط والدم المسفوح **قوله** وبالكسر ما لا يكون طاهرا **اقول** الواو ابتدائية قوله وبالكسر ظرف مستقر في محل الرفع
بانه صفة لمبتدا محذوف واللام في بالكسر للعهد وقوله ما لا يكون طاهرا خبر المبتدا والتقدير والنجس الملتبس بكسر الجيم
ما لا يكون طاهرا يعني ان النجس المضبوط بكسر الجيم يطلق في عرف الفقهاء ما لا يكون طاهرا كثوب او بدن او مكان او
اناء اصابته نجاسة والمراد به هنا الاول بدليل عطف الريح عليه لكن كلامه في الشرح يوهم جواز ضبطه بالوجهين
وقال صدر الشريعة والرواية النجس بفتح الجيم وهو عين النجاسة واما بكسر الجيم فما لا يكون طاهرا هذا في اصطلاح
الفقهاء واما في اللغة فيقال نجس الشيء ينجس فهو نجس ونجس انتهى يعني هما يطلقان بحسب اللغة على ما لا يكون
طاهرا فقط فلو قال المص كما قال صدر الشريعة لكان اولى **وقال** بعض الفضلاء والنجس بفتحتين كلما استقذرته
اي عين النجاسة واما بكسر الجيم فما لا يكون طاهرا هذا في عرف الفقهاء واما في اللغة فكلاهما صفة مشبهة وقد يجيء
المفتوحة بمعنى المصدر يقال نجس الشيء ينجس نجسا فهو نجس ونجس ايضا ذكره في الصحاح فعلى هذا يحتمل ان يكون
اطلاق الفقهاء النجس بفتحتين على عين النجاسة من قبيل اطلاق المصدر على الصفة مبالغة انتهى **قوله** اي من
المتوضي **اقول** نبه بهذا التفسير الى ان الضمير المجرور راجع الى المتوضي المفهوم من الوضوء كما قال صاحب الكنز
فرض الوضوء غسل وجهه اي وجه المتوضي بدلالة لفظ الوضوء عليه فلا يكون اضمارا قبل الذكر **قوله** الى ما يطهر
اقول الجار والمجرور متعلق بالخروج لتضمنه معنى الوصول والانتهاء وما عبارة عن الموضع بدنا كان او ثوبا او
مكانا فلا ترد مسئلة المفتصد التي ذكرها صدر الشريعة كما سيجيء وقوله يطهر فعل مضارع مبني للمفعول من باب التفعيل
اي ينظف قال بعض الفضلاء في شرح الوقاية يفهم من قوله سال الى ما يطهر انه اذا كان جراحة منبسطة بحيث يضر
غسلها فان خرج الدم وسال على الجراحة ولم يتجاوز الى موضع يجب غسله لا ينقض الوضوء كذا في المشكلات انتهى
لكن قال بعض المحققين في تفسير ما يطهر الى موضع يجب ان يطهر في الوضوء او في الغسل بالغسل او بالمسح عند عدم العذر الشرعي
ولا بد من هذا التعميم حتى ينتظم الموضع الذي سقط عنه حكم التطهير بعذر انتهى وهذا يخالف ما في المشكلات ولعل الحق
هذا والله اعلم **قوله** اي يلحقه حكم التطهير **اقول** قال في العناية اي يلحقه حكم هو التطهير والمراد انه يجب تطهيره في الجملة
كما في الجنابة حتى لو سال الدم من راس الى قصبة الانف انتقض الوضوء بخلاف البول اذا نزل الى قصبة الذكر ولم يظهر
لان النجاسة هناك لم تصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وفي الانف وصلت الى ذلك اذ الاستنشاق في الجنابة فرض انتهى
وتفسير هذا الفاضل يشير الى ان اضافة الحكم الى التطهير بيانية وتصريحه بقوله والمراد انه يجب تطهيره في الجملة يشعر بان
المقصود من اللحوق الوجوب لكن الظاهر ان الاضافة لامية والمراد بالحكم يجوز ان يكون الوجوب كما ذهب اليه الاكثرون
اي يلحقه وجوب التطهير ويجوز ان يكون اعم منه كما ذهب اليه الاقلون اي يلحقه وجوب التطهير او ندبه وبعض الفضلاء
بعد ما فسر الحكم بالاعم قال وانما فسرنا الحكم بالاعم من الواجب والمندوب لان ما اشتد من الانف لا يجب تطهيره
بل تندب اذ المبالغة في الاستنشاق لغير الصائم مسنونة وان حدها ان ياخذ الماء بمنخريه حتى يصعد

عصام الدين

البرجندي

الفاضل محمد بن عبد اللطيف الشهير بابن ملك

ابن كمال باشا

الشيخ زين

الى ما اشتد من الانف فقد صرح في معراج الدراية وغيره بان الدم اذا نزل الى قصبة الانف نقض الوضوء وصرح في البدايع بان الدم اذا نزل الى صماخ الاذن يكون حدثا وصماخ الاذن خرقها وليس ذلك الا لكونه يندب تطهيره في الغسل ونحوه انتهى **قوله** في الوضوء والغسل **اقول** قال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة لو اكتفى بالغسل لكفى عند بعض المشايخ ولا يكفي عند بعض يقولون القلفة لها حكم الباطن في الغسل وحكم الظاهر في انتقاض الوضوء كما سيجيء فلذلك ذكر الوضوء ايضا انتهى وقال بعضهم في حواشي الكتاب المذكور قيل ان لفظ الوضوء لغو لان كل ما يجب فيه يجب في الغسل اللهم الا ان يحمل على رواية من قال ان القلفة لها حكم الباطن في الغسل وحكم الظاهر في انتقاض الوضوء كما سيصرح بها الشارح في ابواب الغسل فليتامل وقال في الهامش وجه التامل ان زيادة لفظ بناء على الرواية التي هي في غاية الضعف اشنع من الجريمة انتهى **اعلم** انهم اتفقوا على ان البول اذا وصل الى القلفة ينقض الوضوء واختلفوا في الغسل هل يجب ايصال الماء الى داخل القلفة قال بعضهم يجب واختاره المص كما يجيء وقال بعضهم لا يجب واختاره حافظ الدين النسفي في الكنز وقال العلامة الزيلعي وهذا مشكل لانه اذا وصل البول الى القلفة ينقض الوضوء فجعلوه كالخارج في حق هذا الحكم وفي حق الغسل بالداخل حتى لا يجب ايصال الماء اليه عند بعض المشايخ وقال الكردري يجب ايصال الماء اليه عند بعض المشايخ وهو الصحيح فعلى هذا لا اشكال فيه انتهى وقال الشيخ كمال الدين الاصح ان ادخال الماء داخل القلفة مستحب لا واجب للحرج لا لكونه خلقة انتهى وقال بعض الفضلاء لا يجب على الرجل لم يختتن ان يدخل الماء داخل الجلدة في غسله من الجنابة وغيرها للحرج لو قلنا بالوجوب لا لكونه خلقة كقصبة الذكر وهذا هو الصحيح المعتمد وبه يندفع ما ذكره الزيلعي فان هذا الاشكال انما نشا من تعليله لعدم الوجوب بانه خلقة كقصبة الذكر واما ما عللنا به مع الفتح القدير فلا اشكال اصلا لكن في البدايع انه لا حرج في ايصال الماء الى داخل القلفة وصحح انه لا بد من الادخال واختاره صاحب الهداية في مختارات النوازل انتهى والحاصل ان ادخال الماء داخل القلفة في الغسل فيه خلاف عند البعض صحح وواجب عند البعض صحح ايضا فاختلف التصحيح وقال بعض المشايخ يفتي بالثاني ان كانت منفسخة وبالاول ان كانت غير منفسخة انتهى اذا علمت هذا ظهر لك فساد ما ذكره ذلك المحشي من التامل ووجهه ولو قال المص في الوضوء او في الغسل او في ازالة النجاسة الحقيقية لكان اولى ليشمل مسئلة المقتصد الاتية لان المكان ايضا يجب تطهيره في الجملة في حال ارادة الصلوة عليه كالبدن يجب تطهيره عند ارادة الصلوة كذا حققه بعض الفضلاء في شرح منية المصلي وتمام تفصيل هذا المقام على وجه تحصيل منه المرام بعون الملك العلام **قوله** لما قال في المحيط حد الخروج الانتقال من الباطن الى الظاهر وذلك يعرف بالسيلان عن موضعه فعبر عن الخروج بالسيلان **اقول** قوله لما قال متعلق بقوله بينا والمعنى قوله خروج نجس بينا والخروج من السبيلين وغيرهما انما قاله شمس الائمة في محيطه حد الخروج الخ وقوله وذلك اشارة الى الانتقال يعني والانتقال النجس في غير ما يخرج من السبيلين يعرف بالسيلان عن موضعه فعبر عن الخروج بالسيلان لظهور معنى الانتقال فيه لان الخروج لم يستعمل في اليد **واعلم** ان النجس الخارج من السبيلين ينقض الوضوء بالاتفاق واما الخارج من غيرهما فلا ينقض الوضوء عند الشافعي وينقضه عندنا واستدل ائمتنا له بالسنة والقياس اما السنة فمنها ما اخرجه الدارقطني عن تميم الداري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء من كل دم سائل قال المخرجون وفيه ضعف وانقطاع واخرجه ابن عدي في الكامل في ترجمة احمد بن الفرج من حديث زيد بن ثابت ثم قال لا نعرفه الا من حديث احمد بن الفرج هذا وهو ممن لا يحتج بحديثه ولكنه يكتب فان الناس مع ضعفه قد احتملوا حديثه انتهى وقال ابن ابي حاتم في كتاب العلل كتبنا عنه ومحله عندنا الصدق قال بعض الفضلاء في تفسير قوله صلعم الوضوء من كل دم سائل كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق اي من اجله وبسببه والجار والمجرور متعلق بفعل عام اعني يحصل ويوجد كما هو الشايع في الظروف لكن حقيقة الاخبار عن الوجود غير مرادة اذ رب دم سائل لا يوجد منه الوضوء فحمل على الوجوب لقربه

يعقوب باشا

اخي جلبي

الشيخ زين

الشيخ علاء المقدسي

ابن هشام الحلبي

يعقوب باشا

من الوجود وفي هذا التعبير مبالغة وتاكيد كانه اوجب فوجد فاخبر عنه بوجوده انتهى وقال في الكافي ولنا قوله عم الوضوء من كل دم سائل اي يجب لانه اخبار وهو اكد من الامر المقتضي للايجاب انتهى ومنها ما اخرجه ابن ماجة عن عايشة رضها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اصابه قيء او رعاف او قلس او مذي فلينصرف فليتوضا ثم ليبن على صلوته وهو في ذلك لا يتكلم واخرجه الدارقطني بنحوه وفي اسناده اسمعيل بن عياش وروايته عن غير الشاميين ضعيفة هذا منها ما اخرجه البخاري عن عايشة قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش الى النبي عليه السلام فقال في النهاية القلس بالتحريك وقيل بالسكون ما خرج من الجوف ملء الفم او دونه وليس بقيء فان عاد فهو القيء انتهى وكذا قال صاحب الصحاح نقلا عن الخليل انتهى ومنها ما اخرجه البخاري عن عايشة قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش الى النبي عم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحيض فلا اطهر افادع الصلوة فقال رسول الله عم لا انما ذلك عرق وليس بحيض فاذا اقبلت حيضتك فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم قال وقال ابي ثم توضئي لكل صلوة حتى يجيء ذلك الوقت قال الحافظ ابن حجر في فتح القدير ادعى بعضهم ان هذا معلق وليس بصواب بل هو بالاسناد المذكور عن هشام وقد بين ذلك الترمذي في روايته وادعى اخر ان قوله ثم توضئي من كلام عروة موقوفا عليه وفيه نظر لانه لو كان من كلامه لقال ثم توضا بصيغة الاخبار فلما اتى به بصيغة الامر شاكل الامر الذي في المرفوع وهو قوله فاغسلي انتهى فنبه عليه السلام على العلة الموجبة للوضوء وهو كونه يخرج منها دم عرق ثم امرها بالوضوء لكل صلوة وكل الدماء كذلك ومنها ما اخرجه اصحاب السنن الثلاثة وصححه الترمذي والحاكم عن ابي الدرداء ان النبي عليه السلام قاء فتوضا فلقيت ثوبان في مسجد النبي عليه السلام فذكرت ذلك له فقال صدقت وانا صببت له وضوءه فقال الاثرم قال احمد جوده حسين المعلم و منها ما اخرجه مالك والشافعي عن ابن عمر انه كان اذا رعف رجع فتوضا ولم يتكلم ثم رجع وبنى على ما قد صلى واخرجه الشافعي من وجه اخر عن ابن عمر انه كان يقول من اصابه رعاف او مذي او قيء انصرف فتوضا ثم رجع فبنى واخرجه عبد الرزاق بنحوه وفي الموطا عن سعيد بن المسيب انه رعف وهو يصلي فاتى حجرة ام سلمة فتوضا ثم رجع فبنى على ما قد صلى واما القياس فبيانه ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة شرعا وهذا القدر في الاصل وهو الخارج من السبيلين معقول لانه يعقل ان زوال الطهارة فيه انما هو بسبب انه نجس خارج من البدن اذ لم يظهر لكونه من خصوص السبيلين تاثير وقد وجد في الخارج من غيرهما فيتعدى الحكم وهو زوال الطهارة اليه فالاصل هو الخارج من السبيلين وحكمه زوال الطهارة موجبها الوضوء وعلته خروج النجاسة من البدن وخصوص المحل ملغى والفرع الخارج النجس من غيرهما وفيه المناط فيتعدى اليه زوال الطهارة التي موجبها الوضوء فثبت انه موجب القياس ثبوت زوال الطهارة الوضوء فاذا صار زايل الطهارة فعند ارادة الصلوة يتوجه اليه خطاب الوضوء وهو تطهير الاعضاء الاربعة واذا صار خروج النجاسة من غير السبيلين كخروجها من السبيلين يرد ان يقال لم اشترطتم في الفرع السيلان او ملء الفم في القيء مع عدم اشتراطه في الاصل فاجيب بان النقض بالخروج وحقيقته من الباطن الى الظاهر وذلك يتحقق في السبيلين بالظهور لان ذلك الموضع ليس بموضع النجاسة فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج وفي غيرهما بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فتكون بادية لا خارجة والفم ظاهر من وجه وباطن من وجه فاعتبر ظاهرا في ملء الفم وباطنا فيما دونه والله اعلم **فائدة** قال في القاموس رعف كنصر ومنع وكرم وعني وسمع خرج من انفه الدم رعفا ورعافا كغراب والرعاف ايضا الدم بعينه انتهى **قوله** وحد السيلان ان يعلو فينحدر عن راس الجرح **اقول** اختلف في حد السيلان ففي المحيط حده ان يعلو ذلك الشيء فينحدر اي ينزل بنفسه من غير تسبيه غيره عن راس الجرح هكذا فسره ابو يوسف وروى عن محمد انه اذا انتفخ على راس الجرح وصار اكبر من راسه نقض قال في السراج والصحيح هو الاول وفي فتح القدير انه الاولى وقال في الدراية الاصح قول محمد واختار السرخسي الاول وفي مبسوط شيخ الاسلام تورم راس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم يتجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير انتهى **فائدة** الجرح بضم الجيم والجمع جروح وبالفتح مصدر يقال

جرحه جا **قوله** ومنه يعلم ان الجروح في غير السبيلين عين السيلان **اقول** الضمير المجرور في منه راجع الى ما قاله صاحب المحيط يعني ومما قاله صاحب المحيط يعلم ان الخروج في غير السبيلين عين السيلان بمعنى انهما لا يتميزان في الخارج يعني لا ينفك احدهما عن الاخر في الوجود كما ادعاه صدر الشريعة في مسئلة الفصد الاتية لا انهما متحدان حقيقة كما فهمه بعض الفضلاء، وقال بعضهم في حواشي صدر الشريعة معنى قولهم ومنه يعلم ان الخروج في غير السبيلين عين السيلان انهما لا يتميزان في الخارج بمعنى عدم انفكاك احدهما عن الاخر في الوجود كما ادعاه الشارح في الفصد الذي فرضه والتعبير عن كمال الاتصال وشدة الملابسة بين شيئين وعن عدم انفكاكهما بالاتحاد والعينية ليس مما يتعجب منه العقلاء من الجهلاء فضلا عن الفضلاء من العلماء، والا فلا يشتبه على ادنى مميز في الاوضاع اللغوية انهما متغايران لغة وعبارة المعتبرات تنادي باعلى صوت على مغايرتهما انتهى **قوله** ويظهر ضعف ما قاله صدر الشريعة ان قوله الى ما يطهر يجب ان يكون متعلقا بقوله خرج لا بقوله سال فانه اذا افتصد وخرج دم كثير وسال بحيث لم يتلطخ راس الجرح فانه لا شك في الانتقاض عندنا مع انه لم يسل الى موضع يلحقه حكم التطهير بل خرج الى موضع يلحقه حكم التطهير ثم سال **اقول** هذا الاعتراض ماخوذ من كلام ابن ملك في شرح الوقاية حيث قال ردا على صدر الشريعة الفرق بينهما خفي لان الخروج الى موضع والسيلان اليه واحد واثبات احدهما دون الاخر تحكم يؤيده ما ذكره في المحيط حد الخروج الانتقال من الباطن الى الظاهر وذلك يعرف بالسيلان فعبر عن الخروج من غير السبيلين بالسيلان وفي السبيلين اقيم الظهور مقام الخروج لان راس السبيلين ليس محل النجاسة فعرف الانتقال بمجرد الظهور انتهى واعترض عليه بعض الفضلاء بحمل كلامه على القول باتحادهما حقيقة فقال لقائل خرج ماء البئر الى وجه الارض وسال ماء البئر الى وجه الارض وبينهما فرق ظاهر فالانكار مكابرة وما نقله عن المحيط لا يتم لان الدليل والمعرف مطلق السيلان لا السيلان الى ما يطهر فيجوز ان يكون السيلان الى وجه الارض دليلا على الخروج الى العضو الذي يجب تطهيره كما لا يخفى انتهى واجاب عنه بعضهم بان المراد ان ما سال اليه وخرج اليه واحد بناء على انهما لا يعتبران الا ما لم يتضمنا معنى التوجه والوصول وامثاله مما تقتضيه المقام لا انهما متحدان حقيقة وقال بعضهم نصرة لصدر الشريعة التحقيق ان الخروج قد يستعمل في معنى الظهور يقال خرجت الشمس من السحاب اي انكشفت وقد يستعمل في معنى الانتقال يقال خرجت من البصرة الى الكوفة فالمعنى الذي اختاره صدر الشريعة هو الاول لا الخفاء في ظهور الدم عن محله الى ما يطهر في صورة الفصد التي ذكرها وان لم يوجد السيلان اليه فما ذكره ذلك البعض من الفرق بين خروج ماء البئر الى الارض وبين سيلانه اليها انما يكون بهذا الاعتبار نعم الفرق واضح بين خرج اليه وسال عليه انتهى اقول في كلام هذا الفاضل نظر يعلم وجهه مما ياتي بعد **قوله** وان السيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير لقد وجد في هذه الصورة وان لم يوجد السيلان عليه فليتامل **اقول** قال بعض الفضلاء في شرح النقاية وقيل في صورة الفصد قد تحقق السيلان الى ما يطهر وعدم التلطخ لا ينافيه كما لا ينافي الخروج اليه وان كان منافيا للسيلان على ما يطهر وكلمة الى ليست بمعنى على ليرد ما ذكر انتهى وهذا موافق لكلام المصنف وكانه ماخوذ منه وفيه بحث وذلك لان السيلان الى موضع عبارة عن انتقال من الباطن ووصوله اليه وهو لا يتحقق الا بتلوثه به لانك اذا قلت سال الدم من الجرح الى القميص لا يجوز احد من العقلاء تحقق هذا المعنى من غير وصول الدم الى جزء من اجزاء القميص بحيث لم يتلوث في الصورة المذكورة راس الجرح به لا يتحقق الخروج والسيلان اليه فكان مقتضاه ان لا ينتقض الوضوء مع انه ينتقض ولورود هذا البحث على المصنف قال بالتامل لكن هذا يشكل بمسئلة العلقة والقراد وقال بعضهم المراد بالتطهير ما يعم التطهير الحكمي والحقيقي فلا ترد مسئلة الفصد على تقدير وقوعها لان المكان ايضا يجب تطهيره في الجملة في حال ارادة الصلوة عليه كما مر وقال بعض المحققين المعتبر هو السيلان بالقوة لا السيلان بالفعل الى ما يجب تطهيره فلا ترد مسئلة الفصد انتهى اقول وكذا لا ترد مسئلة العلقة والقراد الاتي ذكرها وقال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة قوله مع انه لم يسل الى موضع يلحقه حكم التطهير بل خرج الى موضع يلحقه حكم التطهير ثم سال تصريح بتجويز الانفكاك بين الخروج الناقض والسيلان الى ما يطهر في غير السبيلين ولا يصح ذلك ههنا الا استعمالا ولا نقلا

اما الاول

اما الاول فلانه لا يتصور لعاقل ان يجوز خروج شيء سائل الى موضع مخصوص كالدم من راس الجرح مثلا مع عدم سيلانه اليه اذ لا معنى لخروجه اليه الا انتقاله من الباطن ووصوله اليه وهذا معنى السيلان بعينه كما اذا قيل خرج الدم من جراحته الى قميصه او ثوبه بل الطبع السليم يجد هذا المعنى في الامور الغير السائلة ايضا الا ترى انه اذا قيل ان السلطان خرج الى سريره هل يجوز احد من العقلاء تحقق هذا المعنى من غير وصوله الى شيء من اجزاء سريره وهذا لا ينافي كون هذين المفهومين متغايرين بالعموم والخصوص في حد نفسهما بل في بعض استعمالاتهما لان الفعل الواحد يجوز ان يتضمن تارة معنى فعل واحد كتضمن خرج معنى وصل او انتهى كما في مبحثنا ويتضمن اخرى معنى فعل اخر كتضمنه معنى قصد وعزم كما في قول القائل والله لا يخرج الى مكة واما الثاني فلان جمهور صاحب الهداية وشراحه والزيلعي تحقق الخروج في اتصاف الخارج بالسيلان الى ما يطهر بقولهم غير ان الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير ناطق باعلى صوت على امتناع وجود الخارج الى ما يطهر بدون السيلان فلا مجال له والله اعلم الا ان الشرع لم يعتبر الخروج ناقضا الا بعد ترتب السيلان عليه واقتضائه وتلازمه به في جميع الصور واما الصورة التي فرضها الشارح فهي لكمال ندرتها بمنزلة الممتنعات العادية فلا نظر الى اعتباره حتى لو فرض وقوعها في وقت من الاوقات فيعتبر منها من قبيل وجود السيلان الى ما يطهر حكما لان النقض عبارة عن بطلان الطهارة وهو لا يتصور الا بالتلوث واذا فرض عدمه حقيقة وحسا يلزم اعتباره حكما لئلا يلزم ابطال عامل بلا سبطل اصلا كاعتبار المشقة في السفر واعتبار شغل الماء في الاستبراء مطلقا مع تيقن الانتفاء في بعض المواد كما لا يخفى انتهى كلامه بحروفه تامل في كلام هذا الفاضل اولا والبحث الى هنا لان فيه بعض التناقض مع عدم خروج النجس الى موضع يلحقه حكم التطهير منها ان الدم والقيح والصديد اذا علا راس الجرح فمسح بخرقة ونحوها ثم خرج فمسح ثم وثم او وضع عليه القطن ونحوه فخرج وسرى فيه فانه ينقض الوضوء مع انه لم يسل اصلا اجيب بان اطلاق النقض في الصورة المذكورة ممنوع بل فيه تفصيل وذلك لانه ينظر فيه ان كان بحال لو تركه لسال نقض والا فلا لان المعتبر خروج ما من شانه ان يسيل بنفسه لولا المانع فهو سائل بالقوة وان لم يكن سائلا بالفعل فقول القائل مع انه لم يسل اصلا غير مستقيم لان المراد بالسيلان اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة القريبة ويؤيده ما قال بعض المحققين من ان الرواية محفوظة عن اصحابنا في ان المعتبر هو قوة السيلان بان يكون الخارج بحيث يتحقق فيه قوة ان يسيل بنفسه عن المخرج وان لم يمنعه مانع سواء وجد السيلان بالفعل الى موضع يجب تطهيره او لم يوجد كما اذا مسحه بخرقة كلما خرج ثم وثم فاذا تقرر هذا فالنقض بصورة الفصد غير وارد انتهى ومنها ان العلقة اذا مصت العضو وامتلأت من الدم بحيث لو شقت لسال منها الدم انتقض به الوضوء وكذا القراد الكبير اذا مص عضوا وامتلأ دما بحيث لو خرج ما مصه من العضو لامكن ان يسيل بنفسه انتقض به الوضوء مع انه لم يخرج في الصورتين الى موضع يلحقه حكم التطهير ولم يسل اليه اجاب عنه بعض الفضلاء بان الذي يخرج من بدن الانسان الى باطن العلقة والقراد الكبير خارج الى ما يجب تطهيره بمعنى انه لم يبق في باطنه الحقيقي الذي هو تحت الجلد وباطنه الشرعي الذي هو داخل العين فتحقق الخروج الى ما يجب تطهيره واما السيلان فلا اشتباه في تحققه في الدم الممصوص صرح به قاضيخان حيث قال اذا مصت العلقة وامتلأت من الدم نقض الوضوء لانها لو شقت لخرج منها دم سائل والقراد اذا كان صغيرا فهو بمنزلة البعوض والذباب لا ينقض الوضوء وان كان كبيرا يخرج منه دم سائل فهو بمنزلة العلقة انتهى فالنقض مع انه لم يخرج الى موضع يلحقه حكم التطهير ولم يسل اليه انتهى **اقول** يعرف المتامل ان هذا التحقيق في هذا الباب ان ما مصته العلقة والقراد الكبير بمنزلة دم خرج الى ما يطهر وسال اليه لان من شانه ان يسيل بنفسه الى ما يلحقه حكم التطهير لو خرج من العضو كما سبقت الاشارة اليه وهذا القدر كاف في النقض والسيلان بالفعل الى ما يلحقه حكم التطهير ليس بمعتبر فيه كما مر **قوله** وضعف ما قاله فالعبارة الحسنة ان يقال ما خرج من السبيلين او غيرهما الى ما يطهر ان كان نجسا سال **اقول** لا حسن في هذه العبارة بل هي في غاية القبح من وجوه احدها ما ذكره الشارح والباقي يعلم بالتامل وقال في النقاية وناقضه ما خرج من السبيلين او غيرهما ان كان نجسا سال الى ما يطهر وهذه العبارة احسن العبارة الاولى واختارها بعض المحققين فيها ان زاد بعدها العاطفة لفظة من

اخي چلبي
يعقوب پاشا
اخي چلبي
الفاضل الوالي
البرجندي
القهستاني
ابن كمال پاشا
اخي چلبي
ابن كمال پاشا
ابن كمال پاشا

كما وقع في بعض نسخ الوقاية تنصيصا على انه معطوف على السبيلين والمضاف مقدر في قوله من السبيلين والضمير في غيره راجع اليه والتقدير وناقضه ما خرج من احد السبيلين او من غيرهما ولتنويع المخرج لا التنويع للخارج وبرشدك الى هذا عطف بأو في النواقض بالواو وجوّز بعض شراح الوقاية والنقاية ان يكون غيره مرفوعا معطوفا على ما وضميره راجع اليه اي وناقضه غير ما خرج من السبيلين فعلى هذا يكون لفظة او لتنويع الخارج لا التنويع المخرج وهذا الوجه بعيد جدا لان فيه اخراج الكلام عن ظاهره ولذا نص في ذلك المحقق باظهار لفظة من على انه معطوف على السبيلين **فان قلت** هلا يكون قوله سال بعد قوله خرج حشوا كما قال المصنف قلت لا يكون حشوا لانه اراد بالخروج الظهور وهو وان كان كافيا في السبيلين لكنه غير كاف في غيرهما بل لا بد مع الظهور من السيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير حقيقة او حكما كما مر بيانه **فان** قلت قوله نجسا يغني عن قوله سال الى ما يطهر لانه ما لا يكون سائلا لا يكون نجسا قلت اجيب عن هذا الاشكال باجوبة ثلثة الاول ان قوله سال صفة نجسا ذكر للكشف وللاشارة الى ان نجاسته للسيلان والثاني ان المراد بالنجس اعم من ان يكون بالفعل او بصدد ان يصير نجسا فح يكون قوله سال مخصصا والثالث ان قوله سال الجزاء الشرطية والجملة الشرطية صفة ما خرج والشرط قيد للجزاء لا محالة فيكون المعنى وناقضه الخارج من غير السبيلين السائل الى ما يلحقه حكم التطهير على تقدير كونه نجسا فتدبر **قوله** بل العبارة الحسنة ما اخترناه بعون الله تعالى **اقول** تقدم ان خروج نجس شيئا ولاخروجه من السبيلين وغيرهما وان الخروج من السبيلين بمعنى الظهور ومن غيرهما بمعنى السيلان وانت خبير بان الخروج المعدى بالى لا يكون بمعنى الظهور اذ لا يقال خرج الى الشيء بمعنى ظهر فيه بل الخروج الى موضع السيلان اليه واحدى المآل فعلى هذا يلزم ان يكون السيلان الى ما يطهر شرطا في السبيلين وغيرهما وهذا خلف فالعبارة الحسنة ان يقال وناقضه خروج نجس من السبيلين ومن غيرهما ان سال الى ما يطهر **فان قلت** ان اخذنا بقول محمد فلا اشكال لانه نجس عنده سال او لم يسل غير انه لا ينقض الوضوء الا بعد السيلان وان اخذنا بقول ابي يوسف وهو المختار قلنا هذا الاطلاق باعتبار المآل فيكون مجازا او الحد يبعد على ما الهم وعلم الاذان ما لم يعلم **قوله** خروج نجس احتراز عما اذا غرزت ابرة فارتقى الدم على راس الجرح لكن لم يسل فانه غير ناقض لانه ليس بنجس لكونه غير مسفوح **اقول** يعني احترز بقوله خروج نجس عن خروج ما لا يكون نجسا كما اذا دخلت ابرة في الجسد فجرحته وخرج منه الدم وعلا راس الجرح ولم يسل عنه فانه لا ينقض الوضوء مطلقا اي سواء كان اكبر من راس الجرح او اصغر على الاصح فانه ليس بنجس حتى لو وقع في الماء القليل لا ينجسه وهو الصحيح لكونه غير مسفوح اي مصبوب اي سائل فما لا يكون سائلا لا يكون ناقضا وما لا يكون ناقضا لا يكون نجسا وهذا قول ابي يوسف وعند محمد اذا علا راس الجرح وصار اكبر منه فانه ينقض الوضوء سال او لم يسل فصح قوله كما مر لكن قول ابي يوسف اصح ولهذا قلت على الاصح فقولنا ما لا يكون ناقضا لا يكون نجسا ايضا قول ابي يوسف واما عند محمد فانه نجس لكنه لا ينقض الوضوء ما لم يسل وقال نثر الدم مسفوح حتى كان لحم غير مسفوح نجسا ناقض للوضوء والصحيح قول ابي يوسف كما يجيء ان شاء الله تعالى **فائدة** سفحت الماء هرقته وسفحت دمه انتهى قال البيضاوي في قوله تعالى او دما مسفوحا اي مصبوبا كالدم في العروق لا كالكبد والطحال انتهى وقال حافظ الدين في المدارك مصبوبا سائلا فلا يحرم الدم الذي في الكبد واللحم والطحال انتهى **قوله** عقيب اذا كان في عينه قرحة **اقول** القرحة بالفتح الجراحة **قوله** وعلا اذا سال الى ما فوق مارن الانف **اقول** مارن الانف لان منه والمراد اقصاه لا ما قرب من الارنبة اي طرف الانف لان ايصال الماء اليه في الاستنشاق لغير الصائم سنة كما مر فينتقض الوضوء بسيلان الدم فيه **اعلم** ان البول

الوصل

الوصل الى قصبة الذكر ليس بخارج ما لم يظهر فهو خارج بقيد الخروج فلا حاجة الى الاحتراز عنه ودم قرحة العين الى الجانب الاخر والدم السائل الى ما فوق مارن الانف ليس بنجس لانه ليس بحدث فهو خارج بقوله خروج نجس فلا حاجة الى الاحتراز عنه ايضا فلو اسقط قوله الى ما يطهر كما فعله حافظ الدين في الكنز لكان احسن واولى بالسلامة عن تلك الاسئلة الواردة والاجوبة الباردة كما لا يخفى والله الموفق للسداد ومنه الهداية والرشاد **قوله** وخروج ريح او دودة او حصاة من الدبر **اقول** قوله من الدبر متعلق بالخروج وقيد للكل **اعلم** ان الريح الخارجة من الدبر تنقض الوضوء بالاتفاق وقال في الكافي اختلفوا ان عين الريح الخارجة من الدبر نجسة او طاهرة قيل طاهرة وقيل لا الا انتجس بمرورها على النجاسة حتى لو خرجت الريح وسراويلها مبتلة تتنجس عند من يجعل عينها لا والريح الخارجة من القبل او الذكر لا تنقض لانها لا تنبعث عن محل النجاسة ولهذا لا تخرج منتنة فتكون اختلاجا حتى لو كانت مفضاة وخرج من قبلها ريح منتنة فيستحب لها الوضوء لجواز ان تكون خارجة من محل النجاسة ولا يجب لعدم التيقن انتهى **قلت** الصحيح ان عين الريح ليست بنجسة كما سيصرح به المصنف وقال صدر الشريعة كالدودة والريح الخارجة من القبل او الذكر وفيه خلاف المشايخ وقال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة اقول الصحيح ان مرجع ضمير فيه هو الريح باعتبار المذكور لان فيها خلافا سواء خرجت من قبل المرأة او احليل الذكر حتى قال بعضهم ان الريح الخارجة منهما غير ناقضة لعدم نجاستها لانها غير منبعثة عن موضعها وعليه عامتهم كما هو مختار صاحب الهداية واصح الروايتين عن ابي ح صرح به في العناية وعبارة الشارح تنبئ عن رجحان كونها ناقضة كما ترى وهو مختار محمد كما فهم من الكفاية وقد وقع في بعض النسخ الدبر موضع الذكر وضمير فيه ح للقبل فقط ولا يخفى انه محض انتهى **والحاصل** ان في الريح الخارجة من القبل والذكر اختلاف المشايخ وان المختار عند محمد النقض وصرح في الخلاصة ان الريح اذا خرجت من ذكر الرجل او قبل المرأة يجب الوضوء عند محمد وبه صدر الشريعة وذكر في العناية انه رواية عن ابي ح وما في التبيين من انه حدث من قبلها قياسا على الدبر عند محمد ففيه بحث لان تخصيص قبل المرأة بهذه الرواية يخالف التعميم المفهوم من الخلاصة والكفاية على ان تخصيص هذا القياس بالقبل دون الذكر يحتاج الى وجه صالح ولم يذكر وسيأتي تمام هذا المحل بعون الله عز وجل **واما** المفضاة وهي التي صار مسلك البول والغائط منها واحدا او التي صار مسلك بولها ووطئها واحدا فقال الكرخي يجب لها ان تتوضأ من الريح لان اليقين لا يزول بالشك وعن محمد يجب عليها الوضوء وبه اخذ ابو حفص للاحتياط ورجح في فتح القدير قول ابي حفص الكبير بان الغالب في الريح كونها من الدبر فيفيد غلبة ظن لها حكم اليقين في محل الاحتياط وقال بعض الفضلاء ينبغي ترجيحه فيها بالمعنى الاول واما بالمعنى الثاني فلا لان الصحيح عدم النقض بالريح الخارجة من الفرج وقول صاحب الهداية لاحتمال خروجها من الدبر يلائم المعنى الاول وكذا حكم الوطء اي يحرم وطؤها ان اختلط سبيلاها الا ان اختلط مسلك البول والوطء انتهى وقيل ان كانت منتنة تنقض والا فلا واما الخنثى فقد قال قاضيخان في فتاواه اذا تبين انه رجل فالفرج الاخر منه بمنزلة الجرح وان تبين انها امرأة فالفرج الاخر منها بمنزلة الجرح لا ينقض الوضوء ما يخرج منه ما لم يسل انتهى وفي التبيين واكثرهم على ايجاب الوضوء عليه وفي التوشيح يؤخذ في الخنثى المشكل بالاحوط وهو النقض **قوله** ذكر الريح والفصيح التأنيث لانه خارج منه وليس بنجس مع انه ناقض لمجاورته النجس **اقول** ذكر الريح والفصيح التأنيث وهو الواقع في التنزيل يعني ذكر المصنف الريح لانها خارجة من بدن المتوضي وليست بنجسة لان الصحيح ان عينها طاهرة مع انها ناقضة لمجاورتها النجس فعلم من هذا ان الريح الخارجة من الدبر لا تنقض الوضوء الا لانبعاثها عن محل النجاسة لا لان عينها نجسة وهذا هو الصحيح كما في البحر وغيره لانها لو كانت نجسة العين لنقض الجناء اذ لا فرق في البحر بين الخارج من سفل او من فوق واختار شمس الائمة

الحلوانی انها نجسة لعین وثمرة الخلاف تظهر فی مسئلتین احدیهما ما ذکره صاحب الکافی والثانیة ان
الرجل لو استنجی بالماء وخرج منه ریح قبل ان ییبس موضع الاستنجاء لا یتنجس الموضع الذی تمر به الریح
علی القول الاول وتنجس علی القول الثانی والاصح عدم التنجس فی المسئلتین والله اعلم **قوله**
وذکر الاخریین لان ما معهما من النجس وان قل حدث فی السبیلین **اقول** یعنی وفی ذکر الدودة والحصاة
الخارجتین من الدبر لان ما معهما من النجاسة وان قل حدث فی السبیلین والمفهوم من هذا الکلام ان الدودة
والحصاة لیستا بناقضتین لانهما لیستا بنجستین بل الناقض ما معهما من النجاسة وهذا مسلم فی الحصاة
واما الدودة فقد ذکر الاسبیجابی ان فیها طریقتین احدیهما ما ذکره المص وهو مختار صاحب الخلاصة
وفی الفتاوی البزازیة ان الدودة المتولدة من النجاسة طاهرة حتی لو وقعت فی الماء بعد غسلها لا تنجس الماء
الذی وقعت فیه والثانیة انها نجسة لتولدها من النجاسة وفی الینابیع علل النقض بهذا وان الدودة
الخارجة من الذکر وفرج المرأة لیستا بناقضتین مع ان الحدادی ذکر فی شرحی القدوری السراج والجوهرة ان الدودة
الخارجة من الذکر والفرج ناقضة بالاجماع وقال قاضیخان فی فتاویه الدودة الخارجة من الدبر وقبل المرأة
والذکر ینقض الوضوء وفی التبیین ان الدودة الخارجة من فرج المرأة علی الخلاف وفیه نظر فکان علی المص
ان یقول وخروج ریح او حصاة من الدبر او دودة من الدبر او القبل والذکر **فائدة** الواو فی قوله
وان قل للعطف عند الجمهور والمعطوف علیه محذوف وهو ضد الشرط المذکور وجواب محذوف فی الشرطین
لدلالة ما قبلهما علیه فیکون المتقدم کالعوض عنه والتقدیر ان کثر ما معهما من النجس فهو حدث فی السبیلین
وان قل فهو حدث فیهما فیکون ضد الشرط المذکور اولی بذلک المتقدم الذی هو کالعوض عن الجزاء من ذلک
الشرط وکلتا الشرطیتین فی موقع الحال من فاعل الظرف ای وذکر الدودة والحصاة الخارجتین من الدبر لان
النجس الذی یقارنهما حدث فی السبیلین کائنا علی کل حال مفروض وقیل الواو الداخلة علی ان الدول
علی جوابها بما تقدم للحال واختاره صاحب الکشاف ونسبه بعضهم الی الجمهور وقیل هی اعتراضیة واختار
الرضی والاول اولی لما فیه من المبالغة والتاکید وکذا الکلام فی لو الوصلیة وقوله حدث خبر ان وفی السبیلین
متعلق بالحدث لما فیه من معنی الفعل والظرف مما یکفیه رائحة من الفعل **قوله** لا خروج ریح من القبل والذکر
لانه لا ینبعث عن محل النجاسة **اقول** اختلفوا فی الخارج من القبل والذکر هل هو ریح او اختلاج قال بعضهم
انه ریح لکنه لا ینقض الوضوء لعدم انبعاثه عن محل النجاسة واختاره صاحب الهدایة وتبعه المص وقال
بعضهم انه ریح تنقض الوضوء واختاره صدر الشریعة وهو المنقول عن محمد کما مر والظاهر ان هذا الاختلاف
مبنی علی الاختلاف فی طهارة عین الریح ونجاستها فمن قال ان عینها طاهرة الا انها تنقض الوضوء لعدم مجاورة
النجس قال الذی عینها نجسة یقول ان الریح الخارجة من الدبر والقبل والذکر تنقض الوضوء لخولها تحت قولنا
وناقضه خروج نجس وقال بعضهم انه اختلاج ولیس بریح ولذلک لا ینقض الوضوء وهذا الکلام مبنی
علی نجاسة عین الریح الخارجة من القبل والذکر لا تنقض الوضوء لانها اختلاج ولیست بریح نوع تناقض
فتدبر والصحیح انها لا تنقض الوضوء لانها سواء قلنا انها ریح او اختلاج **قوله** لان ما علیها من النجس قلیل
وهو لیس بحدث فی غیر السبیلین **اقول** حکم بنجاسة القلیل تبعا لصاحب الهدایة وهذا لا یصح الا علی قول محمد
قال فی الکافی وما علیها من البلة قلیل وهو حدث فی السبیلین لا فی غیرهما وما ذکر فی الهدایة ان النجس ما
علیها لا یصح الا علی قول محمد کما ذکرناه قبل **فان قیل** القلیل فی غیرهما انما لم یکن حدثا لعدم الخروج وهنا
قد خرج فکان کالسبیلین قلنا الخروج فیه مقدر بالسیلان فدار الحکم علیه انتهی **قوله** کذا لا ینقض لحم
سقط منه ای الجرح **اقول** فی کذا اشارة الی خروج ریح من القبل والدبر وخروج دودة من الجرح ای
کما لا ینقض خروج ریح من القبل والدبر ودودة من الجرح کذلک لا ینقض لحم سقط من الجرح لان عین

الساقط

الساقط طاهرة وما علیها من البلة قلیل وهو لیس بحدث من غیر السبیلین کذا فی الهدایة والکافی وانما
فصله لئلا یتوهم عطفه علی دخول الخروج فیکون التقدیر لا خروج لحم سقط من الجرح وهذا ظاهر البطلان
قوله وملء الفم عطف علی خروج **اقول** تبع صاحب الکافی فی هذا التعبیر لان المناسب لما سبق وذلک ان
ما جعل الناقض فی الخارج من السبیلین وغیرهما الوصف وهو الخروج لا الذات وهو النجس ناسب ان یجعل الناقض
فی هذه الصورة ایضا الوصف وهو ملء الفم لا الذات وهو القیء **فائدة** الملء بالفتح مصدر ملأت الاناء
وبالکسر اسم ما یاخذه الاناء اذا امتلأ کذا فی الصحاح والمراد هنا الثانی **قوله** وهو ان یضبط بتکلف حتی
انه لو لم یتکلف لخرج وقیل ان یمنعه من الکلام **اقول** اختلف فی حد ملء الفم فقال بعضهم هو ما لا یمکن ضبطه الا
بکلفة ومشقة وصححه فی المعراج والتبیین وغیرهما واختاره صاحب الهدایة وشیخ وجهه وقال بعضهم هو ما
لا یقدر علی امساکه وصححه فی الینابیع وقال بعضهم هو ما لا یمکن الکلام معه وبعضهم قدره بالزیادة علی النصف
قوله فی قیء مرة ای صفراء **اقول** القیء مصدر قاء یقیء واضافته الی المرة من قبیل اضافة المصدر الی مفعوله بدلیل
قول صاحب الوقایة والنقایة والقیء دما والظرف متعلق بملء الفم والمرة بکسر المیم وتشدید الراء المهملة احد الاخلاط
الاربعة ویقال لها فی العرف العام الصفراء وتعبیر المص بها لمقابلة للصفراء کما فی الکفایة فیکون کل منهما بمعنی مغایر
للاخر کقولهم ان المرة هی المادة المرکبة من السوداء المحترقة والصفراء **قوله** وعلق وهو لغة دم منعقد
اقول قال فی الصحاح العلق الدم الغلیظ والقطعة منه وقال فی القاموس العلق محرکة الدم عامة والشدید الحمرة
او الغلیظ او الجامد او القطعة منه انتهی والمراد بالمنعقد الجامد فعلم ان ما ذکره المص معنی من معانی العلق
قوله لکنه ههنا سوداء ولذا اعتبر فیه ملء الفم **اقول** یعنی لکن المراد بالعلق ههنا سوداء محترقة وهی تخرج من المعدة
والخارج منها حدث اذا کان ملء الفم ولذا اعتبر فیه ملء الفم والا فخروج الدم ناقض للوضوء بلا تفصیل بین القلیل
والکثیر کما یجیء **قوله** او قیء طعام او ماء **اقول** قال بعض الفضلاء لا خلاف بین انواع القیء لانها نجسة خلافا
للحسن فی الطعام والماء انتهی وقال بعضهم ومحل الاختلاف ما اذا وصل الی المعدة ولم یستقر اما لو قاء قبل الوصول
الیها وهو فی المریء فانه لا ینقض اتفاقا کما ذکره الزاهدی **قوله** وانما اعتبر فیه ذلک لما قال فی الهدایة الی قوله
لم یتیمم ضو الحلق **اقول** قال صاحب الهدایة وملء الفم ان یکون بحال لا یمکن ضبطه الا بکلفة ومشقة لانه یخرج ظاهرا
فاعتبر خارجا الظاهر ان الضمیر فی لانه راجع الی القیء وقوله ظاهرا نصب علی نزع الخافض ای الی الظاهر ای ظاهر الفم
او علی المصدریة ای خروجا ظاهرا او علی الحالیة ای یخرج حال کونه ظاهرا او الوجه الاول والاخیران سبیلهما وحدها
ان شاء الله تعالی والضمیر المستکن فی فاعتبر راجع الی القیء ایضا یعنی لان القیء الحاصل بحال لا یمکن ضبطه الا بکلفة
یخرج الی ظاهر الفم فاعتبر القیء ح خارجا منه اقامة للسبب مقام المسبب قال فی الکافی لان للفم حکم الظاهر والباطن
لانه ان تمضمض لم یفسد صومه فاعتبر ظاهرا وان ابتلع بزاقه لا یفسد ایضا فاعتبر باطنا انتهی **والحاصل**
ان داخل الفم اعتبر فی حق الکثیر وهو ما کان ملء الفم ظاهرا حتی یتحقق الخروج فینقض لان حد الخروج کما مر الانتقال
من الباطن الی الظاهر وقد وجد واعتبر فی حق القلیل وهو ما کان دون ملء الفم باطنا حتی لا یتحقق الخروج فلا ینقض
لان هذا الانتقال لیس من الباطن الی الظاهر بل من الباطن الی الباطن وسیجیء تمام هذا فی کتاب الصوم ان شاء الله تعالی
وقال شراح الهدایة فی توجیه الکلام المذکور ان للفم جهة ظهور حقیقة حیث یظهر اذا فتح فاه وحکما حیث لا یفسد
صومه بالمضمضة وجهة بطون حقیقة حیث یبطن اذا ضم فاه وحکما حیث لا یفسد صومه بابتلاع ریقه ورجح
جانب ظهوره فی الکثیر وقیل انه ینقض لانه یخرج غالبا حیث لا یقدر الانسان علی ضبطه الا بکلفة ورجح جانب
بطونه فی القلیل وقیل انه لا ینقض لانه لا یخرج ظاهرا حینئذ غالبا بل یخرج مغلوبا فیصیر تبعا للریق واعترض علی
قوله لانه یخرج ظاهرا انما اعتبر خارجا بوجهین الوجه الاول ان جعل الظاهر الغالب کالمحقق انما یکون فیما لا ینضبط فیه
الاصل کالسفر القائم مقام المشقة او لا یطلع علیه کالایلاج القائم مقام الانزال واما فی المنضبط الظاهر فلا کما فی

يعقوب باشا

بحثنا فان خروج القئ في الفم لا يتعسر الاطلاع عليه فكيف اقيم ملء الفم مقامه اجاب بعض الفضلاء عن هذا الاعتراض بان المراد اقامة سبب الخروج من كل وجه مقام المسبب ترجيحا لجهة الخروج الثابتة للقئ باعتبار جهة ظهور الفم ولا نسلم ان هذه الاقامة مشروطة بخفاء المسبب وتعسر الاطلاع عليه بل الاشتراط في موقع لا يكون المسبب بدون اعتبار قيام السبب مقامه جهة وجود اصلا كما لا يخفى واجاب بعضهم عنه بجواب آخر وهو ان شرط الاقامة موجود فيما نحن فيه وهو تعسر الاطلاع على المسبب فان حال الغثيان حال مضايقة واضطراب وفي الخارج غلبة واشتداد فيحتمل ان يظهر شئ ولا يطلع عليه صاحبه فان الانفصال والانتقال في هذا النقض غير لازم فلهذا الاحتمال نزلوه منزلة المحقق انتهى والوجه الثاني ان في الصورة التي يكون القئ ملء الفم ثم منع من الخروج بالتكلف عدم الخروج متيقن فلزم الحكم بالانتقاض وفي الصورة التي يكون القئ اقل من ملء الفم ولكن خرج من الفم الخروج متيقن فالقول بعدم الانتقاض نقض للعلة اقول حيث اعتبرنا داخل الفم في حق الكثير ظاهرا وفي حق القليل باطنا لا ترد الصورة الاولى اصلا لان الخروج في هذه الصورة متحقق والانفصال عن الفم في هذا النقض ليس بشرط نعم ترد الصورة الثانية ويجاب عنها بانه انما خرج بعد ما اخذ حكم الريق لان القليل يصير تابعا للريق كما مر فلا يلزم الانتقاض واجاب المصنف عن هذا الاعتراض بان مبناه جعل ضمير لانه راجعا الى القئ وليس كذلك بل هو راجع الى النجس وقوله لانه الخ دليل القول وملء الفم في القئ مع ان خروج النجس يتحقق بملء الفم في القئ لان النجس يخرج ظاهرا لان هذا القئ ليس الا من قعر المعدة فالظاهر انه مستصحب للنجس بخلاف القليل لانه من اعلى المعدة فلا يستصحبه انتهى قال بعض الفضلاء ردا على المصنف وما زعمه بعض الافاضل دفعا للاعتراض المذكور من جعل ضمير لانه في قوله لانه يخرج ظاهرا راجعا الى النجس وجعله دليلا لتحقق خروج النجس بملء الفم في القئ لاستصحاب الكثير للنجس لانه من قعر المعدة بخلاف القليل لانه من اعلى المعدة في غاية الخروج عن الكتاب كما لا يخفى فليتامل **فائدة** المعدة بفتح الميم وكسر العين وبكسر الميم وسكون العين كذا في شرح المهذب وقال في الصحاح المعدة للانسان بمنزلة الكرش لكل مجتر وقال اجتر البعير من الجرة وكل ذي كرش يجتر انتهى وقال في النهاية الجرة بالكسر ما يجتره البعير من بطنه ليمضغه ثم يبلعه انتهى **قوله** مع انه واجب الحمل **اقول** في الحمل الذي ذكره خلل بين لانه يخالف قبل كلام صاحب الهداية والحمل الخالي عن الخلل ما قدمناه بعون الله تعالى على ان الفرق الذي ذكره لا يتاتى الا على قول ابي يوسف واما على قول محمد فلا فرق بين القليل والكثير فيكون كل منهما نجسا غير ان القليل منه لا يعتبر خارجا شرعا ما لم يملأ الفم والنجس ما لم يخرج لا يعطى له حكم النجاسة اتفاقا والا لم يحصل للانسان طهارة اصلا ونحن نفصل هذا المقام بعون الملك العلام **اعلم** ان اكثر العلماء ذهبوا الى ان الناقض نفس القئ لتنجسه بالمجاورة لكنهم جعلوا ملء الفم شرطا له ليتحقق الخروج وجعل بعضهم كصاحب الكافي والمصنف الناقض ملء الفم فيه لذلك ولم يقل احد ان الناقض النجس الذي يستصحبه القئ وان كنا نعلم قطعا ان علة النقض خروج النجاسة وعلة التنجس المجاورة وقال بعض الفضلاء والحقوا بالقئ ما نزل من الراس الى الفم اذا صعد من الجوف بان كان اصفر او منتنا وهو مختار ابي نصر وصحح في الخلاصة طهارته وعند ابي يوسف نجس ولو نزل من الراس فطاهر اتفاقا وفي المجتبى انه طاهر كيف ما كان وعليه الفتوى انتهى **اعلم** انهم صرحوا في باب الانجاس ان نجاسة القئ مغلظة وصحح في معراج الدراية والمجتبى ان نجاسته مخففة حتى لو اصاب ثوب انسان اكثر من قدر الدرهم تجوز الصلوة ما لم يفحش وحمله في فتح القدير على ما اذا قاء من ساعته **وقال** بعض الفضلاء هذا الحمل غير صحيح لانه طاهر حتى انه لا ينقض الوضوء وقال بعضهم بل هو صحيح اذ ليس الناقض الطاهر بل القئ المتصل به الذي يملأ الفم انتهى وفيه نظر لان النجس اذا اتصل بالطاهر يصير الكل نجسا فتدبر **قوله** كذا اي كما ينقض ملء الفم في قئ ما ذكر ينقض مع الحيولة لم ينقضا **اقول** ذا في كذا اشارة الى قئ مرة وما عطف عليه كما نبه عليه بقوله في قئ ما ذكر وانما فصله عما قبله لئلا يتوهم عطفه على قئ مرة فيلزم ان يكون ملء الفم شرطا في الدم الخارج من الفم كما هو مذهب محمد

الصحيح

والصحيح انه ليس بشرط كما نص عليه بقوله بلا شرط ملء الفم **اعلم** ان الدم النازل من الراس ان كان مائعا نقض الوضوء بلا تفرقة بين القليل والكثير بالاتفاق وان كان جامدا اعتبر فيه ملء الفم بالاتفاق والدم الصاعد من الجوف ان كان مائعا غير مخلوط بشئ فعند محمد ينقض الوضوء ان ملأ الفم كسائر انواع القئ وعندهما ان سال بقوة نفسه نقض الوضوء ملأ الفم او لا لان المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة في الجوف كذا في الهداية وصحح صاحب البدايع قولهما قال وبه اخذ عامة المشايخ **وقال** الزيلعي انه المختار وصحح صاحب المحيط قول محمد وان كان مخلوطا بالبزاق ان كان البزاق غالبا على الدم لا ينقض لان الحكم للغالب فصار كله بزاقا وان كان الدم غالبا على البزاق او مساويا له نقض لان الحكم للغالب كما مر فصار كان كله دما والحكم بالانتقاض في حالة المساواة استحسانا اخذا بالاحتياط والقياس عدم النقض صرح به في غاية البيان **وقال** بعض الفضلاء لانه اجتمع الحظر والاباحة فرجح جانب الحظر انتهى وكذا حكم الدم الخارج من اصول الاسنان ان كان خالصا نقض قليلا كان او كثيرا وان كان مخلوطا بالبزاق فالمعتبر فيه الغلبة او التساوي وعلامة كون الدم غالبا او مساويا ان يكون احمر وعلامة كونه مغلوبا ان يكون اصفر فبقي الكلام فيما يعلم به حال القيح ولم نجده مسطورا في الكتب التي عندنا **فائدة** قال في القاموس البصاق كالغراب والبساق والبزاق ماء الفم اذا خرج منه وما دام فيه فريق انتهى **قوله** والبلغم لا ينقض اي قوله لتنجسه بالمجاورة **اقول** البلغم الصرف لا ينقض الوضوء عندهما مطلقا اي سواء كان نازلا من الراس او صاعدا من الجوف وسواء كان ملء الفم او لا لانه للزوجته لا تتداخله اجزاء النجاسة فصار كالبزاق وما يتصل به من القئ قليل وهو غير ناقض وهذا اذا كان في الباطن واما اذا انفصل عن الباطن وخرج الى الظاهر فقلت نجاسته وان زادت رقته فقبلها ولهذا لو وقع في النجاسة يحكم بنجاسته وقال ابو يوسف ان صعد من الجوف وملأ الفم ينقض لتنجسه بالمجاورة والحدث لا يجب ان يكون نجسا في نفسه بل يكفي كونه نجسا بالمجاورة كما في الريح الخارجة من الدبر والماء والطعام المرتقي عن بطن القئ قبل تغيرهما فعلم من تعليل المصنف ان البلغم ليس بنجس اتفاقا وانما نجسه ابو يوسف الصاعد من الجوف للمجاورة فاندفع قول من قال ان البلغم نجس عند ابي يوسف لانه احد الطبايع الاربع اذ لو كان كذلك لاستوى النازل من الراس والصاعد من الجوف في الطهارة وما الحق قول ابي يوسف حتى قال الكرخي ان من اخذ البلغم بطرف كمه ويصلي معه كذا في الخلاصة وقال بعض الفضلاء لا يفهم من هذا الميل الى قول ابي يوسف لان الكراهة يمكن ان تكون على قولهما ايضا لانهما يسلمان انه يستبشع قليل النجاسة والصلوة مع قليل النجاسة مكروهة **قوله** وان اختلط البلغم بالطعام الى قوله اذا ملأ الفم **اقول** ان البلغم اذا كان مخلوطا بالطعام ان كان الطعام غالبا بحيث لو انفرد ملأ الفم ينقض الوضوء اتفاقا وان كان مغلوبا لا ينقض اتفاقا وان كان البلغم غالبا بحيث لو انفرد ملأ الفم ينقض عند ابي يوسف ولا ينقض عندهما **فائدة** اللزج الزلق وهو مصدر قولك لزقت رجله تزلق زلقا والمزلقة الموضع الذي لا تثبت عليه قدم كذا في الصحاح ولم يذكر حكم المساواة قال في الخلاصة فان استويا لا ينقض وفي صلوة الحسن قال العبرة للغالب فلو استويا يعتبر كل على حدة قال في الفتح وبجزء هذا اولى منه جزم في الخلاصة **قوله** والمجلس يجمع متفرقة الى قوله وان اختلف المجلس **اقول** هذه المسئلة على اربعة اوجه اما ان يتحد المجلس والسبب او يتعدد الاول دون الثاني او على العكس ففي الاول يجمع اتفاقا وفي الثاني لا يجمع اتفاقا وفي الثالث يجمع عند ابي يوسف وفي الرابع يجمع عند محمد والاصح قول محمد كما في المبسوط والكافي وبرهانها واسناد الجمع الى المجلس على قول ابي يوسف والى السبب على قول محمد مجاز **فائدة** الغثيان بفتح الغين المعجمة والثاء المثلثة والياء التحتانية مصدر غثت نفسه اذا جاشت وهاجت واضطربت قال في الصحاح الغثيان خبث النفس وغثت نفسه تغثى غثيا وغثيانا انتهى **قوله** وما ليس بحدث الى قوله مع كونه محرما **اقول** وما ليس بحدث كالدم الذي لم يسل والقئ الذي لم يملأ الفم ليس بنجس بكسر الجيم حتى لو وقع كل منهما في الماء القليل لا ينجسه وكذا لو اصاب الثوب او البدن لا يمنع جواز الصلوة وان فحش قال في الهداية يروى ذلك عن ابي يوسف وهو الصحيح

لانه ليس بنجس حكما حيث لم تنتقض به الطهارة انتهى قال في العناية واختار بقوله وهو الصحيح عن قول محمد انه نجس عنده واختاره بعض المشايخ وقوله حكما اشارة الى ان النجس هو ما يحكم الشرع بنجاسته لان الحكم بالنجاسة يستلزم كونه حدثا وليس بحدث لما دل عليه من الدليل فلا يكون نجسا **فان قيل** لا يستدل بعدم نقض الطهارة على عدم النجاسة لان عدم النقض يجوز ان يكون لكونه غير خارج لا لكونه غير نجس فان علة النقض ذات وصفين وصف الخروج ووصف النجاسة فيجوز ان يكون انتفاؤه لكونه غير خارج دون انتفاء الوصف الاخر اجيب بان غير الخارج لا يعطى لها حكم النجاسة لكونها في محلها فانتفاء الخروج مستلزم لانتفاء النجاسة ونوقض بدم الاستحاضة والجرح السائل فانه ليس بحدث وهو نجس واجيب بانا لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن لا يظهر حدثه حتى يخرج الوقت انتهى وقال في فتح القدير قوله وهو الصحيح احتراز عن قول محمد انه نجس وكان الاسكاف والهندواني يفتيان بقوله وجماعة اعتبروا قول ابي يوسف رفقا باصحاب القروح حتى لو اصاب ثوب احدهم اكثر من قدر الدرهم لا تمتنع الصلوة فيه مع ان الوجه يساعده لانه ثبت ان الخارج بوصف النجاسة حدث وان هذا الوصف قبل الخروج لا يثبت شرعا والا لم يحصل للانسان طهارة فلزم ان ما ليس حدثا لم يعتبر خارجا شرعا وما لم يعتبر خارجا لم يعتبر نجسا فلو اخذ من الدم البادي في محله بقطنة والقي في الماء لم ينجس انتهى **اقول** هذا يؤيد ما ذكرناه في حل كلام الهداية والحمد لله في البداية والنهاية على التوفيق والعناية وقول صدر الشريعة وعن محمد في غير رواية الاصول انه نجس يؤذن بان ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلثة انه ليس بنجس وهو مخالف لما في كثير من الكتب من انه طاهر عند ابي يوسف ونجس عند محمد وهو المروي عن زفر وقال الحدادي في شرحي القدوري السراج والجوهرة ان الفتوى على قول ابي يوسف فيما اذا اصاب الجامدات كالثياب والابدان وعلى قول محمد فيما اذا اصاب المايعات كالماء وغيره انتهى وهذه الكلية السالبة الطرفين تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما كان نجسا يكون حدثا ولا يستلزم ذلك ان يكون كل ما يكون حدثا ان يكون نجسا فلا يرد النوم والجنون والاغماء وغيرها فانها احداث وليست بنجسة وعكس النقيض هو جعل نقيض الجزء الثاني جزءا اولا ونقيض الجزء الاول ثانيا مع بقاء الكيف والصدق بحاله وقال في معراج الدراية قوله ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا لا ينعكس فلا يقال ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا فان النوم والجنون والاغماء وغيرها حدث وليست بنجسة انتهى يعني لا ينعكس بالعكس المستوي وهو جعل الجزء الاول من القضية ثانيا والثاني اولا مع بقاء الصدق والكيف بحالهما وتفصيل هذا الشان مسطور في كتب الميزان وقد يقال انه يجوز ان ينعكس بالعكس المستوي ايضا لان لفظة ما في قولنا ما ليس بحدث ليس بنجس عبارة عما يخرج من بدن الانسان لان الكلام في النواقض الحقيقية فالمعنى كل ما ليس بحدث مما يخرج من بدن الانسان ليس بنجس وكل ما ليس بنجس مما يخرج من بدن الانسان ليس بحدث فالنوم ونحوه لا يخل في العكس لانه ليس بخارج من بدن الانسان **فان قلت** هذا الذي ذكرته انما يتاتى ان لو كانت الاشياء المذكورة من الاحداث والصحيح من المذهب انها ليست من الاحداث لان الحدث هو الخارج النجس كما مر وهذه الاشياء ليست كذلك فلا يصح قولكم فانها احداث وتحتج قولنا ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا **قلت** اتفقوا على ان الحدث مطلقا على قسمين حقيقي كالبول في الاصغر وخروج المني على وجه الشهوة في الاكبر وحكمي كالمباشرة الفاحشة في الاصغر وغيبوبة الحشفة في الاكبر ثم اختلفوا في النوم وما بمعناه قال بعضهم انه من الحقيقي وقال بعضهم انه من الحكمي وتحتج هذا القول فقول القائل فلا يصح قولكم انها من الاحداث مردود بانه يصح اطلاق الحدث على الاشياء المذكورة اما على القول الاول فظاهر واما على القول الثاني فانها وان لم تكن احداثا حقيقية لكنها احداث حكما ولهذا عدها اصحاب المتون من النواقض والله اعلم **وقال بعض** الفضلاء الحدث هو النجاسة الحكمية التي ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم وقد يطلق على ما يحصل بخروجه تلك النجاسة وهو المراد ههنا انتهى قوله وما اي القيء فلما عرفت انه تبع فيه صدر الشريعة والاولى ان يقال ان القيء القليل ليس بخارج شرعا لان الخروج فيه يتحقق بملأ الفم كما مر والنجس لا يعطى له حكم النجاسة ما لم يخرج وما لم يعتبر خارجا لم يعتبر نجسا فانتفاء الخروج يستلزم انتفاء النجاسة هذا على قول ابي يوسف واما على قول محمد فانه نجس وليس بناقض لعدم اتصافه

بملأ الفم

بملأ الفم وعدم النقض لا يستلزم الطهارة عنده كما مر واما على قول زفر فانه نجس وناقض لان قليل القيء وكثيره عنده سواء وكذا لا يشترط السيلان عنده قياسا على المخرج المعتاد وقوله واما الدم الخ ماخوذ من كلام صدر الشريعة فانه قال في شرح الوقاية فالدم اذا لم يسل عن راس الجرح طاهر وكذا القيء القليل وعن محمد في غير رواية الاصول انه نجس لانه لا اثر للسيلان في النجاسة فاذا كان السائل نجسا فغير السائل يكون كذلك ولنا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى قوله او دما مسفوحا فغير المسفوح لا يكون محرما فلا يكون نجسا والدم الذي لم يسل عن راس الجرح دم غير مسفوح فلا يكون نجسا **فان قيل** هذا فيما يوكل لحمه اما فيما لا يوكل لحمه كالادمي فغير المسفوح حرام ايضا فلا يمكن الاستدلال بالاية على طهارته **قلنا** لما حكم بحرمة المسفوح بقي غير المسفوح على اصله وهو الحل ويلزم منه الطهارة سواء فيما يوكل لحمه ولا يوكل لاطلاق النص ثم حرمة المسفوح في الادمي بناء على حرمة لحمه وحرمة لحمه لا توجب نجاسته او هذه الحرمة للكرامة لا للنجاسة فغير المسفوح في الادمي يكون على طهارته الاصلية مع كونه محرما انتهى **قال** بعض المحققين لا دليل في الاية على ان الدم اذا كان غير مسفوح لا يكون محرما لان الاستثناء على ما ذكر في الكشاف وغيره من المحرم من الاطعمة التي حرمها لا مطلق المحرم انتهى **قوله** وناقضه ايضا نوم يزيل مسكته الى قوله خلافا لابي يوسف **اقول** لما فرغ من النواقض الحقيقية شرع في بيان النواقض الحكمية فقال وناقضه ايضا نوم يزيل مسكته بناء على ان عين النوم ليس بناقضة بل الناقض ما يخلو النائم عنه اقامة للسبب الظاهر مقام المسبب وقال بعضهم ان النوم نفسه حدث والصحيح الاول لانه لو كان حدثا لعينه لاستوى وجوده في كل حال وليس كذلك ولقوله عليه السلام العينان وكاء السه فمن نام فليتوضأ اخرجه ابو داود وابن ماجه عن علي مرفوعا ولعل الانقطاع هو الذي يضر عندنا بعد ثقة الرواة وعدالتهم والمراد غير المتمكن وسمي الوكاء بكسر الواو ما يشد به الشيء والسه الدبر وبالجملة الصحيح ان النوم ليس بحدث حقيقة بل هو مظنة الحدث فيقام مقامه وكذا ما يذكر بعده ذكره الفاضل الشمني في شرح النقاية والنوم المزيل للمسكة هو النوم بحيث يزول مقعده عن الارض فلو نام مضطجعا اي واضعا احد جنبيه على الارض او متكئا على احد وركيه او مستلقيا على قفاه او منكبا على وجهه انتقض وضوءه فان المسكة اذا زالت لا يعرى عن خروج شيء عادة والثابت عادة كالمتيقن به **الا ترى** ان من دخل المستراح ثم شك في وضوئه فانه يحكم بنقض وضوئه لان العادة جرت عند الدخول في الخلاء بالتبرز بخلاف ما اذا شك بدون الدخول ولو نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لا ينتقض وضوءه سواء تعمد النوم او غلب عليه خلافا لابي يوسف في التعمد وسواء كان في الصلوة او خارجها على الصحيح ويشترط في السجود ان يكون على الهيئة المسنونة له بان يكون رافعا بطنه عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه **قال** صاحب الهداية لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال السقط فلم يتم الاسترخاء والاصل فيه قوله عليه السلام لا وضوء على من نام قائما او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله انتهى **قال** في العناية واذا لم يتم الاسترخاء لم يكن النوم في هذه الاحوال سببا للخروج شيء عادة فلا يقام مقامه لان السبب انما يقام مقام المسبب اذا كان غالب الوجود بتلك السبب اما اذا لم يغلب فلا لانه لا يقع الشك في وجود الحدث والوضوء كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك والاصل فيه اي في كون النوم غير ناقض للوضوء في هذه الاحوال قوله عليه السلام لا وضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله رواه الترمذي مسندا الى ابن عباس رضي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم **فان قيل** هذا الحديث غير صحيح لان مداره على ابي العالية وهو ضعيف عند النقلة روي عن ابن سيرين انه قال حدث عمن شئت الا عن ابي العالية فانه لا يبالي عمن اخذ اي لا يبالي ان يروي عن كل احد اجيب بان ابا العالية ثقة نقل عنه الثقات كالحسن وابراهيم النخعي والشعبي وكونه لا يبالي عمن اخذ يؤثر في مرسله دون مسانيده وقد اسند هذا الحديث الى ابن عباس رضي ووجه التمسك به من اوجه الاول نفي الوضوء عمن نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا والثاني في اثباته على من نام مضطجعا استرخت مفاصله موكدا بانما والثالث التعليل وهو قوله عليه السلام فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله فانه يدل على عدم وجوب الوضوء على من نام قائما او راكعا

ابن كمال باشا

او ساجدا لعدم الاسترخاء وعلى وجوبه على المضطجع ومن هو بمعناه لوجوده فيه قيل معنى قوله استرخت مفاصله بلغ الاسترخاء غايته لان اصل الاسترخاء يوجد فيمن نام قائما فحينئذ يتناقض الحديث والحكم وربما يشير الى هذا قوله من قبل لان بعض الاستمساك باق وقوله فلا يتم الاسترخاء انتهى كلامه اقول ابو العالية الرياحي من الثقات كما سيأتي اخرج له الشيخان لكن في صحة الاسناد اليه كلام قال الدارقطني تفرد به ابو خالد الدالاني ولا يصح وقال الترمذي رواه سعيد ابن ابي عروبة عن قتادة موقوفا وليس فيه ابو العالية ونقل في العلل عن البخاري انه قال لا يعرف لابي خالد سماع من قتادة وقال ابو داود انما الوضوء على من نام مضطجعا منكر لم يروه الا يزيد الدالاني وروى اوله جماعة عن ابن عباس ولم يذكروا شيئا من هذا وقال في موضع آخر لم يسمعه قتادة من ابي العالية انتهى وقد اختلف في الدالاني قال ابن حبان انه كثير الخطاء وقال غيره صدوق لكنه يتهم في الشيء وقال الامام احمد وابن معين والنسائي لا باس به وقال ابن عدي لين الحديث ومع لينه يكتب حديثه وقد تابعه على روايته مهدي بن هلال وغيره وقد تقرر عند علماء هذا الشان ان ضعف الراوي اذا كان بسبب الغفلة يزول ضعفه بالمتابعة ويعلم بها ان ذلك الحديث مما اجاد فيه ولم يهم فيصل حديثه الى درجة الحسن المحتج به والدالاني من هذا القبيل والله اعلم وقال في الكافي لم يرد به اصل الاسترخاء بل نهايته اذ اصل الاسترخاء موجود في الركوع والسجود لانه نتيجة النوم والنوم موجود في كل الاحوال فلو حمل الحديث على اصل الاسترخاء لتناقض اوله والآخر ولصار كانه قال لا وضوء على من استرخت مفاصله انما الوضوء على من استرخت مفاصله ومتى حملناه على نهايته صار كانه قال اذا وجد استرخاء المفاصل على النهاية بان زال التماسك من كل وجه وجب الوضوء ونهايته فقدت في القيام والركوع والسجود لان بعض التماسك باق والا لسقط انتهى والحق بالمضطجع المتكئ على احد وركيه والمستلقي على قفاه والمكب على وجهه وقال بعض الفضلاء ان القاعدة الكلية المعتمد عليها في النقض بالنوم وجود كمال الاسترخاء مع عدم تمكن المقعدة فبهذا ينبغي ان يوخذ عند الاختلاف واشتباه الحال الا انهم اخرجوا عن هذه القاعدة نوم الساجد على غير الهيئة المسنونة في الصلوة انتهى وروي عن ابي يوسف انه اذا تعمد النوم في الصلوة نقض وقال ابن شجاع انما لا يكون النوم حدثا في هذه الاحوال في الصلوة اما خارج الصلوة فيكون حدثا واليه ال صاحب منية المصلي حتى قال وظاهر المذهب انه يكون حدثا وهو اختيار لما رواه قاضيخان عن شمس الائمة لكنه مخالف لما في الخلاصة حيث قال لا فرق بين الصلوة وخارجها في ظاهر المذهب وكذا في الكفاية وقال في الهداية هو الصحيح يعني عدم الفرق وقوله اي فلا ينقض الوضوء مطلقا يعني في الصلوة ولا خارجها وقوله خلافا للشافعي فان النوم عنده لا ينقض الوضوء في الصلوة وينقض في غير الصلوة وقال ولي الدين العراقي انه لا ينقض نوم الجالس الممكن المقعدة من الارض وينقض غيره سواء قل او كثر سواء كان في الصلوة او في غيرها وهو قول الشافعي الصحيح الذي عليه عامة اصحابه انتهى فائدة قال في القاموس ضجع كمنع ضجعا وضجوعا وضجع جنبه بالارض كانضجع واضطجع واضجع انتهى والاتكاء ان يضع راسه على ركبتيه او على يديه كذا فسر في غاية البيان وفسر صاحب الكفاية والعناية بالتورك على احد وركيه وقال بعض الفضلاء والاول اقرب لفظا ومعنى ويؤيده لفظ بعضهم المتورك على المتكئ واراد بالاستناد الى ما لو ازيل الاستناد الى الجدار او الاسطوانة او نحوهما بدون ان يكون عضوا من اعضائه انتهى وقال بعض المحققين المراد من الاتكاء هو الاستناد لا ما قيل انه وضع الراس على الركبتين او على اليدين لان النوم على هذا الوجه ايضا لا ينقض الوضوء الا اذا وجد الاستناد الى شيء لو ازيل سقط نص على ذلك في شرح الطحاوي انتهى اقول الظاهر ان الاستناد عين الاتكاء ويدل عليه عطف الاستناد على الاتكاء في بعض المعتبرات كالقدوري والهداية وفسر الجوهري الاتكاء بالتورك وفسر الاستناد بالاعتماد على الشيء ونقل عن المغرب ان الاتكاء عام يكون على شيء كان وباي جانب كان والاستناد خاص وهو الاتكاء بالظهر لا غير انتهى والاتكاء افتعال من وكا اصله اوتكا قلبت الواو تاء وادغمت في تاء الافتعال كما هو مسطور في كتب الصرف والكب الطرح والرمي على الوجه قال في الصحاح كبه لوجهه اي صرعه فاكب هو على وجهه وهذا من النوادر ان يقال افعلت انا وفعلت غيري انتهى تنبيه الورك مؤنثة على ما صرح به في الصحاح

ابراهيم الحلبي

اخي جلبي

ابن كمال باشا

والقاموس

الفاضل الواني

والقاموس فالصواب ان يقال على احد وركيه قال في القاموس الورك بالفتح والكسر ككتف ما فوق الفخذ مؤنثة والجمع اوراك والوركة محركة عظمها انتهى قال بعض الفضلاء لا يقال الفقه احدث توحى فيها التذكير والتانيث مثل قوله ولتكن احدكم الشاء لانا نقول هذا اذا كان الاحداث اسما لمن يعقل وما نحن فيه ليس كذلك انتهى قوله واختلف في نوم مستند الى ما لو ازيل لسقط الى قوله وفي حال التهجد حدث اقول ذكر القدوري وصاحب الهداية والوقاية في النواقض الاستناد الى شيء لو ازيل عنه لسقط ولم يذكره حافظ الدين في الكنز وقال في الكافي ولو نام مستندا الى شيء لو ازيل عنه لسقط لا ينقض في ظاهر المذهب وعن الطحاوي انه ينقض لانه اذا كان بهذه الصفة وجد زوال التماسك من كل وجه لانه لا يقعد بقوة نفسه وانما قعد بقوة الاسطوانة فينقض وضوءه انتهى وقال قاضيخان في فتاواه وان نام قاعدا واضعا اليتيه على الارض مستندا الى حائط او اسطوانة عن ابي حنيفة انه لا وضوء عليه هكذا قال الفقيه ابو الليث وان نام متربعا وقد استند ظهره الى شيء قال شمس الائمة الحلواني لا يكون حدثا وقال الطحاوي ان كان بحال لو ازيل السند لسقط فهو حدث والا فلا انتهى وقال في الخلاصة فان كان القاعد مستندا الى الجدار او الى السارية او كان مريضا ورجل يمسكه قال الطحاوي ان كان بحال لو ازيل عنه لسقط انتقض وضوءه والمروي عن ابي حنيفة انه لا ينقض بكل حال اذا كانت اليتاه مستوثقتين على الارض انتهى وقال شارح الهداية وما اختاره الطحاوي ليس من اصل رواية المبسوط والمروي عن ابي حنيفة انه لا ينقض وضوءه على كل حال اذا كان مقعده مستقرا على الارض فيامن خروج شيء منه قال في الملتقط لا نقض فيه في اصح الروايتين وفي البدائع وبه اخذ عامة المشايخ وهو الاصح ووفق بعضهم بين الروايتين بان مبنى الاولى على زوال المقعدة من الارض ومبنى الثانية على ثباتها وهذا احسن وصححه صاحب المحيط قال ان لم يكن مقعده مستقرا على الارض كان حدثا وان كان مستقرا لا وهو الاصح واختار ابن الهمام النقض مطلقا حيث قال الانتقاض مختار الطحاوي وهو اختيار المصنف يعني صاحب الهداية والقدوري لان مناط النقض الحدث لا عين النوم فلما خفي بالنوم ادير الحكم على ما ينتهض مظنة له والمظنة ما يتحقق معها الاسترخاء على الكمال وقد وجد في هذا النوع من الاستناد اذ لا يمسكه الا السند وتمكن المقعدة مع غاية الاسترخاء لا يمنع الخروج اذ قد يكون الدافع قويا خصوصا في زماننا لكثرة الاكل فلا يمنعه الا مسكة اليقظة انتهى وقال بعض الفضلاء ان اعتبار التماسك الا عضاء على ما اختاره صاحب الهداية وغيره من المحققين اقرب الى الاحتياط فانه ما لم يزل عنه التماسك لا يذهل عما خرج منه واما اذا زال فلا يمنعه استقرار الالية على الارض فان الذهول محقق ومعلوم وخروج الحدث موهوم والاخذ بالاحتياط احسن فيه انتهى والمصنف لاحظ هذا المعنى لم يرجح احد القولين على الاخر بل حكى الاختلاف فقط لكن ينبغي ان يرجح ما في المحيط لانه المنقول عن صاحب المذهب والعمل بقوله سيما في العبادة لا يحتاج الى الترجيح مع ان غير واحد من الائمة صرحوا فيه بالتصحيح اعلم ان قول المصنف في المتن ونوم يزيل مسكته والا فلا وان تعمد في الصلوة او لا من قوله وغيره لشمل جميع الاقسام مع الاختصار في الكلام قوله وغير نوم نام قائما او قاعدا فسقط ان انتبه قبل السقوط اي حالة السقوط نائما فانتبه من ساعته لا ينقض وان استقر نائما ثم انتبه انتقض اقول الضمير في فيه يرجع الى المحيط وقال في الخلاصة فان نام قاعدا فسقط على الارض عن ابي حنيفة انه ان انتبه قبل ان يصيب جنبه الارض او عند اصابة جنبه الارض بلا فصل لم ينتقض وضوءه وعن ابي يوسف انه ينتقض وضوءه وعن محمد انه ان انتبه قبل ان يزايل مقعدته الارض لم ينتقض وضوءه وان زايل مقعدته الارض قبل ان ينتبه انتقض والفتوى على رواية ابي حنيفة قال شمس الائمة الحلواني ظاهر المذهب عن ابي حنيفة كما روي عن محمد قيل هو المعتمد سواء سقط او لم يسقط انتهى وقال بعض الفضلاء وما افتى به هو الاولى اذ لم يتم الاسترخاء بعد مزايلة المقعدة حيث انتبه بمجرد السقوط فورا انتهى وقال قاضيخان وان نام جالسا وهو يتمايل وربما تزول مقعدته عن الارض قال شمس الائمة الحلواني ظاهر المذهب انه لا يكون حدثا انتهى ومثله في الخلاصة قوله ولو نام على دابة هي عريانة ان كان حال الصعود والاستواء لم يكن حدثا وفي حال الهبوط حدث

الفاضل الواني

ابراهيم الحلبي

اقول هذا من تتمة كلام المحيط وانما قال هي عربانية لانه لو كان راكبا في الاكاف او السرج لا ينقض وضوءه
في حال الصعود والهبوط والاستواء لان مقعدته متمكنة فيها بخلاف الصورة الاولى فانها متجافية عن ظهر
الدابة قوله وناقضه ايضا الاغماء والسكر الذي حصل به في المشية تمايل والجنون اقول الاغماء الغشي
بفتح الغين وسكون الشين المعجمتين على المشهور وهو الغطاء والستر قال في النهاية اغمي على المريض غشي عليه
كان المريض ستر عقله وغطاه انتهى فعلى هذا لا فرق بين الغشي والاغماء ويوافقه ما في القاموس والصحاح
وفرق في المغرب بينهما وهو الموافق لما في حدود المتكلمين من ان الفقهاء يفرقون بينهما كالاطباء قال الشيخ
كمال الدين في التحرير الاغماء آفة في القلب او الدماغ تعطل القوة المدركة والمحركة عن افعالها مع بقاء العقل
مغلوبا انتهى وقال الفاضل البرجندي في شرح النقاية بعدما ذكر التعريف المذكور هذا عرف الفقهاء واما
في عرف الاطباء فان كان ذلك التعطل لضعف القلب واجتماع الروح اليه بسبب يخنقه في داخله فلا يجد منفذا
فهذا يسمى بالغشي وان كان لامتلاء بطون الدماغ من بلغم غليظ فهو مخصوص باسم الاغماء انتهى وكلام
هذا الفاضل موافق لما في المغرب بل ماخوذ منه ولما كان الاغماء نوعا من المرض وليس كالجنون في ازالة العقل
جاز على الانبياء كسائر الامراض دون الجنون وانما كان الاغماء حدثا لانه كالنوم في ازالة المسكة بل اقوى منه
لان النوم فترة اصلية اذا نبه صاحبه انتبه صاحبه والاغماء عارض لا ينتبه صاحبه اذا نبه والسكر بضم السين
المهملة وسكون الكاف اسم مصدر والمصدر سكر بفتحتين وبابه علم قال في الصحاح سكر يسكر سكرا مثل بطر يبطر
بطرا والاسم السكر بالضم انتهى والمراد به هنا الاسم وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة
لذلك فيمنع الانسان من العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولذا بقي اهلا للخطاب وقيل انه يزيله وتكليفه مع زوال عقله
بطريق الزجر عليه والتحقيق الاول وقيل انه حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه بالابخرة المتصاعدة اليه من
الخمر او ما يقوم مقامها فيتعطل معها عقله المميز بين الحسن والقبيح عن تمييزه المعتاد انتهى وانما كان السكر
حدثا لانه ايضا كالنوم في ازالة المسكة بل اشد منه كما مر واختلف في حده هنا قيل حده في وجوب الحد وهو
ان لا يعرف الرجل من المراة ذكره الصدر الشهيد في واقعاته واختاره قاضيخان وصاحب الخلاصة وقيل حده هنا
ان يدخل في مشيته تمايل وتحرك من غير اختيار ذكره شمس الائمة الحلواني واختاره صاحب المحيط وصححه في المجتبى وشرح
الوقاية والمضمرات وشرح ملا مسكين تحالوا وكذا الحكم في الحنث اذا حلف انه ليس بسكران والحاصل ان بعضهم
اعتبر نقض الوضوء اول السكر فقالوا انما ينقض الوضوء اذا دخل في مشيته تمايل واختلال وبعضهم اعتبر فيه
اواخره فقال انما ينقض الوضوء اذا كان بحيث لا يعرف الرجل من المراة وقال بعض الفضلاء ولم ار في كلامهم النقض
بكل الخشية اذا دخل في مشيته اختلال وينبغي النقض انتهى والمتنبه يكفي لبنائه النوع كالجلسة والقتلة
والجنون زوال العقل وقال بعض الفضلاء هو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب
والمراد هنا هو العارض منه انتهى قوله اما الاولان فلزوال المسكة واما الثالث فلعدم تمييز الحدث عن غيره اقول
يعني اما نقض الاغماء والسكر الوضوء فلزوال المسكة بهما كالنوم مضطجعا بل هما اقوى منه كما مر واما نقض
الجنون الوضوء فلعدم تمييز المجنون الحدث عن غيره فهذه الاشياء الثلاثة تكون حدثا في جميع الاحوال الا حالة القيام
والركوع والسجود لانها فوق النوم لان النائم ينتبه بالانتباه بخلاف من قام به هذه الاشياء ولان للاغماء والجنون
اثرا في سقوط العبادة بخلاف النوم ولان القياس ان يكون النوم حدثا في الاحوال كلها فترك بالنص ولا نص في هذه
الاشياء فبقيت على الاصل كذا في التبيين وفي قوله ولان القياس الخ كلام وذلك لان النوم انما يكون حدثا اذا
استرخت مفاصله غاية الاسترخاء فغلب الخروج فاقيم السبب مقامه بخلاف هذه الحالة فان الغالب فيها
عدمه فلا يقام السبب مقامه فكان عدم النقض على اصل القياس الذي يقتضي ان غير الخارج النجس لا ينقض الوضوء
وقد نقل النووي في شرح المهذب الاجماع على ناقضية الاغماء والجنون كذا في البحر قوله وناقضه ايضا قهقهة بالغ

الشيخ عمر

الفاضل البرجندي

وهي ما يكون مسموعا له ولجيرانه واما الضحك المسموع له فقط فلا يبطل الوضوء بل الصلوة والتبسم لا يبطل
شيئا منهما اقول اذا راى الانسان او سمع ما يعجبه مال الروح الى البدن فتمتد اعصاب الصدر والقلب الذي هو معدن
الروح ولذلك تحصل هيئة مخصوصة في الوجه والفم فان لم يكن معها صوت من الفم اصلا يسمى تبسما وان كان معها
صوت فان كان يسمعه نفسه فقط فهو الضحك وان كان بحيث يمكنه ان يسمعه غيره ايضا فهو القهقهة والاول لا يبطل الوضوء
ولا الصلوة والثاني تبطل الصلوة دون الوضوء سواء بدت اسنانه او لم تبد وحكى شمس الائمة عن بعض المشايخ انه
اذا ضحك في الصلوة حتى بدت نواجذه ومنعه من القراءة والتسبيح فهو حدث كذا في الخلاصة اقول قوله فهو حدث
يدل على ان القهقهة من الاحداث وفيه خلاف وستجيء بيانه والثالث تبطلهما سواء كان عامدا او ناسيا وسواء كان متوضئا
او متيمما وسواء كانت القهقهة في اثناء الصلوة او بعد التشهد قبل السلام وسواء كانت الصلوة فرضا او نفلا
قيل ان القهقهة من الاحداث وهو ظاهر كلام اصحاب المتون فانهم جعلوها جملة من النواقض وقيل انها ليست من الاحداث
وانما يجب الوضوء بها عقوبة وزجرا وهو ظاهر كلام جماعة منهم القاضي ابو زيد الدبوسي في الاسرار وهو موافق للقياس
لانها ليست خارجا نجسا بل هي صوت كالبكاء والكلام وفائدة الخلاف تظهر في مس المصحف فمن جعلها حدثا منع جواز
مس المصحف معها كسائر الاحداث ومن لم يجعلها حدثا واوجب الوضوء زجرا وعقوبة جوز مس المصحف معها هكذا
نقل الخلاف وفائدته في معراج الدراية وقال بعض الفضلاء ينبغي ترجيح الثاني لموافقة القياس ولا منه ما يقال
من انها ليست بنجاسة ولا سببها وليس في الاحاديث المروية الا الامر باعادة الوضوء والصلوة ولا يلزم كونها من
الاحداث انتهى وقال بعضهم ينبغي ان يظهر ايضا في كتابة القران ولما حل الطواف بهذا الوضوء ففيه تردد والحاق
الطواف بالصلوة يؤذن بانه لا يجوز فتدبره انتهى وقال بعضهم في هذا المذهب بعد لا يخفى فان القهقهة في
الصلوة اذا اعتبرها الشارع من جملة نواقض الوضوء يلزم ان ينتقض بها الوضوء سواء كان في حق اداء الصلوة او في حق
مس المصحف كما في سائر النواقض لا يقال هي ليست كسائر النواقض فانها مخالفة للقياس فيقتصر على موردها ومورد
الصلوة لانا نقول اقتصارها على موردها في اتصافها بالناقضية فانها لا تكون ناقضة الا اذا وقعت في الصلوة
واما اقتصار نقضها على الصلوة بان يكون الوضوء المقارن بها منتقضا في حق اداء الصلوة غير منتقض في حق غيرها
فبعيد جدا انتهى اقول منشا هذا الكلام قلة التامل والتدبر لان قوله فان القهقهة في الصلوة اذا اعتبرها الشارع
من جملة نواقض الوضوء الخ لا ياتي الا على قول من يقول ان القهقهة من النواقض لا على قول من يقول انها ليست من النواقض
وانما اوجب الشارع الوضوء بها عقوبة وزجرا لان المقصود بالصلوة اظهار الخشوع والقهقهة تنافيه فناسب المجازاة
ببطلان الوضوء والصلوة زجرا له كالارث والوصية يبطلان بالقتل ولهذا لا يبطل الوضوء بقهقهة الصبي على الصحيح
لان الصبي ليس من اهل الجناية فلو كانت حدثا لاستوى فيه البالغ وغيره ويؤيده اختلافهم في قهقهة النائم في الصلوة
كما يجيء فعلى هذا يجوز ان يقال ان الوضوء بالقهقهة في حق الصلوة وما في معناها ولا يبطل في حق غيرها كمس المصحف
وكتابة القران والا لا تظهر للخلاف فائدة فيكون عبثا والله اعلم قوله بالغ احترز عن الصبي لان الصحيح ان
قهقهته لا تبطل الوضوء كما مر قوله يقظان في صلوته اقول قوله يقظان احترز عن قهقهة النائم في الصلوة
واختلفوا فيها قال بعضهم ان قهقهة النائم تبطل الصلوة دون الوضوء ذكره في الاصل وقال في الخلاصة هو
المختار واختاره ابن الهمام في التحرير وقال في النصاب وعليه الفتوى اما ابطال الصلوة فلانها كالكلام وكلام
النائم تفسد به الصلوة على ما اختاره قاضيخان وصاحب الخلاصة واخرون واما عدم نقض الوضوء فلكون
النقض بها باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم لان النائم ليس من اهل الجناية وقال بعضهم تبطل الوضوء دون
الصلوة فيتوضا اذا انتبه ويبني على صلوته اما ابطال الوضوء فلانها حدث ولا فرق في الاحداث بين النوم و
اليقظة واما عدم ابطال الصلوة فلانها كالكلام وكلام النائم لا يفسد الصلوة على ما اختاره فخر الاسلام

الشيخ زين

الشيخ عمر

الفاضل البرجندي

ابن كمال باشا

قال في البحر والمذهب ان كلام النائم مفسد للصلوة انتهى وقال بعضهم تبطل الصلوة والوضوء اما الصلوة
فلانها كالكلام وهو مطلقا مفسد للصلوة على الصحيح واما الوضوء فللنص ولكونها حدثا كسائر الاحداث
واختاره صاحب المحيط وبه اخذ عامة المتاخرين احتياطا واختاره بعض المحققين وقال بعضهم لا تبطلهما
وصححه في التبيين وعلله بان النوم يبطل حكم الكلام كما في سائر الاحكام وليست القهقهة بقبيحة في حقه فلا تثبت
به حكم انتهى اقول تبع هذا الفاضل فخر الاسلام في التسوية بين كلام النائم وقهقهته فان كلا منهما لا يبطل الصلوة
وقد مر ان المذهب ان الكلام مطلقا مفسد للصلوة فالتحقيق ان كلام النائم مفسد للصلوة دون قهقهته وقال الشيخ
زين في البحر وصححوا في الاصول والفروع انها لا تنقض الوضوء ولا تبطل الصلوة بناء على انها انما وجبت اعادة الوضوء
بطريق الزجر والعقوبة والنائم ليس من اهلها انتهى وقال بعض الفضلاء والذي اختاره فخر الاسلام في الاصول وصححه من

ابراهيم الحلبي

بعده من الاصوليين انها يعني قهقهة النائم لا تفسد الصلوة ولا الوضوء انتهى قوله يصلي بالتوضي اي مباشرة الوضوء
اقول لما كان قوله بالتوضي شاملا للوضوء القصدي والضمني فسره بقوله اي مباشرة الوضوء اشارة الى ان المراد به الوضوء
القصدي دون الضمني قوله فيكون احترازا عن وضوء في ضمن الغسل اقول يعني حيث كان المراد بالوضوء القصدي دون
الضمني فيكون هذا القيد احترازا عن وضوء كائن في ضمن الغسل اعلم انهم اتفقوا على ان القهقهة لا تبطل الغسل وتبطل
الصلوة واختلفوا هل تنقض الوضوء الذي في ضمن الغسل فعلى قول عامة المشايخ لا تنقض واختاره المص وقال بعض الفضلاء

الشيخ عبد اللطيف ويعقوب باشا

القهقهة لا تنقض وضوء المغتسل لانه حصل في ضمن الاغتسال وليس بوضوء قصدي معمول لاستباحة الصلوة والوضوء في الحديث
مذكور مطلقا فينصرف الى الكمال انتهى وصحح المتاخرون النقض عقوبة له لكونها جناية فاحشة في حال المناجاة و
اختاره الحدادي في السراج والجوهرة حيث قال واذا اغتسل الجنب وصلى وقهقه لا يبطل الغسل وانما تبطل طهارة اعضاء
حتى انه لا يجوز له ان يصلي بعدها من غير تجديد الوضوء انتهى اقول مستعينا بالله عز وجل وطالبا منه السداد في القول والعمل
ان عدم انتقاض الغسل بالقهقهة يقتضي عدم انتقاض الوضوء الحاصل في ضمنه لان عدم نقض المتضمن بكسر الميم يستلزم عدم انتقاض
المتضمن بفتحها اذ لا يعقل نقض المتضمن وعدم نقض المتضمن وكذا العكس لان فساد الجزء يستلزم فساد الكل وبالعكس
وهذا الامر ظاهر جدا ولا يتوقف فيه عاقل ابدا لا يقال ان النقض في هذه الصورة للزجر والعقوبة لانا نقول الزجر في
انتقاض الكل اشد من انتقاض الجزء وقال بعض الفضلاء يرد على القائلين بعدم النقض كالمص ان التيمم ادنى من الوضوء
الذي في ضمن الغسل وهم قالوا بانتقاض التيمم بالقهقهة فانتقاض ذلك الوضوء اولى انتهى اقول هذا الورود ممنوع وذلك
ان التيمم طهارة قصدية والوضوء الحاصل في ضمن الغسل طهارة ضمنية فلا يلزم من انتقاض الطهارة القصدية انتقاض الطهارة الضمنية
وقوله التيمم ادنى من الوضوء الذي في ضمن الغسل غير مسلم بل التيمم اعلى منه لان ذلك قصدي وهذا ضمني هذا واكثر [illegible]
المتون كالقدوري والكنز والوقاية والنقاية يدل على ان المختار النقض والله الهادي الى سبيل الرشاد ومنه المبدا واليه المعاد
قوله صلوة كاملة اي ذات ركوع وسجود اقول يريد ان قوله كاملة صفة لصلوة مقدرة وان المراد بكمالها ان تكون
ذات ركوع وسجود وهذا بظاهره لا يتناول صلوة المومي المريض والراكب المسافر مع ان القهقهة فيهما تنقض الوضوء فلو
قال اي ذات ركوع وسجود او ما يقوم مقامهما من الايماء لكان اولى قال قاضيخان في فتاويه ولو صلى الفريضة بالايماء لعذر
وقهقه فيها انتقض وضوءه وان كان في مصر او قرية لا ينتقض في قول الكل لانه ليس في صلوة انتهى اقول قال في التجنيس
في هذه المسئلة لا وضوء عليه لان الصلوة لم تنعقد عنده وقال في الخلاصة وان كان في المصر او القرية لا وضوء عليه وقال
ابو يوسف عليه الوضوء بناء على انه هل يجوز التطوع على الدابة في المصر وسيأتي في موضعه انتهى وفي قهقهة الباني بعد
الوضوء روايتان كما في الدراية وجزم الزيلعي بالنقض وقيل هو الاحوط ولا نزاع في بطلان صلوته واختار ظهير الدين في
فتاواه عدم النقض حيث قال الصحيح في الحدث اذا جاء متوضيا وقهقه في الطريق لا يبطل وضوءه وتبطل صلوته انتهى
ويمكن حمل كلام المص على الروايتين اما على رواية عدم النقض فظاهر واما على رواية النقض فبان يقال ان المراد

بالمصلي

بالمصلي اعم من ان يكون مصليا حقيقة او حكما والباني مصل حكما وقد صرح به بعض الفضلاء حيث قال او حكما قوله
وذلك لان النص الوارد فيه وهو قوله عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة ورد في صلوة مطلقة
فيقتصر عليها اقول وذلك اشارة الى اشتراط كمال الصلوة في نقض القهقهة الوضوء يعني بيان اشتراط كمال الصلوة في
هذا النقض ثابت لان النص الوارد فيه اي في انتقاض الوضوء بالقهقهة ورد في صلوة مطلقة فيقتصر عليها لان ما ثبت
على خلاف القياس يقتصر على مورده قوله ورد خبر ان وقوله وهو قوله الخ جملة معترضة بين اسم ان وخبرها وهذا
الحديث اخرجه ابن عدي في الكامل من رواية بقية عن ابن عمر مرفوعا قيل بقية مدلس اجيب بانه صرح هنا بالتحديث وبقية

الفاضل الجلبي

من يقبل اذا صرح بالتحديث وسيأتي التفصيل ان شاء الله تعالى فالمراد بالصلوة الكاملة في الصلوة المطلقة الصلوة التي
لها ركوع وسجود فلا بد من التعميم كما مر او من زيادة في الاصل كما قيل وقال بعض الفضلاء المراد بالصلوة المطلقة
هي الصلوة التي اذا اطلق لفظ الصلوة ولم يقيد يتناولها وهي احتراز عن صلوة الجنازة والصلوة الفاسدة كصلوة التطوع راكبا
في المصر فان القهقهة فيهما لا تبطل الوضوء لان كلا منهما ليست بصلوة مطلقة اذ لو حلف لا يصلي لا يحنث بهما ثم قال بعد ثلثة
اسطر وتفسير الصلوة المطلقة بما ذكرناه اولى مما قيل هي صلوة ذات ركوع وسجود لانه بظاهره لا يتناول صلوة
المومي المريض والراكب في السفر مع ان الضحك فيهما ينقض الوضوء ذكره في فتاوى قاضيخان انتهى قوله فلا ينقض غير القهقهة
اقول هذا تفريع على الاحتراز بقيد قهقهة قوله وقهقهة الصبي اقول هذا تفريع على الاحتراز بقيد بالغ قوله والنائم
اقول هذا تفريع على الاحتراز بقيد يقظان وفيه خلاف وقد ذكرناه قوله والمغتسل اقول هذا تفريع على الاحتراز بقيد
يصلي بالتوضي سمعت ما فيه من الكلام قوله والقهقهة خارج الصلوة اقول هذا تفريع على الاحتراز بقيد يصلي لان هذا
حكم ثبت بخلاف القياس فيقتصر على المورد كما مر قوله ولا في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة اقول هذا تفريع على

يعقوب باشا واخي جلبي

الاحتراز بقيد كاملة يعني ولا تنقض القهقهة الوضوء في صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لان النص ورد في صلوة مطلقة
فيقتصر عليها قيل لا وجه لايراد سجدة التلاوة لانها خارجة بقيد يصلي اذ لا يقال للسجدة التلاوة صلوة واجاب عنه
بعض الفضلاء بانه ذكرها ههنا لشبهها بالصلوة وان لم تكن صلوة حقيقة قوله وان افسدتهما اقول لو
قهقه في صلوة الجنازة او سجدة التلاوة لا تنقض الوضوء لكنها تبطل ما قهقه فيه اعني صلوة الجنازة وسجدة التلاوة
قوله ولو كانت القهقهة عند السلام اي قبله وبعد التشهد لانها حينئذ تكون في الصلوة اقول القهقهة تنقض الوضوء
بعد القعود قدر التشهد ولو كانت عند السلام كذا في المبتغى خلافا لزفر لان القهقهة في هذه الحالة لا تنقض الوضوء
عنده لانها لم تؤثر في فساد الصلوة فاولى ان لا تؤثر في فساد الوضوء وهذا لان الخبر ورد باعادتهما فاذا لم يعد الصلوة
لا يعيد الوضوء وقال علماؤنا الثلثة لو قهقه المصلي في هذه الحالة تمت صلوته وانتقض وضوءه لان وجود القهقهة
في اخر جزء من الصلوة كوجودها في اثناء الصلوة وانما لا تفسد الصلوة لعدم حاجته الى البناء ولكن لو قهقه في
سجدة السهو لان العود الى السجود يرفع السلام ذي العقدة فكانه قهقه بعد التشهد قبل السلام ولو قهقه الامام ثم
القوم بطل وضوءه دونهم لخروجهم عن الصلوة بقهقهته بخلاف ما لو سلم الامام ثم قهقهوا حيث يبطل وضوءهم لانهم
لا يخرجون من الصلوة بسلامه ولهذا يجوز لهم البناء بعد ما سلم الامام ولو قهقه الامام والماموم معا بطل وضوءهم
جميعا لانها صادفت جزءا من الصلوة كذا في التبيين فائدة عند ظرف مكان يستعمل في الحضور والقرب سواء كانا حسيين
نحو قوله تعالى فلما راه مستقرا عنده او معنويين نحو قوله تعالى بل احياء عند ربهم والمراد به قرب التشريف ورفعة
المنزلة ولا يستعمل الا ظرفا او مجرورا بمن خاصة نحو قوله تعالى ولما جاءهم رسول من عند الله ويجيء بمعنى الظن
والاعتقاد والحكم والراي تقول هذا عند ابي حنيفة كذا اي في اعتقاده وحكمه ورايه قوله الا ان يتعمد
اقول هذا الاستثناء متن قطعا ولا وجه للتردد اصلا لانه موجود في المتن المجرد عن الشرح فهذا
استثناء من قوله ولو عند السلام والمعنى ان القهقهة في الصلوة الكاملة تنقض الوضوء ولو كانت عند
السلام الا ان يتعمدها المصلي عنده فانها لا تنقضه وهذا مخالف لما سيأتي في باب الحدث في الصلوة

من ان القهقهة عمداً بعد القعود قدر التشهد تنقض الوضوء لوجودها في حرمة الصلوة فهذا الاستثناء
لا يصح لاول زفر فان القهقهة في هذه الحالة لا تنقض الوضوء عنده كما مر وسيأتي ان شاء الله تعالى في باب الحدث
في الصلوة تحقيق هذا المحل بابسط من هذا **قوله** وسيأتي ان الصلوة تتم به كيف كان **اقول** يعني
سيأتي ان الصلوة تتم بالخروج بصنع المصلي كيف كان من حدث عمداً وكلام او عمل ينافي الصلوة بعد
القعود قدر التشهد **قوله** فاذا خرج الامام الى قوله وناقض ايضاً **اقول** اذا قهقه الامام عمداً
بعدما قعد قدر التشهد خرج من الصلوة وانتقض وضوءه لوجود القهقهة في حرمة الصلوة فلو قهقه
الماموم لم تنقض وضوءه هذا اذا قهقه الامام اولاً ثم الماموم اما اذا قهقها معاً فانه ينتقض
وضوءهما قال في البدائع ان قهقه الامام والماموم (القوم) معاً او قهقه القوم ثم الامام بطلت طهارة الكل
وان قهقه الامام ثم القوم انتقض وضوءه دونهم انتهى لان الامام خرج بالقهقهة عن الصلوة وخروجه
خروج للقوم فتكون قهقهة القوم بعد الخروج عن الصلوة فلا تنقض **وقال** قاضيخان في فتاواه اذا خرج الامام عن صلوته لا على
وجه القطع من علو وجه لا فيشا بان قهقه او احدث متعمداً ثم قهقه الماموم لا ينقض وضوء الماموم لان الجزء الذي لاقته القهقهة
والحدث العمد من صلوة الامام قد فسد وبفساده فسد ذلك الجزء من صلوة الماموم ولهذا لو كان الماموم مسبوقاً لا تفسد صلوته
لا ينتقض طهارته بالقهقهة ولو تكلم الامام او سلم عمداً بعد التشهد ثم قهقه الماموم انتقضت طهارته لان سلام الامام
وكلامه لا يخرج المقتدي من الصلوة في الصحيح من الجواب فاذا قهقه المقتدي في صلوته انتقضت طهارته ولهذا لو تكلم الامام او لم
عامداً بعد الفراغ من التشهد كان على المقتدي ان يسلم في ظاهر الروايتين عن الحج ولو قهقه الامام او احدث متعمداً لا سلام على
المقتدي انتهى **اعلم** ان الكلام والسلام قاطعان للصلوة لا مفسدان لها والقهقهة مفسدة لا قاطعة واختلف في
الحدث العمد والصحيح انه مفسد لها فلو قهقه الماموم بعدما تكلم الامام او سلم عمداً انتقض وضوءه على الصحيح لان الكلام والسلام
قاطعان للصلوة لا مفسدان اذ لم يفوتا شرط الصلوة الذي هو الطهارة فلم يفسد فيه اي بكلام الامام وسلامه عمداً شيء من صلوة
الماموم ولو مسبوقاً فينتقض وضوءه بقهقهته ولو قهقه بعدما قهقه الامام او احدث عمداً انتقض وضوءه لانهما يفسدان
للصلوة اذ فوتا شرط الصلوة الذي هو الطهارة فيفسد الجزء الذي لاقته القهقهة والحدث العمد من صلوة الامام فيفسد ذلك
الجزء من صلوة الماموم ايضاً فقهقهته بعد ذلك الوقت قهقهة الماموم بعدما قهقه الامام او احدث عمداً تكون بعد الخروج من الصلوة
فلا ينتقض وضوءه ولو كان مسبوقاً اذا علمت هذا فاعلم ان قول المص الا ان يكون مسبوقاً متعلق لانه موجود في المجرد وعن الشرح
ويدل عليه تعليله بقوله فانه يحتاج ان يكون في اثناء صلوته وهو استثناء من قوله فقهقهة الماموم بعد خروج الامام عن الصلوة متعمداً
القهقهة لم تنقض وضوءه الا ان يكون مسبوقاً فان قهقهته تنقض وضوءه وهذا غير مستقيم لان قهقهة الامام تفسد صلوة
المسبوق فلم يبق في حرمة الصلوة فاذا قهقه لا ينتقض وضوءه كما نص عليه قاضيخان فيما نقلنا عنه آنفاً وقد نص عليه المص
ايضاً في باب الحدث في الصلوة وسيأتي ان شاء الله تعالى وهذا كله من مذهبنا **وقالت** الائمة الثلثة القهقهة لا تنقض
الوضوء اصلاً قياساً على عدم نقضها في خارج الصلوة ولنا ان القياس ذلك لكن تركناه بما ثبت عن النبي عليه السلام
مسنداً ومرسلاً لان القياس بمقابلة المنطوق مردود اخرج ابن عدي في الكامل عن ابن عمر رفعه من ضحك في الصلوة
قهقهة فليعد الوضوء والصلوة قيل اسناده ضعيف لان فيه بقية وهو مدلس واجيب بان المدلس الثقة
اذا صرح بالتحديث زالت تهمة التدليس عن حديثه وبقية من هذا القبيل كما مر واخرج الدارقطني عن جابر
قال قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك منكم في صلوته فليتوضأ ثم ليعد الصلوة وفي هذا الحديث
ونوزع في رفعه ولئن سلم وقفه فهو عندنا حجة كالمرسل واشهر شيء في الباب واحسنه مرسل ابي العالية اخرجه
عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن ابي العالية الرياحي ان اعمى تردى في بئر والنبي صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه
فضحك بعض من كان يصلي مع النبي عم فامر النبي عليه السلام من كان ضحك منهم ان يعيد الوضوء ويعيد الصلوة
وعبد الرزاق ومن فوقه من رجال الصحيحين وابو العالية اسمه رفيع بن مهران الرياحي اعتقته امرأة من بني رياح

ادرك

ادرك الجاهلية واسلم بعد موت النبي عليه السلام بسنتين وهو من ثقات التابعين ورفيع بضم الراء وفتح الفاء
وسكون التحتانية والرياحي بكسر الراء وخفة التحتانية وبالحاء المهملة منسوب الى رياح وهو حي من بني تميم ووصله
مهدي بن ميمون بذكر ابي موسى الاشعري اخرجه الطبراني عنه وعن هشام بن حسان عن حفصة بنت سيرين عن ابي العالية
عن ابي موسى وتابعه خالد بن عبد الله عن هشام لكن قال عن رجل من الانصار بدل ابي موسى اخرجه الدارقطني وقال
خالفه خمسة حفاظ اثبات عن هشام لم يذكر واحد فيه ابا موسى ولا غيره ثم اخرجه من طريق ايوب وخالد الحذاء
ومطر الوراق كلهم عن حفصة عن ابي العالية مرسلاً **وقال** بعض العلماء وهذا لا يضرهما والله اعلم فمهدي بن ميمون
وثقه شعبة واحمد وجماعة وروى له الجماعة وكذا خالد بن عبد الله وثقه احمد وقال كان ثقة ديناً بلغني انه
اشترى نفسه من الله ثلاث مرات تصدق بوزن نفسه فضة وقال ابو حاتم وغيره ثقة وقال ابو داود قال اسحق
الازرق ما رأيت افضل من خالد قيل فقد رأيت الثوري قال كان الثوري رجل نفسه وكان خالد رجل العامة روى له
جماعة واخرج الدارقطني من رواية ابي حنيفة عن منصور بن زاذان الواسطي عن الحسن عن معبد بن ابي معبد الجهني
قال بينما النبي عليه السلام في الصلوة اذ اقبل اعمى يريد الصلوة فوقع في زبية فاستضحك القوم حتى قهقهوا
فلما انصرف النبي عم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلوة ثم اخرجه من رواية منصور هذا عن محمد بن
سيرين عن معبد **فائدة** الزبية الحفرة ووقع في بعض الكتب الركية بدل الزبية وهي البئر والجمع ركايا قيل معبد
لا صحبة له فهو مرسل ايضاً واجاب عنه بعض الفضلاء بان الذي لا صحبة له هو معبد الجهني الذي كان يقول الحسن فيه
اياكم ومعبداً فانه ضال مضل ومعبد هذا انما هو الخزاعي كما صرح به في مسند الحج ولا شك في صحبته ذكره ابن منده
وابو نعيم في الصحابة وروايته حديث جابر لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر مرا بخباء ام معبد وكان
صغيراً فقال ادع هذه الشاة الحديث وان سلم فاذا صح المرسل فهو حجة عندنا فلا بد من العمل به انتهى **اقول**
الصحيح ان معبداً هذا انما هو الجهني لا الخزاعي كما اخرجه الدارقطني ونص عليه ابن عدي وغلط من قال بخلافه **وقال**
الشيخ كمال الدين في العناية ولنا قوله عم الا من ضحك منكم الحديث رواه ابو حنيفة عن منصور بن زاذان عن الحسن
عن معبد الجهني الحديث قال الحافظ ابن حجر وقد اخرجه محمد بن الحسن في الآثار له عن ابي حنيفة عن منصور عن الحسن
فقط ليس فيه معبد انتهى وبالجملة احسن شيء في القهقهة حديث ابي العالية واخرج ابن عدي في ترجمة ابي العالية
من طريق علي بن المديني قال قال لي عبد الرحمن بن مهدي وكان اعلم الناس حديث القهقهة يدور على ابي العالية بجميع
طرقه والله اعلم **قال** الطحاوي في اختلاف الفقهاء في الضحك في الصلوة قال اصحابنا والثوري والاوزاعي
وعبيد الله بن الحسن فيه الوضوء وقال مالك والليث والشافعي لا وضوء فيه وقد روي ايجاب الوضوء من القهقهة
عن الحسن وابراهيم ومحمد بن سيرين ذكر ونحن صبيان اذ ضحكنا في الصلوة امرنا اهلنا ان نعيد الوضوء والصلوة
وهو مذهب ابي موسى الاشعري انتهى **قوله** وناقضه ايضاً المباشرة الفاحشة وهو ان يباشر امرأته متجردين وانتشر
آلته واصاب فرجه فرجها **اقول** المباشرة ماخوذ من البشرة وهي ظاهر الجلد والفاحشة ما جاوز الحد في القبح
كذا في المغرب والمراد ههنا ما ذكره المص تبعاً لصاحب الكافي وزاد بعض الفضلاء في تفسيرها المعانقة وقال بعضهم
هي ان تنتشر الآلة وتماس الفرجان ثم قال ومن زاد على هذا قيد تماس البدنين مجردين فقد جاوز الحد انتهى
اقول تماس البدنين مجردين مع انتشار الآلة ظاهر الرواية واشتراط تماس الفرجين ليس بظاهر الرواية ومن نقل
ظاهر الرواية لا يقال فيه انه جاوز الحد قال في البدائع ان ملاقاة الفرجين ليس بشرط في ظاهر الرواية وشرط ذلك
في النوادر وكذا ذكر في الينابيع وقال وروى الحسن انه يشترط وهو الظاهر وفي التبيين والظاهر الاشتراط وقال
بعض الفضلاء يعني من قال الظاهر الاشتراط اراد من جهة الدراية لا الرواية وصحح الاسبيجابي الاشتراط بعد ان ذكر ان
ظاهر الرواية عدمه وقال محمد المباشرة لا تنقض الوضوء الا بخروج مذي وهو القياس لان السبب انما يقام مقام
المسبب في موضع لا يمكن الوقوف على المسبب من غير حرج والوقوف ههنا ممكن بلا حرج لان الحال حال يقظة فلا حاجة

الشيخ ابراهيم الحلبي

الشيخ كمال الدين
الشيخ محمود العيني
ابن كمال باشا

الشيخ زين

الى الاقامة وقولهما استحسانا ووجهه ان المباشرة الفاحشة لا تخلو عن خروج مذي غالبا وهو كالمتحقق احتياطا
ولا عبرة بالنادر والاصل ان السبب الظاهر يقوم مقام الامر الباطن عند تعذر توقف قيام هذه المباشرة مقام
خروج النجس ونقل بعض الفضلاء عن التحفة ان الصحيح قولهما وهو المذكور في المتون وقال بعضهم وما في
الحقايق من تصحيح قوله فشاذ لا يعتمد عليه لكن قال بعضهم عبارات اكثر الكتب متظاهرة على ان الصحيح و
المفتى به قول محمد وعده صاحب الهداية اياها من النواقض يشير باختياره هذا القول انتهى اقول
ينبغي ان يفتى بقولهما لما فيه من الاحتياط في امر العبادة **قوله** للجانبين اى تنقض وضوء الرجل والمراة
اقول قال في القنية المباشرة الفاحشة توجب الوضوء على الرجل والمراة عندهما وقال بعض الفضلاء في شرح
منية المصلي ان وجوب الوضوء على المراة من المباشرة ايضا لم اقف عليه الا في القنية وفيه تامل فانهم لم يذكروا
في مباشرة الرجل للمراة على قولهما الا على الرجل انتهى **وقال** بعضهم قد يقال لا حاجة الى التنصيص على الحكم
في المراة فان من المعلوم ان كل حكم ثبت للرجال ثبت للنساء لانهن شقايق الرجال الا ما نص عليه قال
في المستصفى الاصل في النساء ان لا يذكرن لان مبنى حالهن على الستر ولهذا لم يذكرن في القران حتى تمسكن
فنزل قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الاية الا اذا كان الحكم مخصوصا بهن كمسئلة الصغيرة الاتية في الغسل انتهى
لانه قد وقع في كثير من عبارات علمائنا ان المباشرة الفاحشة تنقض الوضوء ولم يقيدوا بوضوء الرجل فكان
وضوءها داخلا فيه كما لا يخفى انتهى **اقول** صاحب القنية لم ينقله من تلقاء نفسه بل نقله عن بعض المعتبرات كما
هو شانه في ذلك الكتاب وهو ثقة في نقله ولهذا ترى العلماء سلفا وخلفا ينقلون عنه وقال بعض الفضلاء
وقد قيل ان المرتجى في النساء اغلب وهذا يقتضي نقض وضوءها بالاولى انتهى وفي القنية ايضا نقلا عن
بعض المعتبرات ان المباشرة الفاحشة بين المراتين وبين الرجل والغلام الامرد ينقض الوضوء عندهما وذكر
ابو ذر في شرح الصلوة الظاهر ان المباشرة الفاحشة بين المراتين او بين الرجلين ينقض الوضوء عندهما
خلافا لمحمد انتهى فالمباشرة الفاحشة ان يلاقي الفرج الفرج الاخر او الدبر بلا حائل مع الانتشار الا انه
وقال بعضهم لا يعتبر في انتقاض الوضوء للمراة انتشار الة الرجل والله اعلم **قوله** لا مس الذكر **اقول**
لا مس الذكر بالرفع عطف على خروج نجس وعلى قهقهة بالغ والاضافة من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله
اى لا ينقضه مس المتوضي الذكر مطلقا اى سواء كان ذكره او ذكر غيره وسواء كان بظاهر الكف او بباطنه وسواء
كان بظهور الاصابع او ببطونها وكذا مس الدبر مطلقا اى سواء كان بظاهر الكف او بباطنه لكن يستحب له
غسل يده مطلقا اى سواء كان مستنجيا بالماء او بالاحجار صرح به في المبسوط وهو احد ما حمل به قوله عليه السلام
من مس ذكره فليتوضا لكن في البدايع ما يفيد تقييد الاستحباب بما اذا كان مستنجيا بالاحجار دون الماء قال
بعض الفضلاء وهو حسن كما لا يخفى وقال بعضهم لا يخفى ان اطلاق المبسوط اولى بعموم من انتهى قال الشافعي من
مس واحدا من الثلثة انتقض وضوءه اذا كان بباطن الكف او بظهور الاصابع لا ينقض اتفاقا وقالوا
اذا مس ذكر غيره ينتقض وضوء الماس دون الممسوس ودليلهم الاتي لا يشمله واستدل النووي له في شرح المهذب
بما روت بسرة بنت صفوان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا مس احدكم ذكره فليتوضا اخرجه مالك في الموطا
وابو داود والترمذي وابن ماجه وورد هذا الحديث من طرق عديدة قال الحافظ ابن حجر وقد استوعب الدارقطني
طرق الحديث في نحو عشر ورقات كذا انتهى وقال الترمذي حديث حسن صحيح ولنا ما اخرجه اصحاب السنن الاربعة
الا ابن ماجه بسند رجاله كلهم ثقات عن طلق بن علي عن ابيه عن النبي عليه السلام انه سئل عن الرجل يمس ذكره في
الصلوة فقال وهل هو الا بضعة منك وصححه ابن حبان من هذا الوجه قال الترمذي هو احسن شيء يروى في هذا
الباب ونقل الطحاوي عن علي بن المديني قال هو عندنا احسن من حديث بسرة وقال عمرو بن علي الفلاس نجد صحيحه
لحديث طلق وهو عندنا اثبت من حديث بسرة وقال الطحاوي اسناده مستقيم غير مضطرب بخلاف حديث بسرة
وقال ابن حزم هو خبر صحيح وقول النووي في شرح المهذب ان حديث طلق اتفق الحفاظ على ضعفه لا يخفى ضعفه

الشيخ زين
الشيخ عمر
ابن امير الحاج
الفاضل الجندي
ابن امير الحاج
الشيخ زين
الشيخ عمر
الامام الزاهدي
والفاضل البرجندي
الشيخ زين
الشيخ عمر

لان حديث

لان حديث طلق صححه جماعة من الثقات وحسنه غير واحد من الحفاظ الاثبات واما حديث بسرة فقد ضعفه جماعة
بل حكم فيه بعضهم بعدم الصحة وقول ان حديث طلق منسوخ مردود بانه قد روي معللا ومثله لا يقبل النسخ
لانه عليه السلام ذكر ان الذكر قطعة لحم فلا تاثير لمسه في الانتقاض وهذا المعنى لا يقبل النسخ كذا في معراج الدراية
قوله والمراة **اقول** والمراة بالجر عطف على الذكر اى ولا ينقضه مس المتوضي المراة مطلقا اى سواء كان بشهوة او بدونها
وكذا مس المراة جلد بدن الرجل سواء كان بشهوة او بدونها خلافا للشافعي فان وضوء الماس ينتقض عنده مطلقا
اى سواء كان بشهوة او بدونها وله في الممسوس قولان اصحهما النقض قال الرافعي كاستوائهما في اللذة لان الفاعل
والمفعول يستويان في حكم الجماع ثم حكي في الممسوس من هو قولان احدهما ان المراة هي الممسوس وان وجد فعل المس منها
والرجل ماس والثاني وهو الاصح المشهور ان الماس من وجد منه فعل المس رجلا كان او امراة والممسوس الاخر وفي
ذات رحم محرم وصغيرة لا تشتهى قولان اصحهما انه لا ينقض قال الرافعي بخلاف العجوز فان الصحيح عنده النقض
وقال الرافعي ان مس غير البشرة كالشعر والظفر والسن فيه وجهان اصحهما لا ينقض انتهى **قال** بعض الفضلاء
وهذه المسئلة قد وقع الاختلاف فيها في الصدر الاول وهو اختلاف معتبر حق قال بعض مشايخنا ينبغي
لمن يؤم ان يحتاط فيها فمذهب عمر وابن مسعود وعبد الله بن عمر وجماعة من التابعين كمذهب الشافعي
ومذهب علي وابن عباس وجماعة من التابعين كمذهبنا انتهى وقال بعضهم الخروج من الخلاف
مندوب لكن الحد بشرط ان لا يلزم منه ارتكاب مكروه في مذهبه لا ان مراتبه تختلف بحسب قوة
دليل المخالفة وضعفه انتهى واستدل الشافعي بقوله تعالى او لامستم النساء فان اللمس على ما ذكره اهل
اللغة يكون باليد وبغيرها وقد يكون بالجماع فنعمل بمقتضى اللمس مطلقا فمتى التقت البشرتان
انتقض الوضوء سواء كان بيد او جماع وقال الرافعي لنا قوله تعالى او لامستم النساء عطف اللمس
على المجيء من الغائط ورتب عليهما الامر بالتيمم عند فقدان الماء فدل على كونه حدثا كالمجيء من الغائط
والمراد من اللمس الجس باليد كذلك روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انتهى واستدل ائمتنا بما اخرجه البخاري
ومسلم عن عايشة قالت كنت انام بين يدي رسول الله عليه السلام ورجلاي في قبلته فاذا سجد غمزني
فقبضت رجلي فاذا قام بسطتهما وفي نسخة فقبضت رجلي فاذا قام بسطتها ولمسلم من وجه
آخر عنها فقدت رسول الله صلعم ذات ليلة فجعلت اطلبه بيدي فوقعت يدي على قدميه وهما
منصوبتان وهو ساجد واخرج اصحاب السنن الا النسائي عن عروة عن عايشة ان النبي عليه السلام قبل
امراة من نسائه ثم خرج الى الصلوة ولم يتوضا فقال لها عروة فقلت لها من هي الا انت فضحكت واخرج
البزار في مسنده باسناد حسن عن عايشة انه عليه السلام كان يقبل بعض نسائه فلا يتوضا واجابوا
عن الاية بان بعض الصحابة ذهبوا الى ان المراد باللمس الجماع وبعضهم ذهبوا الى ان المراد به حقيقته ورجح
مذهب الاولين بالمعنى وهو انه سبحانه وتعالى افاد في بيان حكم الحدثين الاصغر والاكبر عند القدرة على
الماء بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فتبين ان الغسل ثم شرع في بيان الحال
عند عدم القدرة على الماء بقوله وان كنتم مرضى او على سفر الاية فاذا حمل اللفظ لامستم على الجماع
كان بيانا لحكم الحدثين الاصغر والاكبر عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده فيتم المقصود بخلاف
ما ذهبوا اليه من كونه باليد فانه يكون تكرارا محضا لانه قد علم الحدث الاصغر بقوله او جاء احد منكم
من الغائط وقال العلامة الزيلعي ولا حجة لهم في الاية لان المراد بها الجماع لان اللمس يذكر ويراد به الجماع
وفسر الاية ابن عباس بالجماع وهو ترجمان القران وهو موافق لما قال اهل اللغة حتى قال ابن السكيت اللمس
اذا قرن بالمراة يراد به الجماع تقول العرب لمست المراة اى جامعتها فكان الحمل على الجماع اولى ويؤيده ان
الملامسة مفاعلة من اللمس وذلك يكون بين اثنين وعندهم لا يشترط اللمس من الطرفين فكانت الاية حجة عليهم

الشيخ زين
الشيخ عمر

ولان الله تعالى ذكر المس واراد به الجماع بقوله تعالى حكاية عن مريم ولم يمسسني بشر وكذلك المباشرة
بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد والقاء ان هذا مثله لان اللمس والمس بمعنى واحد
في اللغة حتى قال الجوهري اللمس المس باليد ويكنى به عن الجماع ولان الله تعالى بين الطهارة الصغرى والكبرى
في حال وجود الماء بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية هذه الصغرى الى ان قال
وان كنتم جنبا فاطهروا هذه الكبرى فينبغي ان يبينهما عند عدم الماء حال وجود التيمم ليكون التراب
طهورا للحدثين الاصغر والاكبر كما كان الماء طهورا لهما لان بالناس حاجة الى بيانهما فاذا حملت الاية
على الجماع كان بيانا للاية مفيدا للحكم فيهما بحصول الطهارتين الكبرى والصغرى عند عدم الماء ولانه
عليه السلام امر بعض اصحابه بالتيمم للجنابة فيكون بيانا للاية ان المراد بها الجماع كما في سائر الشرايع الذي يدل عليه
ظاهر الكتابة ويحتمله ثم بينه عم بالقول او بالفعل انتهى والله اعلم قوله قشرت نقطة فسال ماء
او نحوه الخ اقول قال صاحب الكافي بعدما ذكر هذه المسئلة قشرت نقطة اي ازيل قشرها والنقطة بفتح
النون وكسرها الجدري لكن قال بعض الفضلاء نقلا عن المغرب النقطة بفتح النون وكسر القاف على وزن كلمة
الجدري والنقطة بكسر النون وسكون القاف هي القرحة التي امتلات وحان قشرها والنقطة بالفتحات الثلاث
تغير فيه انتهى وقال في الكافي في الاعيان الخارجة منها نجسة لان اللون الاصلي للدم الحمرة وبعد النضج صار
قيحا ثم يزداد فيصير صديدا ثم يصير ماء وعن ابي حنيفة اذا خرج ماء صاف لا ينقض هذا
اذا قشرها فخرج بنفسه اما ان عصرها فخرج بعصره لا ينقض لانه مخرج لا خارج كذا في الهداية وذكر في المحيط
عصر القرحة فخرج منها شيء لا ينقض الوضوء وحمل ما ذكر فيها على القليل يأباه التعليل انتهى وقد مر الكلام على هذا
المحل مستوفا قوله خرج من اذنه قيح الخ اقول كذا في السراج والجوهرة وكذا في القنية نقلا عن المحيط و
التبيين معزيا الى شمس الائمة الحلواني وقال شيخ مشايخنا بعد نقل كلام التبيين ومثله في التاتارخانية وفيه
مخالفة لاطلاق قولهم الدم وغيره ينقض الوضوء فينبغي تخصيصه بالماء كذا قيل وخروج الماء من فروع الدم
كما قال الزيلعي انه ينضج فيصير صديدا ثم يزداد نضجا فيصير قيحا ثم يزداد نضجا فيصير ماء انتهى اقول
وتمامه فاذا تم نضجه فلا يتغير فصار كسائر ابدانه كذا ذكر في الغاية وذكر قاضيخان خلاف حسن في الماء كذا
انتهى قال شمس الائمة الحلواني وفيه توسعة لمن به جرب او جدري كذا في معراج الدراية وقد مر ان حافظ الدين
روى في الكافي عن ابي حنيفة انه اذا خرج ماء صاف لا ينقض الوضوء فعلى هذا يكون الماء مطلقا اي سواء كان
خارجا بوجع ام بدونه مستثنى من قولهم الدم وغيره ينقض الوضوء وقد مر القيح على الصديد في الهداية في
غسل التبيين والظاهر ما في الهداية وقال الشيخ زين في البحر بعد ما نقل كلام الزيلعي وفيه نظر بل الظاهر اذا كان الخارج
قيحا او صديدا النقض اي سواء كان مع وجع او بدونه لانهما لا يخرجان الا عن علة نعم هذا التفصيل حسن
فيما اذا كان الخارج ماء ليس غير انتهى ونظر فيه شيخ مشايخنا بما تقدم من انه مخالف لاطلاق قولهم الدم وغيره
ينقض الوضوء والماء من فروع الدم فينقض الوضوء سواء كان خارجا بوجع او بدونه ويمكن الجواب بان اسلفناه من
ان الماء مستثنى منه كما رواه قاضيخان عن الحسن وصاحب الكافي عن ابي حنيفة ويؤيده ما ذكر في البحر قول صاحب المجتبى الدم
والقيح والصديد وماء الجرح والنقطة وماء السرة والثدي والعين والاذن اذا كان لعلة سواء على الاصح
انتهى وكذا في فتح القدير والحاصل انه قد ذكر في بعض المعتبرات ان القيح اذا خرج من الاذن بوجع نقض وبدونه
لا ينقض وكذا الدم والصديد واختاره المص لكن هذا التقييد مخالف للاطلاق الذي ذكروه وقد ذكر في بعضها
ان القيح والدم والصديد ينقض مطلقا وفي الماء الخالص تفصيل ان كان بوجع نقض والا فلا وفي بعض الروايات
الماء الصافي لا ينقض مطلقا قوله في عينه رمد او عمش الخ قوله حكي بيانه اقول قال في منية المصلي روي
عن محمد انه قال الشيخ اذا كان في عينه رمد ويسيل الدموع منها امره بالوضوء لوقت كل صلوة لاني اخاف ان يكون

آخر جلبي

الشيخ على المقدسي

والصديد الذي خرج من اذنه ثم ... اذا خرج من الجرح ... لا ينقض ... وكذا الماء ... ينقض الوضوء قاضيخان

ما يسيل

ما يسيل منه صديدا فيكون صاحب عذر وقال الشارح الفاضل تقييده بالشيخ اتفاقي ولا فرق في ذلك بين
الشاب والشيخ بين ما في العين او غيرها بل كل ما يخرج من علة من اي موضع كان كالاذن والثدي والسرة ونحوها
فانه ناقض للوضوء على الاصح لانه صديد وانما ذكر الشيخ لان امتداد ذلك فيه غالب انتهى وقال في التبيين
ولو كان في عينيه رمد او عمش يسيل منهما الدموع قالوا يؤمر بالوضوء لوقت كل صلوة لاحتمال ان يكون صديدا او
قيحا انتهى وقال في البحر وهذا التعليل يقتضي انه امر استحباب فان الشك والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم
بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطباء او بعلامات على ظن المبتلى يجب
انتهى وقال في النهر كونه امر ندب ممنوع اذ الامر للوجوب حقيقة وقد صرح به كمال الدين في فتح القدير
حيث قال قالوا من رمدت عيناه وسال الماء منهما وجب عليه الوضوء فان استمر فلوقت كل صلوة وقال فيه
وهذا يدل على ان من رمدت عيناه فنزل منهما الماء يجب عليه الوضوء وان الناس غافلون فلو ذلك يؤمر بالوضوء لوقت
كل صلوة لاحتمال ان يكون من جرح في الجفون انتهى اقول ما ذكر في البحر هو الموافق للقواعد الدينية وما ذكر
في الفتح هو المطابق للامر بالاحتياط في امر عبادة رب البرية قوله كما اذا كان بها غرب اقول قال قاضيخان في فتاويه
الغرب في العين بمنزلة الجرح فما يسيل منه ينقض الوضوء انتهى وفي الفتاوى الغرب في العين بمنزلة الجرح الذي لا يرقا
قيل هذا اذا انفجر لانه من جملة القروح فائدة قال في الصحاح العمش في العين ضعف الرؤية مع سيلان دمعها
في اكثر الاوقات والرجل اعمش والمراة عمشاء وقال فيه قال الاصمعي يقال بعينه غرب اذا كانت تسيل ولا تنقطع
دموعها والغرب بموع والغرب ايضا عرق في مجرى الدمع يسقي ولا ينقطع مثل الباسور انتهى قوله والمحدث البالغ
لا يمس مصحفا ولو بياضه الخالي عن الخط الا بغلافه ولو متصلا وهو المشرز اقول يعني والمحدث البالغ لا يمس مصحفا
الا بغلافه لما اخرجه الحاكم في المستدرك وقال صحيح الاسناد عن حكيم بن حزام قال لما بعثني رسول الله عليه السلام الى
اليمن قال لا تمس القرآن الا وانت طاهر ولقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وهذا لانه وان قيل ان المراد لا يمس اللوح المحفوظ
الا الملائكة لكن ظاهره منع غير الطاهر من مس القرآن لانه سيق لمدح القرآن لانه اعظم مصان عن غير المطهرين فيفهم منه وجوب
تعظيمه صيانته عن مس من ليس بمطهر وهذا على تقدير عود الضمير الى الكتاب كما هو الظاهر اما على تقدير عوده الى القرآن
فلا اشكال في كونه خبرا ارديف انتهى ولا يصح ان يكون نهيا لان الجملة وقعت صفة والجملة الواقعة صفة لا تكون طلبية
على الصحيح ومن اراد ان يعرف حقيقة هذا المقام وما فيه فعليه ان يراجع الكشاف وحواشيه ولو كان ذلك الخلاف
وهو اي الغلاف المتصل المشرز اي المجلود المشدود بعضه الى بعض مشتق من الشيرازة وهي كلمة اعجمية قال في المحيط الغلاف
الذي عليه في الاصح فائدة قال صاحب القاموس الغلاف ككتاب معروف والجمع غلف بضمة وبضمتين انتهى قوله
وقيل منفصلا كالخريطة ونحوها اقول قال في الكافي وقيل هو المنفصل كالخريطة ونحوها فاشار بصيغة التمريض الى ضعف
هذا القول وتبعه المص لكن في قوله وقيل منفصلا خرازة لان معناه وقيل ولو كان الغلاف منفصلا وهذا يشعر بان في المنفصل
ايضا اختلافا وليس كذلك لان الخلاف في المتصل فقط واما المنفصل فيجوز المس به اتفاقا والحاصل انهم اتفقوا على
انه لا يجوز للمحدث البالغ ان يمس المصحف الا بغلافه واختلفوا في الغلاف قال بعضهم هو الجلد المشرز المتصل به وصححه صاحب
المحيط والكافي وملا مسكين واختاره المص وقال بعضهم هو الجلد الغير المشرز المنفصل عنه وصححه صاحب الهداية حيث
قال والغلاف ما يكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشرز هو الصحيح انتهى واقتصر عليه في الوقاية والنقاية وصححه
العلامة الزيلعي في التبيين وقال الحدادي في السراج والجوهرة الغلاف ما يكون متجافيا عنه اي متباعدا بان يكون شيئا ثالثا
بين الماس والممسوس كالجراب والخريطة دون ما هو متصل به كالجلد المشرز وعند الاسبيجابي الغلاف هو الجلد المتصل به والصحيح
الاول وعليه الفتوى انتهى قوله الاول هو الاصح اقول بل الثاني هو الاصح لانه اقرب الى التعظيم وان كان الاول اقرب
الى القياس لان تعظيم شان القرآن واجب قال العلامة الطيبي في حواشيه على الكشاف اخرج الدارمي عن عبد الله بن عمرو ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال القرآن احب الى الله من السموات والارض ومن فيهن انتهى وبالجملة الاحوط تصحيح صاحب الهداية اولى

من الاخذ بتصحيح غيره لانه احوط على ان الحدادي ذكر في شرح القدوري ان الفتوى عليه كما مر ولا يجوز مس المصحف كله المكتوب وغيره على المختار والاشارة المس بقوله ولو بياضه الخالي من الخط بخلاف غير المصحف فانه لا يمنع الا مس المكتوب وذكر في السراج والجوهرة ان كتب التفسير لا يجوز مس موضع القرآن منها وله ان يمس غيرها بخلاف المصحف ان جميع ذلك تبع له انتهى وانما قلت على المختار لان فيه خلافا قال في غاية البيان قال بعض مشايخنا المعتبر حقيقة المكتوب حتى ان مس الجلد ومس مواضع البياض لا يكره لانه لم يمس القرآن وهذا اقرب الى القياس والمنع اقرب الى التعظيم انتهى فما اخذنا هو اقرب الى التعظيم ونتقرب به الى جناب الكريم **قوله** ولم يكره مسه بالكم وقيل يكره الخ **اقول** الخلاف في الغلاف المشرز جار في الكم قال في المحيط كره بعض مشايخنا مس المصحف بالكم للمحدث وقال عامتهم لا يكره واختاره صاحب الكافي وعلله بان المس محرم وهو اسم للمباشرة باليد بلا حائل انتهى وهذا يناسب ما اختاره من الجواز بالحائل المتصل كالجلد المشرز ولو قال في تعليله لان المحرم المس كان اولى لانه انسب بالمقام واحرى وقال في الهداية ويكره مسه بالكم هو الصحيح لانه تابع له انتهى وهذا يناسب ما اختاره من عدم الجواز مع الحائل المتصل وقال بعض العلماء لكن يظهر بين الجلد المشرز وبين المس [العلامة الحلبي] بالكم فرق وهو ان الممنوع المس والاخذ بالكم لا يسمى مسا عرفا انتهى قال في الخلاصة وكرهه عامة مشايخنا انتهى وقال بعض الفضلاء فهو معارض لما في المحيط فكان هو الاولى وفي فتح القدير ان المراد بالكراهة كراهة التحريم ولهذا عبر بنفي [الشيخ زين] الجواز في الفتاوى انتهى **قوله** ورخص المس باليد في الكتب الشرعية الا التفسير ذكره في مجمع الفتاوى وغيره **اقول** قال في الخلاصة يكره مس كتب الاحاديث والفقه للمحدث عندهما وعند ابي حنيفة الاصح انه لا يكره انتهى يعني المس باليد فعلى هذا يكون ما في مجمع الفتاوى وغيره على قوله لا على قولهما لكن هذا يخالف ما في الهداية حيث قال الا الكتب الشرعية حيث يرخص في مسها بالكم لان فيه ضرورة انتهى وقال في العناية يعني بكتب الشريعة الحديث والفقه حيث يرخص لاهلها في مسها بالكم لان فيه ضرورة وفيه اشارة الى ان مسها بلا طهارة مكروه انتهى وقال في فتح القدير ان هذا يقتضي ان لا يرخص بلا كم قالوا يكره مس كتب التفسير والفقه والسنن لانها لا تخلو عن ايات القرآن وهذا التعليل يمنع مس شروح النحو ايضا انتهى وفي منية المصلي ويكره اي للمحدث وغيره مس تفسير القرآن وكتب الفقه انتهى وفي السراج الوهاج معزيا الى الحواشي يستحب ان لا ياخذ كتب الشريعة بالكم ايضا بل يجدد الوضوء كلما احدث اقول هذا اقرب الى التعظيم والتبجيل وموجب لتحصيل رضاء الملك الجليل فينبغي ان يختاره من كان طالبا للسعادة الدارين وراغبا الى رتبة الكاملين ما وصل من وصل الا بكثرة الحرمة وما انقطع من انقطع الا بقلة الحرمة قال شمس الائمة الحلواني انما نلت هذا العلم بالتعظيم فاني ما اخذت الكاغد الا بطهارة والامام السرخسي كان مبطونا في ليلة وكان يكرر درس كتابه فتوضأ في تلك الليلة سبع عشرة مرة طاب الله ثراها وجعل الجنة مثواها **قوله** ولا يمس درهما فيه سورة قالوا المراد بها الاية الا بصرة ولا بجاز قراءته **اقول** لا يجوز للمحدث مس درهم مكتوب فيه شيء من القرآن الا بصرة اذا كان اية تامة وتقييده بالسورة في الهداية اتفاقي بل المراد به الاية وقال بعض الفضلاء هذا بناء على عادتهم فانهم كانوا [العلامة الحلبي] يكتبون على دراهمهم سورة الاخلاص والا فالحكم كذلك اذا كان عليها اية تامة انتهى وكذا الحكم في غير الدراهم كاللوح وبالجملة لا يجوز للمحدث مس المصحف بلا حائل منفصل عنه على الاصح ولا مس شيء مكتوب فيه شيء من القرآن لكن جاز له قراءته على ظهر الغيب وجاز له ان يقرأ من المصحف اذا قلب الاوراق بقلم او سكين و الفرق في الحدث بين القراءة والمس ان الحدث حل اليد دون الفم حتى يفرض غسل اليد لا الفم بخلاف الجنابة والحيض لانهما حلا اليد والفم حتى يفرض غسلهما فيهما وذكر في الخزانة ان المستحب ان يكون القارئ على الطهارة **فائدة** الصرة بضم الصاد وتشديد الراء المهملتين وعاء الدراهم كالكيس **قوله** ولا ترد العين لان الجنب جاز نظره الى المصحف بلا قراءة كذا في الكافي **اقول** قوله ولا ترد بتخفيف الدال ونصب العين اي ولا تحل الجنابة العين فلا تمنعها من النظر الى المصحف وانما لم يقل ولا تحل العين للمناسبة بين الورود والعين يقال ورد الماء وهو خلاف صدر عنه اي رجع ولو قال ولا ترد العين

وبهذا

ولهذا حل نظرها الى المصحف بلا قراءة لكان اظهر لكن تبعية عبارة الكافي اوجبت ما اورده **قوله** وكره دخوله الى قوله فرض الغسل **اقول** طواف المحدث مكروه بالاتفاق كما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى واما دخول المسجد ففيه قولان قيل يكره واختاره المصنف وقيل لا يكره وعدم ذكره في غالب المتون وشروحها كالقدوري والكنز والهداية ومجمع البحرين والوقاية والنقاية يدل على ان المختار هو الثاني وينبغي ان يفتى به في زماننا هذا لان الواقفين جعلوا المطاهر في صحن المساجد والناس حتى العلماء يدخلون فيها ويتوضؤون منها ولم يثبت عن واحد ممن يوثق به انكاره بل ثبت عنهم قبوله واقراره **قوله** فرض الغسل **اقول** لما فرغ من بيان نواقض الطهارة الصغرى شرع في بيان الطهارة الكبرى وانما قدم الصغرى على الكبرى لان الحاجة الى الصغرى اكثر ولان محل الصغرى جزء البدن ومحل الكبرى كله والجزء قبل الكل واقتداء بكتاب الله تعالى فانه وقع فيه على هذا الترتيب والغسل بضم المعجمة اسم للاغتسال وهو غسل تمام الجسد وبفتحها مصدر غسلت الثوب قال النووي اما الغسل اذا اريد به المصدر فيجوز بضم الغين وفتحها لغتان مشهورتان وبعضهم يقول اذا كان مصدرا لغسلت فهو بالفتح واما الغسل بكسر الغين فهو اسم لما يغسل به الرأس من خطمي وغيره انتهى وقال في القاموس غسله يغسله غسلا ويضم او بالفتح مصدر وبالضم اسم والغسل و الغسلة بكسرهما الماء الذي يغتسل به والخطمي انتهى وحاصل ما ذكره صاحب القاموس ان الغسل بالفتح مصدر غسلت لا غير وبالضم يجوز ان يكون مصدرا واسم مصدر وبالكسر يجوز ان يكون اسما للماء الذي يغتسل به واسما لما يغسل به الرأس من خطمي ونحوه وقال ابن مالك حيث اريد به الاغتسال فالضم هو المختار وقال بعضهم الضم هو الذي يستعمله الفقهاء والاكثر **قوله** المراد به هنا ما يتناول الفرض الاعتقادي والعملي وهو ما يفوت الجواز بفوته **اقول** تقدم في فرض الوضوء ان الفرض يطلق على الاعتقادي والعملي وهو اي العملي ما يفوت الجواز بفوته وجزم المصنف هناك بان المراد به الاعتقادي وصرح ههنا بان المراد به ما يشمل الاعتقادي والعملي على انه مشترك معنوي وهو ان يكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك بين فردين فصاعدا كالانسان فانه موضوع للقدر المشترك بين افراده وهو الحيوان الناطق فالفرض موضوع للقدر المشترك بين المعنيين وهو ما يطلق عليه لفظ الفرض اي الحكم اللازم فعله بقطعي او ظني وهذا المشترك يحتمل ان يكون على طريق عموم المجاز بان يجعل ذلك المعنى المشترك الكلي الشامل للمعنيين مجازا فيه فيعم المعنى الحقيقي ولهذا سمي بعموم المجاز ولا يجوز ان يكون مشتركا لفظيا وهو ان يكون اللفظ موضوعا لفردين فصاعدا باوضاع متعددة على سبيل البدل بان يكون موضوعا لهذا مرة ولذاك مرة اخرى لان المشترك اللفظي لا عموم له عندنا كما ان المعنى المجازي لا عموم له عند الشافعي يعني لا يجوز ان يستعمل المشترك اللفظي في اكثر من معنى واحد عندنا ويجوز عنده وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد جميع معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها فقيل يجوز وبه قال الشافعي وقيل لا يجوز وبه قلنا وقال بعض مشايخنا يجوز عموم المشترك اللفظي في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية وصاحب المبسوط في كتاب الايمان ولا يجوز ان يكون حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر لان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عندنا كما سيأتي وجوزه الشافعي **فان قلت** قالوا ان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى **قلت** معناه ان اللفظ اذا وضع لمعنى ثم استعمل في اخر ولم يعلم انه موضوع له حتى يكون حقيقة فيه ايضا فيكون مشتركا او غير موضوع له حتى يكون مجازا فيه فالحمل على المجاز فيما لم يوضع له اولى من الحمل على الحقيقة وفيما نحن فيه ليس كذلك لان اطلاق الفرض على ما ثبت بظني قوي شايع ذايع في الاصول والفروع حتى قالوا ان الفرض نوعان قطعي وظني هو في قوة القطعي لكماله فعلى هذا يكون الفرض مقولا بالتشكيك كالسنة فيكون قطعي حقيقة عرفية فيهما الا انه اذا اطلق ينصرف الى القطعي لكماله وعلى هذا يكون الفرض مقولا بالتشكيك كالسنة لانه وان كان داخلا تحت مفهوم عام وهو اللزوم مطلقا الا ان افراده فيه تختلف شدة وضعفا لانه في القطعي اكمل واقوى منه في الظني والله اعلم **قوله** غسل الفم والانف **اقول** اراد بغسل الفم المضمضة وبغسل الانف الاستنشاق وانما عبر عنهما بالغسل لما مر في الوضوء وهما فرضان عندنا

في الغسل وسنتان في الوضوء وعند الشافعي سنتان فيهما كما في الوضوء وعندهما لا فرضان فيهما وعند احمد ٥ واجبان فيهما قال القدوري فرض الغسل المضمضة والاستنشاق وقال الحدادي في السراج والجوهرة اراد بالغسل غسل الجنابة والحيض والنفاس وقال في البحر وظاهره ان المضمضة والاستنشاق ليسا بشرطين في الغسل المسنون حتى يصح بدونهما انتهى **قوله** وسائر البدن **اقول** السائر ماخوذ من السؤر وهو البقية و من السور الذي يحيط به فيه اشارة الى غيرهما قال هو سائر البدن ولم يقل وغسل البدن كما قال صاحب الوقاية لئلا يورد عليها اورد عليه وذلك ان صاحب الوقاية قال وفرض الغسل المضمضة والاستنشاق وغسل البدن وقال صدر الشريعة اي جميع ظاهر البدن وقال بعض الفضلاء في حواشيه اي ما يغسل من غير حرج والمراد من ظاهر البدن الظاهر من كل وجه فلا حاجة الى التوجيه ذكر المضمضة والاستنشاق مستقلا مع دخولهما في غسل البدن بانه للتصريح بموضع الخلاف كما لا يخفى وعدم كون داخل القلفة في حكم ظاهر البدن من كل وجه لا ينافي ارادة ما ذكر لانه قول البعض وليس بمرضي لانه ليس بموافق لصيغة المبالغة التي استدلوا بها على فرضية المضمضة والاستنشاق بل الاحوط والا وفق بها كونه في حكم الظاهر من كل وجه كما هو قول البعض الآخر فليتأمل وبالجملة فرض الغسل عندنا ثلثة الاول المضمضة والثاني الاستنشاق والثالث غسل جميع ظاهر البدن وهذا بالاتفاق **قوله** حتى داخل القلفة في الاصح **اقول** حتى للغاية والمغيا غسل باقي البدن يعني يفرض غسل جميع البدن في الغسل حتى داخل القلفة للاقلف في الاصح والحاصل ان العلماء اختلفوا في الاقلف الذي لم يختتن هل يجب ايصال الماء الى داخل القلفة قيل الصحيح انه يجب وقيل الصحيح انه لا يجب والاصح التفصيل كما مر واما الاختيار فالكلام فيه فعلم ان داخل القلفة ليس في حكم ظاهر البدن ولا في حكم باطن البدن مطلقا على الاصح **فائدة** القلفة بالقاف المنقوطة بنقطتين والغلفة بالغين المعجمة الجلدة التي يقطعها الخاتن من غلاف راس الذكر ومنه الاقلف والاغلف الذي لم يختتن كذا في المغرب **قوله** وغسل سائر البشرة الى قوله ولحيته كذا في المحيط **اقول** قال بعض الفضلاء لو ترك لفظة الغسل وعطف البشرة على القلفة كان احسن لا تنتج يفهم وجوب غسل داخل الشارب والحاجب واللحية صريحا ويندفع شبهة التكرار المنفهم من قوله وسائر البدن انتهى **قوله** والفرج الخارج ذكر في الخلاصة **اقول** قال في الخلاصة وللمراة فرجان ظاهر وباطن وتطهير الباطن ليس بواجب عليها انتهى ومفهوم هذا الكلام ان تطهير الفرج الظاهر واجب عليها حتى يشترط في وجوب الغسل عليها خروج المني اليه قال قاضيخان في فتاويه وفي احتلام الرجل لا بد من خروج المني فكذا في احتلام المراة لان الفرج الخارج منها بمنزلة الاليتين فيعتبر الخروج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج انتهى وقال في المحيط وتغسل فرجها الخارج وجوبا في الغسل وسنة في الوضوء انتهى ولا يجب عليها ادخال الاصبع في قبلها وبه يفتى واما ايصال الماء الى السرة والاذن في الذكر والانثى كذا في خلاصة البزازي وغاية البيان والمص لم يذكر الاذن ولو ذكره لكان اولى قال في القنية قيل يجب على الجنب اذا اغتسل ان يدخل اصبعه في سرته وفي اذنه وان لم يفعل يعيد انتهى **قوله** وذلك لان قوله تعالى فاطهروا صيغة مبالغة تقتضي وجوب غسل ما يكون من ظاهر البدن ولو من وجه كهذه الاشياء المذكورة **اقول** وذلك اشارة الى وجوب تطهير جميع البدن في الغسل يعني وانما وجب غسل جميع البدن في الاغتسال لان الله تعالى قال في كتابه العزيز وان كنتم جنبا فاطهروا فامرنا بالاطهر بتشديد الطاء الذي هو تطهير جميع البدن لان قوله فاطهروا صيغة مبالغة لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى غالبا ولقد عبر عنه فاطهروا فاقتضت هذه الصيغة الامر بغسل جميع البدن ظاهره من كل وجه او من وجه كالاشياء المذكورة فكانه قال اغسلوا ابدانكم اي فليغتسل كل واحد منكم بدنه على وجه المبالغة الا ان ما يتعسر ايصال الماء اليه خارج عن الارادة كداخل العينين وباطن الجرح فانه يورث العمى في العينين والضرر في الجرح فما لا تعسر فيه داخل في الارادة كالاشياء المذكورة فشملها نص الكتاب من غير معارض **اعلم** انهم اختلفوا في لفظ البدن هل يقع على الظاهر والباطن معا او يقع على الظاهر فقط

قال بعضهم

قال بعضهم يقع على الظاهر فقط واختاره المص اورد عليهم الاشياء المذكورة فانها ليست بظاهرة ولهذا لا يغسلها في الوضوء مع انه واجب واجابوا عنه بان هذه الاشياء وان لم تكن ظاهرة من كل وجه حتى لا يجب غسلها في الوضوء لكنها ظاهرة من وجه فيجب غسلها في الغسل لان الوارد فيه صيغة المبالغة وهي تقتضي غسل كل ما يمكن ايصال الماء اليه الا ما فيه حرج او ضرر وقال بعضهم يقع على الظاهر والباطن واختاره حافظ الدين حيث قال في الكافي البدن يتناول الظاهر والباطن الا ان ما لا يمكن ايصال الماء اليه من الباطن سقط اعتباره للضرورة كما سقط من الظاهر اذا كان به جراح او علم الماء انتهى وتبعه بعض العلماء وقال اسم البدن يقع على الظاهر والباطن فالامر بالاطهر يشمل تطهير الظاهر والباطن الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه او يتعسر خارج عن قضية النص فكانه قيل اغسلوا كثيرا من ابدانكم لان المتعسر كداخل العينين وثقب انضم منفي كالمتعذر بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال بعض المحققين اسم البدن يقع على الظاهر والباطن فيجب تطهيره منه بلا حرج ولهذا وجب المضمضة والاستنشاق في الغسل فانه لا حرج في ايصال الماء الى داخل الفم والانف وعدم وجوبهما في الوضوء لان الواجب هناك غسل الوجه وداخل الفم والانف ليس من الوجه عرفا ويجب ايصال الماء الى داخل السرة وثقب القرط وعلى المراة غسل الفرج الخارج لعدم الحرج انتهى فعلى هذا لا حاجة في ذلك الى التمسك بصيغة المبالغة فتامل والله اعلم **اعلم** ان لفظ اطهروا امر من باب التفعل اصله تطهروا قلبت التاء طاء لقرب مخرجهما ثم ادغمت الطاء في الطاء لاتحادهما في الذات فاجتلبت همزة الوصل ليتوصل بها الى النطق بالساكن لان المدغم ساكن والابتداء بالساكن متعذر او متعسر ويقال في المصدر اطهر اصله تطهر كفعل ما نعل بفعله ومن اراد الاطهار غسل جميع البدن فقد نهى قلبه **قوله** في المحيط ان كان لا يصل الماء الى ثقب القرط الا بتكلف لا يتكلف **اقول** قوله لا يتكلف اي لا يرتكب التكلف والعلاج في ادخاله وقال في غنية المصلي امراة اغتسلت هل تتكلف في ايصال الماء الى ثقب القرط قال ابو حمد في الاصل تتكلف كما يتكلف في تحريك الخاتم ان كان ضيقا انتهى وقال الشارح الفاضل وانما وضع المسئلة في المراة باعتبار الغالب والا فلا فرق بينها وبين الرجل انتهى وقال في فتح القدير ويجب تحريك القرط والخاتم الضيقين ولو لم يكن قرط فدخل الماء الثقب عند مروره اجزاه كالسرة والا ادخله انتهى وقال صدر الشريعة واما ثقب القرط فان كان القرط فيها وغلب على ظنه ان الماء لا يصل من غير تحريك فلا بد منه وان لم يكن القرط فيها وغلب على ظنه ان الماء يصل من غير تكلف لا يتكلف وان غلب على ظنه انه لا يصل بلا تكلف يتكلف انتهى حاصله ان المعتبر في التكلف وعدمه غلبة الظن بالوصول وعدمه وهذا التفصيل اولى من الاجمال الذي نقله المص عن صاحب المحيط **قوله** وكذا ان انضم بعد نزع القرط وصار بحيث لا يدخل القرط فيه لا يتكلف ايضا **اقول** قال بعض الفضلاء كان الظاهر ان يقول لا يدخل الماء فيه الا بتكلف بدل لا يدخل القرط فيه حتى يكون انسب بسوق الكلام ولا يحتاج ان يقال ان المراد بعدم دخول القرط لا بتكلف بمباشرة الانضمام وعدم وصول الماء اليه بلا تكلف انتهى وقال صدر الشريعة اي انضم الثقب بعد نزعه وصار بحال ان امر عليه الماء مر ولا يحتاج الى عود ان غفل لا يدخل الماء ولا يتكلف في ادخال شيء سوى الماء من خشب ونحوه انتهى قوله هذا هو التحقيق ومن اسد الهداية واتقوى **فائدة** الثقب بضم الثاء المثلثة وسكون القاف والباء الموحدة جمع ثقبة وهي التي يدخل فيها القرط وهو بضم القاف وسكون الراء وبالطاء المهملة ما يعلق في شحمة الاذن للتزيين وجمعه قراط كرمح ورماح كذا في الصحاح **قوله** كذا في الكاعين في الحرج نقض ضفيرتها وبلها فيه اشارة الى انها لو كانت منقوضة يجب غسلها ويكفي بل اصلها دفعا للحرج لا نقض ضفيرتها حيث يجب احتياطا كذا في الكافي انتهى **اقول** قال في الكافي ولا تنقض امراة ضفيرتها اذا ابتل اصلها اي بلغ الماء اصول شعرها لقوله يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك ولا يجب بل ذوائبها وعن ابي يوسف انها تبلها وتبلها مع كل بلة عصرة لقوله الا فبلي الشعر والصحيح الاول لانها تحتاج الى النقض لنقض الضفر ثانيا وفيه حرج بخلاف اللحية لانه لا حرج في ايصال الماء الى اثناء الشعر بان كانت منقوضة يفرض عليها ايصال الماء الى اثناء الشعر لان شعرها من زينتها نظرا الى الصحوة وليس منها نظرا الى الرؤس فعلا بالشبهين في حق من الحقيه

يخرج ومن لا يلحقه ولا يخالف الخبر النص لانه ثبت بالنص وانما هو من البدن من كل وجه انتهى **اقول** الحديث الذي اورده
صاحب الهداية كما في نخب كثر المخرجين قالوا لم نجده بهذا اللفظ وقد روى الجماعة الا البخاري عن ام سلمة قالت قلت
يا رسول الله اني امرأة اشد ضفر راسي افانقضه للحيضة والجنابة وفي رواية لغسل الجنابة قال لا انما يكفيك ان تحثي
على راسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين ويجوز ان هذا شيء اخر وهو ان تمام الاستدلال بحديث
ام سلمة على تقدير اللفظ المورد انما هو باعتبار مفهوم شرطه والحنفية لا يقولون به والله اعلم والحديث الثاني
اخرجه الترمذي وابو داود وابن ماجة عن ابي هريرة بلفظ الا فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة وضعف بالحارث بن وجيه
واخرج ابن ماجة عن ابي ايوب الانصاري ان النبي عليه السلام قال الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة واداء الامانة ه
كفارة لما بينها قلت وما اداء الامانة قال غسل الجنابة فان تحت كل شعرة جنابة ووثق رجال هذا الحديث
والله تعالى اعلم وقال صاحب الهداية وليس للمرأة ان تنقض ضفايرها في الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر لحديث ام سلمة
يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك وليس عليها بل ذوائبها هو الصحيح لما فيه من الحرج بخلاف اللحية لانه لا حرج في
ايصال الماء الى اثنائها انتهى وقال في العناية قوله هو الصحيح احتراز عما روى الحسن عن ابي حنيفة انها تبل ذوائبها ه
ثلاثا مع كل بلة عصرة ليبلغ الماء شعب قرونها بخلاف اللحية فانه لا حرج في ايصال الماء الى اثنائها وفي تخصيص
المرأة اشارة الى ان حكم الرجل بخلافها قال في المبسوط الرجل اذا ضفر شعره كما يفعله العلويون والاتراك هل يجب
ايصال الماء الى اثناء الشعر ظاهر الحديث يدل على انه لا يجب وذكر الصدر الشهيد انه يجب انتهى وذكر في المحيط في
وجوب ايصال الماء الى اثناء شعر الرجل عن ابي حنيفة روايتين وقال في غنية الفقهاء المرأة في الاغتسال كالرجل ولكن
غسل الشعر المسترسل من ذوائبها ساقط عنها في الغسل اذا بلغ الماء اصول شعرها انتهى فدل هذا الاسناد على
ان غسل الشعر المسترسل من ذوائب الرجل ليس بساقط في الغسل وان بلغ الماء اصول شعره وقال في الخلاصة وفي شعر الرجل
يفترض ايصال الماء الى المسترسل ولم يذكر غير ذلك انه كان هو الصحيح وقال في الكافي الرجل ان ضفر شعره كالعلوي
والترك يجب ايصال الماء اليه احتياطا انتهى العلوي المنتسب لعلي بن ابي طالب رض وبعضهم يخصه بمن كان من غير
فاطمة رضها والترك بضمتين اسم جنس كالعرب وزنا يجمع على اتراك والحاصل ان في هذه المسألة ثلاثة اقوال
الاول الاكتفاء بالوصول الى الاصول منقوضا كان او معقوصا وهو ظاهر المذهب كما هو ظاهر الذخيرة وتدل عليه الاحاديث
الواردة في هذا الباب الثاني الاكتفاء بالوصول الى الاصول اذا كان مضفورا او وجوب الايصال الى اثنائه اذا كان منقوضا و
مشى عليه جماعة منهم صاحب المحيط والبدايع والكافي واختاره المص والثالث بل الذوائب ثلاثا مع كل بلة عصرة و
في صلوة البقالي الصحيح انه يجب غسل الذوائب وان جاوزت القدمين وقال كمال الدين الاصح نفيه للحصر المذكور في الحديث
وفي جامع الحسامي كما نقله في المضمرات المختار عدم الوجوب للحصر المذكور في الحديث **اقول** المراد بالحديث حديث ام سلمة
الذي تقدم ذكره بالحصر لفظة انما **فائدة** قال في الصحاح الضفر نسج الشعر وغيره عريضا والضفيرة مثله ويقال الضفر
الحبل اذا التوى بعضها والضفيرة العقيصة يقال ضفرت المرأة شعرها ولها ضفيرتان وضفران ايضا اي عقيصتان
انتهى فالضفيرة مثل العقيصة وزنا ومعنى وقال في النهاية الضفر النسج ومنه ضفر الشعر وادخال بعضه في بعض والضفاير
الذوائب المضفورة انتهى وتبعه صاحب الغاية حيث فسر الضفاير بالذوائب وبه يشعر كلام صدر الشريعة فانه قال
في شرح قول صاحب الوقاية وليس على المرأة نقض ضفيرتها ولا بلها اذا ابتل اصلها خص المرأة لقوله ع م لام سلمة يكفيك
اذا بلغ الماء اصول شعرك ويجب على الرجل نقضها وقيل اذا كان الرجل مضفر الشعر كالعلوية والاتراك لا يجب
والاحوط ان يجب وقوله لا بلها قال بعض المشايخ تبل ذوائبها وتعصرها لكن الاصح عدم وجوبه وهذا
اذا كانت مفتولة اما اذا كانت منقوضة يجب ايصال الماء الى اثناء الشعر كما في اللحية لعدم الحرج انتهى
فتكون الضفاير والعقايص والذوائب مشتركة في كونها من اقسام الشعر ● قال امرؤ القيس
غدايره مستشزرات الى العلى ● تضل العقاص في مثنى ومرسل ● قال التفتازاني غدايره اي ذوائبه

والعقاص

والعقاص جمع عقيصة وهي الخصلة المجموعة من الشعر والمثنى المفتول والمرسل خلاف المثنى يعني ان ذوائبه مشدودة
على الراس بخيوط وان شعره ينقسم الى عقاص ومثنى ومرسل والاول يغيب في الاخيرين انتهى **قوله**
وسنته اي الغسل البدء بما ذكر في الوضوء من النية والتسمية وغسل اليدين **اقول** لما فرغ من بيان فرائض الغسل
شرع في بيان سنته فقال وسنته الغسل البدء بما يجب في الوضوء على النية والتسمية وغسل اليدين فالبدء
بهذه الامور سنة في الغسل كما انها سنة في الوضوء **قوله** وغسل فرجه وخبث بدنه ان كان فيه **اقول** وغسل فرجه
بالرفع عطف على قوله والبدء يعني وسنته ايضا غسل فرجه قبلا ودبرا سواء كان عليه نجاسة او لا كتقديم الوضوء على
غسل الباقي وسنته ايضا غسل نجس بدنه ان كان فيه لئلا يشيع باصابة الماء وقال ان كان ولم يقل اذا كان لان ان
تدخل على خطر الوجود واذا تدخل على امر كائن او منتظر لا محالة والنجس قد يوجد وقد لا يوجد كذا في السراج
الوهاج **فائدة** الفرج بفتح الفاء وسكون الراء المهملة العورة كذا في الصحاح وفي غاية السروجي هو العورة من
كل ادمي وغيره والخبث بفتحتين النجس والاخبثان البول والغائط **قوله** والتوضي اي استعمال الماء في جميع اعضا
الوضوء الا رجليه **اقول** قوله والتوضي معطوف على قوله غسل فرجه اي وسنته ايضا التوضي اي استعمال الماء في جميع
اعضاء الوضوء الا رجليه وانما فسر التوضي باستعمال الماء ولم يفسره بالغسل كما فعله صدر الشريعة ليشمل الغسل
والمسح لان الصحيح من المذهب انه يمسح راسه في هذا الوضوء لانه ورد في بعض الروايات انه عليه السلام توضأ كما يتوضأ
للصلوة والوضوء اسم للغسل والمسح وفي البدايع انه ظاهر الرواية وفي الكافي ويمسح راسه في ظاهر المذهب
خلافا للحسن وفي العناية قوله ثم يتوضأ وضوءه للصلوة احتراز عما روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة ان
الجنب يتوضأ ولا يمسح راسه لانه لا فائدة فيه لوجود اسالة الماء من بعد وذلك يعدم معنى المسح بخلاف ش
الاعضاء لان التسييل هو الموجود فلم يكن التسييل من بعد معدما له وقيل انما قال ذلك دفعا لما يتوهم ان المراد
بالوضوء غسل اليدين الى المرفقين فانه قد يسمى وضوءا انتهى وفي قوله الا رجليه اشارة الى انه يؤخر غسل
رجليه لو كانتا في مستنقع الماء اي مجتمعه والا يقدم وفيه اختلف العلماء قال بعضهم لا يؤخر مطلقا وقال
اكثرهم يؤخر مطلقا واصل الاختلاف ما وقع من روايتي عائشة وميمونة اما رواية عائشة رضها فقد اخرجها
البخاري في صحيحه عنها ان النبي ع م كان اذا اغتسل من الجنابة بدء فغسل يديه ثم توضأ كما يتوضأ للصلوة ثم يدخل
اصابعه في الماء فيخلل بها اصول الشعر ثم يصب على راسه ثلاث غرفات بيديه ثم يفيض الماء على جلده كله
واما رواية ميمونة فقد اخرجها البخاري عن ابن عباس عنها قالت توضأ رسول الله صلعم وضوءه للصلوة غير رجليه
وغسل فرجه وما اصابه من الاذى ثم افاض عليه الماء ثم نحى رجليه فغسلهما وفي رواية ثم تحول عن مكانه فغسل قدميه
وفي رواية فلما فرغ من غسله غسل رجليه فوقع الاختلاف بين روايتي عائشة وميمونة اما رواية عائشة فلم يذكر
فيها تاخير غسل القدمين فالظاهر تقديم غسلهما واما رواية ميمونة فقد ذكر فيها تاخير غسلهما واخذ بعض مشايخنا
برواية عائشة لطول صحبتها وضبطها في الحديث وقالوا بتقديم غسلهما مطلقا واخذ اكثر مشايخنا برواية ميمونة
لكثرة طرقها وقالوا بتاخير غسلهما مطلقا وذهب بعضهم الى التفصيل توفيقا بين الروايتين بحمل ما روت عائشة
على ما اذا لم يكن في مجتمع الماء وحمل ما روت ميمونة على ما اذا كان في مجتمع الماء وهذا التفصيل هو المذكور في المبسوط و
الهداية والكافي والمجمع وغيرها من المعتبرات وصححه في المجتبى واختاره المص قال بعض الفضلاء والظاهر ان الاختلاف
في الاولوية لا في الجواز فقول القائلين بالتاخير انه لا فائدة في تقديم غسلهما لانهما يتلوثان بالغسالة بعد فيحتاج
الى غسلهما ثانيا معناه لا يفيد فائدة تامة لا انه لا يفيد اصلا لانه لو قدم غسلهما ولم يغسلهما ثانيا خرج
عن الجنابة لان الماء الذي اصابهما من الارض المجتمع فيها الغسالة مستعمل والماء المستعمل طاهر على القول المفتى به
ولا يطال اصابه قد يصيبه من صب على بقية بدنه غير ما اجتمع في الارض مستعملا اما على رواية عدم التجزي فظاهر
واما على رواية التجزي فلا يوصف هذا الماء بالاستعمال الا بعد انفصاله عن جميع البدن فالماء الذي اصاب القدمين

الشيخ زين بن نجيم

غير متعمل لان البدن كله في الغسل كعضو واحد حتى يجوز نقل البلة فيه من عضو الى اخر في رواية الى غسلهما ثانيا الا
على سبيل التنزه والافضلية لا اللزوم لان الماء المستعمل الذي اصابه من مجتمع الغسالة وان كان طاهرا فقد انتقل
الحدث اليه حتى تعاف الطباع السليمة وقد صرح به الهندي فقال هذا انما ياتي على رواية نجاسة الماء المستعمل
ايضا ويدل على هذا ما ذكر في المحيط بقوله وانما لم يغسل رجليه لانهما يتنجسان ثانيا باجتماع الغسالة لا لان
غسلهما لا يفيد فعلم انه على رواية نجاسة الماء المستعمل فمعنى قوله لا يفيد انه لا يفيد فائدة تامة والا فقد افاد تقديم
فائدة وهي حل قراءة القران ومس المصحف وان كان قدماه متنجسين بالماء المستعمل وبهذا ظهر فساد ما قاله بعض الفضلاء
من ان عدم الفائدة انما يستقيم على رواية عدم التجزي واما على رواية التجزي فغسلهما يفيد لان الجنابة تزول عن رجليه
اذا غسلهما في الوضوء فيكون طاهرا في مجتمع الماء بغسل سائر جسده فانه فهم من رواية عدم التجزي انه لو غسل رجليه
اولا ثم غسل باقي بدنه يجب عليه اعادة غسل رجليه لاجل عدم ارتفاع الجنابة عنهما وهذا خطا عظيم وسهو كبير
فانهم اتفقوا على ان فرض غسل القدمين قد يسقط بتقديمه ولكن هل زالت الجنابة عنهما او هو موقوف على غسل الباقي
فرواية التجزي قايلة بالاول ورواية عدم التجزي قايلة بالثاني لا انها قايلة بوجوب غسل الرجلين انتهى
وقال بعضهم وههنا كلام وهو انه على رواية التجزي يشكل زوال الجنابة بصب الماء من الراس كما هو العادة كما يخفى
انتهى وقال بعضهم هذا الاشكال سهو من هذا الفاضل وسوء فهم فانهم اتفقوا على ان البدن في الغسل كعضو واحد
واتفقوا على ان الماء لا يصير مستعملا الا بعد الانفصال عن العضو فعلى رواية التجزي لا يصير مستعملا الا اذا انفصل عن
جميع البدن وان زالت الجنابة عن كل عضو انفصل عنه الماء وهذا ظاهر لا يخفى انتهى اعلم ان فائدة اختلاف الروايتين
يظهر فيما اذا تمضمض الجنب او غسل يديه هل يحل له قراءة القران ومس المصحف فعلى رواية التجزي يحل له لزوال الجنابة
عنه وعلى رواية عدم التجزي لا يحل لعدم الزوال قالوا والصحيح ان الجنابة لا تتجزى بقاء ولا زوالا وتحقيقها ما في
هذا المقام من المقال ان شاء الله تعالى الملك المتعال تنبيه ذهب جماعة منهم ابو ثور وداود الظاهري الى ان الغسل
لا ينوب عن الوضوء للمحدث وذهب جمهور العلماء الى ان الوضوء مع الغسل سنة وليس بواجب واتفقوا على انه اذا
توضا اولا لا ياتي به ثانيا لانه لا يستحب وضوآن للغسل بل ما يدل على كراهته اخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضا بعد الغسل فليس منا قوله وهذا التقدير احسن مما قيل الخ اقول
اي تفسير التوضي بالاستعمال احسن من تفسيره بالغسل كما فعله صدر الشريعة فانه يعم الغسل والمسح قيل يجوز ان يكون مراد
صدر الشريعة ايضا ان يقول انه يغسل اعضاء الوضوء ويمسح راسه الا رجليه الا انه ترك ذكر المسح لظهوره لكن ما ذكره المص
ظاهر على ان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فالاتصال كما كان اشد يكون احسن قوله لو كان رجلاه في مستنقع
اقول لو كانت في مستنقع لكان اولى كما لا يخفى ولو للشرط وجوابه محذوف لدلالة الاستثناء عليه اي لو كانت رجلاه
في مجتمع الماء المستعمل الجاري فيهما قبل غسل باقي الاعضاء بل يؤخر غسلهما عن غسل باقي الاعضاء الى تمام قوله ثم يفيض
على بدنه الماء ثلثا اقول ومنه علم ان سنة الغسل تثليث الصب
حال كون الغسل ثم تثليث صب حتى لو لم يصب لم يكن الغسل مسنونا وان زال الحدث
على ما في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصب الماء على راسه ثلثا قال الحدادي في شرح القدوري الاولى والاولى الافاضة الاولى فرض و
الثنتان سنتان على الصحيح انتهى وانما اتى بثم الدالة على الترتيب والتراخي للاشارة الى ان السنة ان يكون هذا الصب مترتبا
على الوضوء قوله حتى لو لم يصب اي ثلثا ولو قال حتى لو لم يثلثه لكان اظهر وقد قالوا ان مكث في الماء الجاري قدر الوضوء و
الغسل فقد اكمل السنة والا فلا وقال بعض الفضلاء ويقاس عليه ما لو اغتسل في الحوض الكبير او وقف في المطر كما لا يخفى
انتهى قوله مستوعبا جميع البدن اقول مستوعبا بالجر صفة للصب وجميع البدن بالنصب مفعول مستوعبا قال في النهاية
الاستيعاب الاستيصال والاستقصاء في كل شيء انتهى قوله حال كونه باديا في الغسل بمنكبه الايمن الخ اقول قوله
حال كونه باديا اشارة الى ان قوله باديا حال من فاعل التثليث ثم تثليث المغتسل صبا مستوعبا جميع بدنه حال
كونه باديا فيه بمنكبه الايمن قال الشيخ كمال الدين ولم يذكر في الهداية كيفية الصب واختلف فيه فقال الحلواني

يعقوب پاشا

الشيخ زين

يفيض

يفيض على منكبه الايمن ثلثا ثم الايسر ثلثا ثم على سائر جسده وقيل يبدا بالايمن ثم بالراس ثم بالايسر وقيل يبدء
بالراس ثم بالايمن ثم بالايسر وهو ظاهر لفظ الكتاب يعني الهداية وظاهر حديث ميمونة رواه الشيخان عنها قالت
وضعت للنبي عليه السلام ما يغتسل به فافرغ على يديه فغسلهما مرتين او ثلثا ثم افرغ بيمينه على شماله فغسل
مذاكيره ثم دلك يده بالارض ثم تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل راسه ثلثا ثم افرغ على سائر
جسده ثم تنحى من مقامه فغسل قدميه انتهى وقال الشيخ زين بعد نقله هذا الكلام وبه ضعف ما صححه صاحب
الدرر والغرر من انه يؤخر الراس وكذا ما صحح في المجتبى قول الا وجه تخصيص حديث ميمونة بهذا الامر بل ظاهر حديث
عايشة المتقدم ايضا قوله وتنظيفا لهما عن الماء المستعمل اقول ظاهره انهما يتنجسان بالماء المستعمل فيجب غسلهما
ثانيا لتطهيرهما عنه وهذا لا ياتي الا على رواية نجاسة الماء المستعمل والفتوى على انه طاهر غير طهور كما تقدم انفا
قوله ولم يقل ثم غسل رجليه بالجر لانه في شيا قوله باديا وليس معنى الخ اقول يعني كان مقتضى الظاهر ان يقول ثم غسل
رجليه بجر غسل عطفا على بقية بدنه وانما عدل عنه الى ما ذكر لفساد المعنى لان غسل الرجلين حينئذ يكون في شيا قوله باديا فيكون
التقدير ثم باديا بغسل رجليه وهذا لا معنى له لانهما جزآن اخيران من التطهير فلا معنى للابتداء بهما حقيقة ولا اضافة على
ان في تغيير الاسلوب نوع ايماء الى تغيير الوضع في غسل الرجلين وبقي الكلام في سبب العدول عنه الى بعد مع جواز ان يقال ثم يغسل
رجليه كما قال صاحب الوقاية ولا يجوز ان يجعل لوهم عطف الفعل على المصدر سببا له لان ذلك جائز كما قال الشاعر
ولبس عباءة وتقر عيني احب الي من لبس الشفوف لكن يجوز ان يجعل العلاقة او الالتباس بالوجه الفاسد في بادي النظر
سببا له ويظهر لي وجه آخر في سبب العدول وذلك انه لو قال ثم يغسل رجليه لكان غسلهما سنة مع انه واجب لتنجسهما بالماء المستعمل
على ما اختاره كما اشرنا اليه آنفا والله اعلم قوله وسنته ايضا الدلك لان السنة اكمال الفرض في محله وهو كذلك اقول
الغسل الاسالة فلو افاض الماء على بدنه فوصل الى جميعه ولم يمسه بيده اجزاه غسله وكذا وضوؤه قال
النووي وبه قال العلماء كافة الا مالكا والمزني فانهما شرطاه في صحة الغسل والوضوء ونقل في فتح القدير
انه رواية عن ابي يوسف ايضا قوله وصح نقل بلة الخ اقول تقدم ان البدن كله في الغسل كعضو واحد
حتى يجوز نقل البلة فيه من عضو الى اخر اذا تقاطر بخلاف الوضوء قال في القنية وضع الجنب احدى رجليه على
الاخرى في الغسل يطهر السفلى بماء العليا بخلاف الوضوء لان البدن في الجنابة كعضو واحد انتهى قوله وفرض الغسل
الغسل عند خروج مني الى عوده وفرض عند الايلاج اقول لما فرغ من بيان فرض الغسل وسنته شرع في بيان ما
يوجبه واختلف المشايخ في سبب وجوب الغسل فظاهر ما في الهداية ان انزال المني وغيبة الحشفة ورؤية المستيقظ
المني وانقطاع الحيض والنفاس اسباب لوجوب الغسل فانه قال في المعاني الموجبة للغسل انزال المني الخ تعقبه في
النهاية بان هذه المعاني موجبة للجنابة لا للغسل فانها تنقضه فكيف توجبه ورده في غاية البيان بان المراد
ان الغسل يجب بهذه المعاني على طريق البدل وانما يتوجه ما اعترض به ان لو كانت هذه المعاني موجبة لوجود الغسل
لا لوجوبه انتهى وحاصل الجواب ان هذه المعاني توجب وجوب الغسل لا وجوده وهي انما تنافي وجوده لا وجوبه
فلا يرد ما ذكره ورده ايضا في فتح القدير وغيره بانها تنقض ما كان وتوجب ما يكون فلا منافاة وفيه
ان النقض يقتضي المنافاة ومنافي الشيء لا يكون سببا مفضيا اليه وقال بعض المشايخ وبهذا يرد ما اجاب به
السيد في ان الحدث مفض الى الوجوب والوجوب الى الوجود والمفضي الى الشيء مفض الى ذلك الشيء فالحدث
مفض الى زوال نفسه انتهى وذكر صاحب الغاية نقلا عن المبسوط ان سبب وجوب الغسل ارادة ما لا يحل فعله
بالجنابة عند عامة المشايخ واعترض عليه صاحب غاية البيان بان السبب ما يتوقف وجوده على وجود السبب
والغسل واجب اذا وجد احد هذه المعاني وجدت الارادة او لم توجد فكيف يكون سببا لوجوبه وقال صاحب
العناية وفيه نظر ولم يبين وجهه قالوا وجهه منع وجوب الغسل بمجرد وجود احدها وقال بعض الفضلاء
سبب وجوب الغسل الجنابة وما في معناها وهذا لان الاضافة امارة السببية وقد وجد حيث يقال

الشيخ علي المقدسي

اخي چلبي

غسل الجنابة وغسل الحيض وغسل النفاس وعلى هذا تكون المعاني الموجبة علة العلة اقول وفيه نظر من وجوه
وقال بعضهم انزال المني ناقض للطهارة كبرى وموجب لاخرى بخلاف الحدث الاصغر فانه ناقض لطهارة صغرى لا موجب
لاخرى ولذلك قال في الوضوء وناقضه دون موجبه فموجب الغسل الجنابة والانزال موجبها وهو انما يوجب الغسل
بواسطتها انتهى وفيه نظر اما اولا فلان قوله وموجب لاخرى مردود بوجهين الاول ان انزال المني ليس بموجب للغسل
والا لاثم بتاخيره والواقع خلافه لانه يباح تاخيره الى وقت الفرض كما صرح به في الخزانة والثاني انه يناقض
قوله فموجب الغسل الجنابة ودفعه يحتاج الى ارتكاب المجاز واما ثانيا فلان قوله بخلاف الاصغر الخ غير مسلم لانه
لا فرق بين الاصغر والاكبر في ان كلا منهما غير موجب للطهارة والتحقيق ان موجب الوضوء والغسل القيام الى الصلوة
او ارادة ما لا يحل فعله بسببهما وقال الشيخ علي المقدسي في شرح نظم الكنز انه في النهاية المتاخرة نقل عن الكرماني
في جواهر الفقه وهي في كلام طويل في حكمة الطهارة يجب الغسل والوضوء للصلوة فلا يلزمه الا اذا اراد الصلوة
ولهذا اذا اغتسل للجنابة وحلف انه ما اغتسل للجنابة كان صادقا وان حلف انه ما اغتسل للصلوة كان كاذبا
لان الغسل للصلوة لكن عن الجنابة كالوضوء يقع للصلوة لكن عن الحدث الخ انتهى واما ثالثا فلان قوله فموجب الغسل
الجنابة وان ذهب اليه بعضهم لكنه ضعيف لانه قد يوجد الحدث والجنابة ولا يجب الوضوء ولا الغسل كما اذا كان
قبل الوقت وبهذا قالوا الصحيح انه لا ياثم بالتاخير قبل وجوب الصلوة وارادة ما لا يحل الا بهما فاذا قام
الى الصلوة او اراد ان يفعل ما لا يجوز بالجنابة وجب عليه الغسل واذا رجع وترك سقط عنه الوجوب لانه كان
لاجله ولذا لا ياثم بالترك بعد الارادة ويدل على جواز التاخير ما اخرجه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري عن
ابي سلمة قال سالت عائشة رضها اكان النبي عليه السلام يرقد وهو جنب قالت نعم ويتوضا اي يتم ويتوضا والواو
لا تقتضي الترتيب فالمعنى يتوضا ثم يرقد ولفظ مسلم كان اذا اراد ان ينام وهو جنب توضا وضوءه للصلوة
اي توضا وضوءا شرعيا لا لغويا وهذا الوضوء مستحب عند جمهور العلماء لا واجب خلافا لاهل الظاهر وجواز
رقاد الجنب في البيت يقتضي جواز استقراره فيه يقظان لعدم الفرق وما قيل قد يدفع بانهما يجبان بهما وجوبا موسعا
الى القيام الى الصلوة وانما يتضيق عند القيام اليها مدفوع بما نقله سراج الدين الهندي في التوشيح من الاجماع على
انه لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلوة او ارادة ما لا يحل الا به
اي بالوضوء او الغسل فعلم انه لا فرق بين موجب الوضوء وبين موجب الغسل وفرق بعضهم بينهما وقال والصواب
عندي ان سبب وجوب الغسل هو حدوث الجنابة او ما في حكمها لانه لا ريبة في ان من حل فيه شيء من هذه المعاني
اذا كان ممن يخاطب بالعبادات التي لا يحل فعلها لمن يجب عليه الغسل يجب عليه الاغتسال وان لم يتصور تلك
العبادات بوجه ما فضلا عن ارادتها لان التنجس لازم لكل احد من هذه المعاني فوجب التطهير عنده اذ التنجس
ووجوب التطهير منه متلازمان كما صرح به الزيلعي في هذا المقام ومما يدل صريحا على عدم علية الارادة
ان الشهيد اذا استشهد طاهرا بالطهارة الكبرى لا يغسل وان استشهد جنبا يجب غسله مع عدم الارادة
هناك كما لا يخفى وقال في الحاشية ويؤيده قول صاحب التحفة حيث جعل سبب وجوب الغسل اهلية الصلوة
لا ارادتها فمن ذهب الى ان السبب هو ارادة ما لا يحل فعله بالجنابة فقد قاس الغسل على الوضوء فهو قياس
مع الفارق لان الانسان خلق محدثا لا يصلح ان يعمل الاعمال التي تتوقف على الوضوء فلو وجب الوضوء عليه بلا
ارادتها لا يجري عليه حين من الحين خلقته الا وعليه واجب ياثم بتركه وهو حرج عظيم مدفوع في الدين
القويم ولعل هذا هو حكمة تعليق وجوب الوضوء على وقت ارادة الصلوة حيث قال الله اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا الاية بخلاف الغسل فان الانسان اذا خلي ونفسه خلق طاهرا بالطهارة الكبرى مستغنيا عن الغسل
يحل له بمجرد الوضوء الصلوة وغيرها ويحل له ان يعمل بعض الامور الشرعية وان كان بلا وضوء كالتلاوة عن ظهر
القلب مثلا فاذا عرض عليه شيء من هذه المعاني تحرم عليه تلك الشرعيات فيجب عليه الغسل على نفس الجنابة حين قال

ابن كمال باشا

اخي جلبي

وان كنتم

الشيخ عمر

وان كنتم جنبا فاطهروا انتهى اقول كلام هذا الفاضل في غاية ما يكون بلا نزاع الا انه يخدشه
ما نقله صاحب التوشيح من الاجماع اللهم الا ان يحمل الاجماع على وجوب الاداء كما اشار اليه بعض الفضلاء
لكن في نقل الاجماع المذكور بحث لما قاله الحدادي في السراج الوهاج من ان الحايض اذا انقطع دمها بعد
طلوع الشمس واخرت الغسل الى الظهر تاثم عند الكرخي وعامة العراقيين ولا تاثم عند البخاريين وعلى هذا
الخلاف وجوب الوضوء فعند العراقيين يجب للحدث وعند البخاريين للصلوة انتهى والجنابة كالحيض في الحكم
فيجب الغسل عند العراقيين للجنابة فياثم بتاخير الغسل وعند البخاريين للصلوة فلا ياثم بتاخيره الى وقت وجوب الصلوة
ويأثم بعده والظاهر ان هذا الخلاف مبني على خلاف اخر وذلك ان الامر المطلق عن الوقت هل هو موجب للاداء على
التراخي او على الفور فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى الاول وذهب بعض اصحابنا ومنهم الكرخي
وبعض اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى الثاني فمن قال انه موجب للاداء على التراخي يقول يجب الوضوء والغسل على المحدث
والجنب ومعناه على التراخي بمعنى انه يجوز تاخيرهما عن اول اوقات الامكان لا انه يجب تاخيرهما عنه بحيث لو اتى بهما
فيه لا يعتد بهما لانه ليس مذهبا لاحد ومن قال انه موجب للاداء على الفور يقول انهما يجبان على الفور بمعنى انه يجب تعجيلهما
في اول وقت الامكان لا انه يجب تاخيرهما عنه بحيث لو اتى بهما فيه لا يعتد بهما لانه ليس مذهبا لاحد ومن قال انه موجب
للاداء على الفور يقول انهما يجبان على الفور بمعنى انه يجب تعجيلهما في اول وقت الامكان حتى لو اخرهما عنه اثم والمختار
الاول والادلة مبسوطة في كتب الاصول فراجعها والتحقيق في هذا الباب بحيث لا يخفى على اولي الالباب ان موجب
الوضوء والغسل ارادة الصلوة وما بمعناها لانه الظاهر من كلام الله تعالى قال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم الاية والخطاب خاص بالمحدثين بقرينة دلالة الحال واشتراط الحدث في التيمم الذي هو بدله و
تعليق الامر بالطهارة الكبرى بالحدث الاكبر والمعنى يا ايها الذين امنوا اذا اردتم القيام الى الصلوة وانتم
محدثين فاغسلوا وجوهكم الخ وان كنتم جنبا فاطهروا فعلم ان الواجب بهما ارادة الصلوة والحدث والجنابة
شرطان قال في الكافي يجب عند مني ذي دفق وشهوة عند الانفصال ولو في نوم ولم يقل بمني لان سبب وجوب الغسل الصلوة
وارادة ما لا يحل مع الجنابة والانزال والالتقاء شرط الشهوة ليست بشرط عند الشافعي حتى لو حمل شيئا
فسبقه مني يجب الغسل عنده لاطلاق قوله عم الماء من الماء اي الغسل من المني واجب فهو اخبار جار مجرى الامر ولنا
ان الغسل وجب على الجنب وهو في اللغة من قام به جنابة وهي حالة تحصل عند خروج المني على وجه الدفق والشهوة وما
ذكره صاحب الهداية ماول بهذا والا لا يستقيم وهو مراد بالحديث اذ هو ثابت في البول والودي والمذي والمني
عن شهوة وعن غير شهوة والكل غير مراد اجماعا فهو عام لم يمكن اجراؤه على العموم فيراد به خصوص لما مر والمني
عن شهوة مراد اجماعا فسقط غيره ثم العبرة عندهما لانفصال المني عن مكانه على وجه الشهوة وعند ابي يوسف لظهوره ايضا
لان الغسل يتعلق بالخروج والمزايلة فتشترط الشهوة عند الظهور كما اشترطت عند الانفصال اذ الشهوة شرط فتشترط كمالها
اذ الاصل في كل ثابت كماله وذا باعتبارها في الحالين لانه لو اعتبر في احديهما دون الاخرى لا يجب الغسل بالشك ولهما انه متى
وجب نظرا الى الشهوة عند الانفصال فالاحتياط في الايجاب اذ المعتبر وجود اصل الشهوة لا نهايتها لانها قيد انتهى
قوله وما ذكره صاحب الهداية ماول بهذا والا لا يستقيم عبارة الهداية والجنابة في اللغة خروج المني على وجه
الشهوة مع ان الجنابة ليست نفس خروج المني بل حالة تحصل عند خروج المني كما ذكره فلو لم يحمل عليه لما استقام كلامه
وقوله ولهما انه متى وجب الخ معناه انما ذكرنا ان للشهوة مدخلا في وجوب الغسل وقد وجدت في حالة وهي الانفصال
دون الاخرى وهو الخروج فبالنظر الى الاول يجب وبالنظر الى الثاني لا يجب وفي باب العبادة فقلنا بالوجوب احتياطا
وثمرة الخلاف تظهر في موضعين احدهما ان المني اذا انفصل عن مكانه بشهوة فامسك ذكره حتى كسرت شهوته ثم
ارسله فخرج المني بلا شهوة يجب عليه الغسل عندهما خلافا له والثاني ان المجامع اذا اغتسل قبل البول او النوم او
المشي ثم سال منه بعد الاغتسال بقية المني من غير شهوة يلزمه الغسل ثانيا عندهما لا عنده ولو خرج بعد البول لا

النوم او المشي لا يلزمه الغسل اتفاقا لان ذلك يقطع مادة المني الزائل عن مكانه بشهوة فيكون الثاني زائلا
عن مكانه بغير شهوة ولو خرج منه بعد البول وذكره منتشر وجب الغسل كذا في التبيين وقال بعض الفضلاء
محله انه وجد الشهوة يدل عليه تعليله في التجنيس بان في حالة الانتشار وجد الخروج والانفصال جميعا على
وجه الدفق والشهوة وهذا يقيد اطلاق ما قدمنا من ان المني الخارج بعد البول لا يوجب الغسل اجماعا انتهى
قال في فتح القدير وكذا لا يعيد صلوة صليها بعد الغسل قبل خروج ما تاخر من المني اتفاقا انتهى وقال في
التبيين لانه اغتسل للاول فلا يجب للثاني حتى يخرج فاذا خرج وجب وقت الخروج ابتداء انتهى وفي المبتغى
بخلاف المراة وقال بعض الفضلاء يعني تعيد تلك الصلوة اذا كانت مكتوبة اذا اغتسلت ثانيا بخروج بقية
منيها ثم قال وفيه نظر ظاهر والذي يظهر انها كالرجل انتهى وقال بعضهم هذا على ما حكاه عليه ولو حمل
على انها لا تعيد اصلا لان ما يخرج منها يحتمل انه ماء الرجل وخروج ماء الرجل منها لا يوجب الغسل عليها اصلا
فهذا وجه المخالفة **اقول** وبالله التوفيق ان المراة اذا جومعت واغتسلت ثم خرج منها بقية مني الرجل فلا غسل
عليها اتفاقا قال قاضيخان في فتاويه اذا اغتسلت المراة بعد الجماع فخرج منها بقية مني الرجل لا يلزمها اعادة الغسل
في قولهم لان الخارج اذا لم يكن مني المراة لا يلزمها اعادة الغسل في قولهم لان الخارج اذا لم يكن مني المراة كان
بمنزلة الحدث انتهى ولو خرج بقية منيها يلزمها الغسل ثانيا عندهما لا عنده كالرجل هذا اذا تيقنت ان
الخارج منيها اما لو شكت فيه فلا يلزمها الغسل ثانيا اتفاقا لانه يحتمل ان يكون الخارج ماء الرجل وهو
لا يوجب الغسل عليها ثانيا والاولى اعادة الغسل على قولهما احتياطا والله اعلم وفي المستصفى يعمل بقول ابي يوسف
اذا كان في بيت انسان واحتلم مثلا ويستحيي من اهل البيت او يخاف ان يقع في قلبهم ريبة بان طاف حول بيتهم انتهى
وفي السراج الفتوى على قوله في الضيف وعلى قولهما في غيره انتهى **فائدة** حديث الماء من الماء اخرجه مسلم وابو داود
عن ابي سعيد الخدري قالوا معناه الغسل من المني واجب لانه وقع جوابا لقول القائل ارايت الرجل يعجل عن امرأته
ولم يمن ماذا عليه واجاب بعضنا عن هذا الحديث باجوبة والجواب الصحيح انه منسوخ واليه ذهب جمهور الصحابة
ومن بعدهم ومقصودهم بالنسخ ان الغسل من الجماع بغير انزال كان ساقطا ثم صار واجبا اخرج اصحاب السنن الاربعة
الا النسائي من رواية الزهري عن سهل بن سعد عن ابي بن كعب قال انما كان الماء من الماء رخصة في اول الاسلام ثم نهى عنها
وذهب ابن عباس وغيره الى انه ليس بمنسوخ بل المراد به نفي وجوب الغسل بالروية في النوم اذا لم ينزل وهذا الحكم باق
بلا شك واما ما اخرجه الشيخان عن ابي بن كعب انه قال يا رسول الله اذا جامع الرجل المراة فلم ينزل قال يغسل ما مس المراة
منه ثم يتوضأ ويصلي فانه منسوخ بما تحققناه قوله ما مس المراة منه اي يغسل الرجل العضو الذي مس المراة من اعضائه
وهو من اطلاق الملزوم وارادة اللازم لان المراد رطوبة فرجها واستدل صاحب الهداية لنا بقوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا ووجهه ان وجوب الاغتسال علق بالجنابة لا بخروج المني وهي في اللغة خروج المني على وجه الشهوة واورد
عليه ان هذا استدلال بمفهوم الشرط والحنفيون لا يقولون به واجيب بان هذا ليس استدلالا بمفهوم الشرط بل لما كان
الحكم معلقا بشرط ولم يوجد كان الحكم معدوما بالعدم الاصلي لان عدم الشرط اوجب عدم الحكم والله اعلم **قوله**
ولم يذكر الدفق لانه ليس بشرط عند ابي حنيفة ومحمد **اقول** قال في القاموس دفقه يدفقه ويدفقه صبه وهو ماء
دافق اي مدفوق لان دفق متعد عند الجمهور ودفق الله روحه اماته والكوز بدد ما فيه مرة كاندفق والماء
دفقا ودفوقا انصب بمرة وهذه عن الليث انتهى وقال في الصحاح دفق الماء ادفقه دفقا اي صببته فهو ماء
دافق اي مدفوق كما يقال سر كاتم اي مكتوم لانه من قولك دفق الماء على ما لم يسم فاعله ولا يقال ادفق الماء
ويقال دفق الله روحه اذا دعي عليه بالموت والاندفاق الانصباب والتدفق التصبب انتهى فعلم من كلام صاحب
القاموس ان الدفق متعد عند جمهور اهل اللغة ومعناه الصب ويستعمل لازما عند بعضهم ومعناه الانصباب
بمرة ومثله الدفوق وصاحب الصحاح انكر هذا الاستعمال ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وقال في ضياء الحلوم

دفق الماء

دفق الماء دفقا صبه ودفق الماء دفوقا يتعدى ولا يتعدى انتهى وفيه ذكر اللغتين من غير ترجيح وتخصيص
مصدر اللازم بالدفوق وهو مخالف لما في القاموس وقال في المغرب الدفق صب فيه دفع وشدة وماء دافق
اي ذو دفق على طريقة النسب او من مجاز الاسناد انتهى **اقول** هذا المعنى اعني اعتبار الدفع والشدة انسب
لما عليه الفقهاء لان نفس الصب قد يوجد من غير شهوة والمقصود الصب بشهوة وهو لا يكون الا بدفع وشدة قوله اي ذو
دفق يشير الى ان فاعلا هنا للنسبة لانه قد يجيء لها من غير ان يكون فيه الياء نحو قولهم لابن وتامر اي ذو لبن وذو
تمر وعلى هذا يكون لازما وقوله او من مجاز الاسناد يشير الى ان دافقا بمعنى مدفوق كما ذهب اليه صاحب الصحاح و
القاموس فيكون من باب ما بني للفاعل واسند الى المفعول به اذ الماء مدفوق وهذا مذهب الفراء والاول مذهب الخليل
والله اعلم قال صاحب الهداية والمعاني الموجبة للغسل انزال المني على وجه الدفق والشهوة من الرجل والمراة في حالتي
النوم واليقظة وقال في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما ان هذا انما يستقيم على قول ابي يوسف اما على قولهما
فلا يستقيم لانهما لم يجعلا الدفق شرطا بل اكتفيا باشتراط الشهوة حتى قالا بوجوب الغسل اذا زايل المني عن مكانه
بشهوة وان خرج بلا دفق واجاب عنه في غاية البيان والعناية بانه لا حصر في كلامه فيستقيم على قولهما ايضا لكنه يوهم
ترك بعض موجباته عندهما في موضع بيانها قال في العناية ويجاب بان قوله ثم المعتبر عند ابي حنيفة ومحمد الخ بعض
بيانه انتهى وقال بعض الفضلاء وفيه كلام وهو انه يحتمل ان يكون قوله على وجه الدفق متعلقا بمحذوف اعني المني
الحاصل على وجه الدفق فلا يلزم الترك المذكور انتهى **اقول** يرد عليه ان قوله والشهوة صريح مما لا حاجة اليه لاستلزام
الدفق اياها لان الشهوة اللذة التي توجد حالة الانزال وهي لا توجد فيه بدون الدفق ان قلنا بعدم اختصاص
الدفق بماء الرجل ولا توجد فيه بدونه ان قلنا باختصاصه بمائه كما سياتي وقال بعض الفضلاء يمكن ان يقال ان
المراد بكون الانزال على وجه الشهوة ان يكون للشهوة مدخل في الانزال سواء كانت مقارنة له او سابقة عليه مقارنة
للانفصال انتهى **اقول** المراد بالانزال خروج المني من راس الذكر ففي صورة المقارنة اي مقارنة الشهوة للخروج
يوجد الدفق لان خروج المني بالشهوة من راس الذكر يستلزمه وفي صورة المسابقة اي مسابقة الشهوة على الخروج
بان وجدت قبله ثم سكنت عنده كما في الصورتين السابقتين لا يوجد فعندهما يجب الغسل في الصورتين وعند ابي يوسف
يجب في الصورة الاولى فقط فبين قوله وقولهما عموم وخصوص مطلق لان المني اذا انفصل عن موضعه بشهوة وخرج بها
الى ظاهر البدن حقيقة او حكما كالفرج الخارج وداخل القلفة على قول يجب الغسل اتفاقا وان لم يخرج بها بل خرج
بعد سكونها يجب عندهما لا عنده فهو يشترط الشهوة في الحالتين اعني الانفصال والخروج وهما يشترطانها في حالة واحدة
اعني الانفصال فقط واما اذا انفصل عن موضعه بشهوة ولم يخرج الى ظاهر البدن اصلا اعني لا قبل السكون ولا بعده
او خرج لكنه لم ينفصل عن موضعه بشهوة فلا غسل عليه اتفاقا فعلم مما تقرر ان اشتراط الدفق انما هو قوله لا قولهما
فالاولى حذفه كما فعله المص قال في معراج الدراية الدفق من الرجل والشهوة من المراة ويفهم منه انتفاء الدفق من ماء
المراة وذكر في النصاب وغيره ان الصواب في تفسير المني ترك التقييد بالدفق لان هذا الوصف يختص بالرجال وقال الولوالجي
في فتاواه ان ماء المراة لا يكون دافقا كماء الرجل وانما ينزل من صدرها الى فرجها وقال بعض الفضلاء في بحث انه يخالفه
قوله تعالى خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب فالمراد صلب الرجل وترائب المراة اي عظام صدرها كما ذكر في
الكشاف الا ان يقال مراد الفقهاء ان دفق ماء المراة لا يكون كدفق ماء الرجل لا انه لا دفق فيه اصلا او يقال ان اطلاق الدفق
في الاية بالنسبة الى ماء المراة انما هو على سبيل التغليب انتهى **اقول** ان قلنا انه لا دفق في ماء المراة فلا بد من التوزيع
كما قال صاحب معراج الدراية وان قلنا ان ماءها دافق ايضا كان دفقه مثل دفق ماء الرجل او دونه فلا حاجة الى ذكر الشهوة
لاستلزام الدفق اياها والمفهوم من كلام الفقهاء ان ماء المراة لا ينزل دفقا بل سيلانا وماء الرجل ينزل دفقا اي متتابعا
او شديدا والله اعلم واورد على عبارة صاحب الهداية والقدوري ومن تبعهما ان الاولى ان يقال نزول المني دون الانزال لانه
يلزم من الانزال النزول دون العكس فان من احتلم او وجد على فخذه منيا يجب عليه الغسل بلا قصد الانزال ذكره الحدادي **والحاصل**

ان الانزال خروج المني من راس الذكر او الفرج الخارج بشهوة والانزال قصدا اخراجه منهما ووجوب الغسل يتعلق
بخروج المني المتصف بما ذكر سواء كان ثمة قصد كما في صورة الجماع او لم يكن كما في صورة الاحتلام فالاولى
ان يذكر النزول بدل الانزال وعبارة من قال وفرض عند مني ذي دفق وشهوة عند انفصاله اشد اشكالا لان اخر
كلامه يناقض اوله ولا يمكن تطبيقه على قولهما لذكر الدفق ولا على قوله لذكر الانفصال من الصلب يعني ان ابا يوسف
شرط الشهوة عند انفصاله من راس الذكر فثمة دفق وقوله عند انفصاله اي من الظهر ينافيه وهما شرطاها عند
انفصاله من الظهر لا عند خروجه من راس الذكر وقوله ذي دفق يخالفه فلو حذف الدفق لكان اولى وما له هذا الكلام
ان الدفق لا يوجد الا عند انفصاله من راس الذكر بشهوة لكن قال ابن عطية يصح ان يكون الماء دافقا لان بعضه يدفق
بعضا اي يدفعه فمنه دافق ومنه مدفوق انتهى فيجوز على هذا ان يوجد الدفق عند انفصاله من الظهر ايضا
اذ الاخفاء في هذه الحالة بدفق بعضه بعضا لكني لم ار من عرج عليه وحمل بعض الفضلاء الانفصال على الانفصال
من راس الاحليل فعلى هذا يستقيم الكلام على قول ابي يوسف والله اعلم **قوله** وفرض عند ايلاج اي ادخال الادمي قال
الجنبي في المحيط لو قالت المراة معي جني ياتيني فاجد في نفسي ما اجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها لانعدام
سببه وهو الايلاج والاحتلام **اقول** عدم وجوب الغسل عليها في مسئلة الجني ذكره قاضيخان وصاحب الخلاصة ايضا
ولم يقيداه بشيء كصاحب المحيط وقيده كمال الدين في فتح القدير بما اذا لم تر الماء فان راته صريحا وجب الغسل
كانه احتلام وقال بعض الفضلاء وقد يقال ينبغي وجوب الغسل من غير انزال لوجود الايلاج لانها تعرف انه يجامعها
كما للعيني ولا يظهر هذا الاشتراط الا اذا لم يظهر لها في صورة الادمي انتهى **فائدة** قال في السراجية لا تجوز المناكحة
بين بني ادم والجن وانسان الماء لاختلاف الجنس انتهى قوله لا تجوز المناكحة شامل للمنع من نكاح الانسي الجنية ومن نكاح
الجني الانسية بل المنع من الثاني اولى لعدم تبعه في منية المفتي وقال في القنية سئل الحسن البصري عن التزوج بجنية فقال يجوز
بشهود ثم رقم **حم** لا يجوز ثم رقم **عك** تصيفع السائل لحماقته انتهى وفي يتيمة الدهر في فتاوى اهل العصر سئل
علي بن احمد عن التزوج بامراة مسلمة من الجن هل يجوز ام يختص الجواز بالادميين فقال يصفع هذا السائل لحماقته
وجهله انتهى **اقول** يشير الى عدم تصور ذلك وقال بعض الفضلاء وهذا لا يدل على حماقة السائل وان كان لا يتصور انتهى
اقول في عدم تصور ذلك كلام لانه روى الحافظ السيوطي في الجامع الصغير عن ابي الشيخ في كتاب العظمة وابن مردويه
في التفسير وابن عساكر عن ابي هريرة رضه مرفوعا ان احد ابوي بلقيس كان جنيا وروى ابو عثمان سعيد بن عباس الرازي في كتاب
الالهام والوسوسة وقال حدثنا مقاتل عن سعيد بن داود الزبيدي قال كتب قوم من اهل اليمن الى مالك بن انس يسالونه عن
نكاح الجن وقالوا ان ههنا رجلا من اهل الجن يخطب الينا جارية يزعم انه يريد الحلال فقال ما ارى بذلك باسا في الدين
ولكن اكره اذا وجدت امراة حاملا فقيل لها من زوجك قالت من الجن فيكثر الفساد في الاسلام بذلك انتهى **قوله** حشفة او
قدرها من مقطوعها متعلق بقدرها **اقول** حشفة نصب على انها مفعول ايلاج والولوج الدخول والايلاج الادخال
يقال ولجه اذا ادخله والحشفة بفتح الحاء المهملة راس الذكر الى الختان وهو موضع قطع جلدة القلفة او قدرها بالنصب
عطف على حشفة اي او ادخال مقدار الحشفة من مقطوعها قال بعض الفضلاء قوله من مقطوعها متعلق بقدرها وفيه
بحث فان من مقطوعها حال من قدرها ولا يجوز تعلق الحال المجرور بصاحبها فان المعنى او قدر الحشفة حال كون ذلك القدر
بعضا من العضو المقطوع الحشفة انتهى وانما لم يقل والتقاء الختانين من غير انزال كما وقع في القدوري والهداية اشارة
الى ان المراد بالتقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة لا نفس الالتقاء لانه ليس بشرط ولا سبب حتى لو التقيا ولم تغب الحشفة
لا يجب ولو غابت الحشفة بدون التقائهما كما لو اولج في الدبر يجب والى انه لا حاجة الى قيد من غير انزال لانه لا وجه لكونه
قيد الحكم لانه يوهم عدم وجوب الغسل اذا قارن الالتقاء بالانزال واما كونه مقصودا ههنا فمعلوم من مقابلته الانزال
قال الحدادي في شرح القدوري وقال بغيبوبة الحشفة كما قال حافظ الدين في الكنز لكان احسن واعم لان الايلاج في
الدبر يوجب الغسل وليس ثمة ختان يلتقيان انتهى **قوله** على مكلفهما متعلق بفرض المقدر في الايلاج **اقول** انما دخل حرف الجر

الشيخ اكمل الدين والشيخ ابراهيم الحلبي

الشيخ زين

الشيخ زين

على الفعل

على الفعل المعنى فرض لان يراد به اللفظ وما يراد به اللفظ يكون اسما معرفة لانه ما قيل بهذا اللفظ ولذلك يوصف
بالمعرفة لا لانه علم لنفسه وقال بعض النحاة ان اللفظ اذا اريد به نفسه كان علما له ولذلك يوصف بالمعرفة واختار
السيد الاول والسعد الثاني وادلة الفريقين مذكورة في محلها ومكانها وليس ما نحن فيه مقام تفصيلها وبيانها وضمير
التثنية في قوله على مكلفهما يرجع الى الادميين المذكور احدهما بطريق الفاعلية والاخر بطريق المفعولية في ضمن قوله ايلاج ادمي
في احد سبيلي ادمي ونظيره قول حافظ الدين في الكنز وتواري حشفة في قبل او دبر عليهما اي يجب الغسل عند تواري حشفة
في قبل او دبر على الفاعل والمفعول به وفي قوله على مكلفهما اشارة الى اشتراط العقل والبلوغ فيهما حتى لو لم يكونا عاقلين
بالغين لا يجب عليهما الغسل ولو كان احدهما بالغا عاقلا فقط يجب عليه الغسل دون الاخر قال في الخلاصة وفي الاصل المراهق
لا يجب عليه الغسل لكن يمنع من الصلوة حتى يغتسل وكذا لو اراد الصلوة بدون الوضوء وكذا المراهقة انتهى وقال قاضيخان
غلام ابن عشر سنين جامع امراته البالغة عليها الغسل لوجود السبب وهو مواراة الحشفة بعد توجه الخطاب ولا غسل على
الغلام لانعدام الخطاب الا انه يؤمر بالغسل اعتيادا وتخلقا كما يؤمر بالصلوة والطهارة ولو كان الرجل بالغا والمراة
صغيرة فالجواب على العكس انتهى ونقل عن اليتيمة عن ابي جعفر الهندواني انه قال قال ابو علي الرازي تضرب الصبية التي
يجامع مثلها على الاغتسال وبه نقول وكذا الغلام المراهق يضرب على الصلوة والطهارة انتهى ولم يذكر هذا القيد اي قيد
البلوغ في اكثر المتون اعتمادا على ان كونه شرطا في التكاليف كلها معلوم في الاصول اعلم ان المصنف اطلق احد سبيلي ادمي
ولم يقيده بكونه مشتهى فشمل الايلاج في الصغيرة التي لا يجامع مثلها كما هو مختار الاسبيجابي لكن الصحيح ان الايلاج في الصغيرة
التي لا يجامع مثلها لا يوجب الغسل ما لم ينزل القصور الشهوة قال بعض الفضلاء الصغيرة التي لا يجامع مثلها هي بنت ست مطلقا
وبنت سبع او ثمان اذا لم تكن عبلة ولعل مراد الاسبيجابي ما اذا كانت بنت سبع او ثمان وكانت عبلة ضخمة لان المشتهاة
التي يجامع مثلها هي بنت التسع في الصحيح وما دونها غير مشتهاة الا انها اذا كانت بنت سبع وثمان وهي عبلة قربت لحد
الشهوة فالاحتياط في وجوب الغسل وهو الاصح اما فيما دونها فالاصح عدم الوجوب لانه بمنزلة التبطين والتفخيذ و
معالجة اليد انتهى وحكى الحدادي في السراج الوهاج خلافا في وطي الصغيرة التي لا تشتهى وعزاه للتصحيح في الايضاح
فقال منهم من قال يجب فيه الغسل مطلقا ومنهم من قال لا يجب مطلقا والصحيح انه اذا امكن الايلاج في محل الجماع من الصغيرة
ولم يفضها فهي ممن يجامع فيجب الغسل انتهى والصبي والصبية اذا احتلما الاحتلام الذي به البلوغ وانزلا على وجه الدفق
والشهوة لا يجب عليهما الغسل لان الخطاب انما توجه عقب الانزال فهو سابق على الخطاب وقال بعضهم يجب قال قاضيخان والاحوط
وجوبه **قوله** وان لم ينزل منيا لان الغالب في مثله الانزال فيجب احتياطا **اقول** اجمع العلماء على وجوب الغسل عند الايلاج
حشفة بكمالها ولو بحائل في احد سبيلي ادمي على الفاعل والمفعول به المكلفين انزل او لم ينزل لقوله عليه السلام اذا التقى
الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل اخرجه ابن وهب في مسنده عن الحارث بن نبهان عن عمرو بن شعيب عن
ابيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص اورده عبد الحق وقال اسناده ضعيف جدا وقال الحافظ ابن حجر وكانه يشير الى
الحارث لكنه لم ينفرد به فقد اخرجه الطبراني في الاوسط من طريق ابي حنيفة عن عمرو بن شعيب انتهى واخرج ابن ابي شيبة
في مصنفه وابن ماجة في سننه عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان
وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل واخرج البيهقي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم اذا التقى الختانان وجب الغسل انزل
او لم ينزل وفي رواية للترمذي اذا جاوز الختان الختان قال الترمذي حديث صحيح واخرج البخاري ومسلم عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلعم اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وزاد مسلم وان لم ينزل واخرج
ابو داود عن قتادة بلفظ والزق الختان بالختان بدل قوله ثم جهدها واخرج مسلم عن ابي موسى الاشعري قال
اختلف في ذلك رهط من المهاجرين والانصار فقمت فسالت لعايشة رضها ما يوجب الغسل قالت قال رسول الله صلعم
اذا جلس بين شعبها الاربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل واخرج ابن ماجة عن عايشة رضها قالت قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل رجاله ثقات ولان فيه انزال المني تقديرا لانه سببه

الشيخ ابراهيم الحلبي

العبلة من الرجال الضخم والعبلة من النساء الضخمة

ان الفالج مثله الانزال وهو متغيب عن بصره فاقيم السبب الظاهر وهو التقاء مقام الانزال في حق الحل فلان يقام
مقامه في حق الاغتسال اولى ولا يتحقق الالتقاء الا بالغيبوبة والعطف في الحديث للبيان لا للمغايرة وقد جاء في اكثر الروايات
بدون ذكر الغيبوبة لان مجرد التلاقي لا يوجب الغسل لا حكما ولا سببية موجودة على الكمال في الايلاج في الدبر لكونه سبب
خروج المني كالقبل لاشتراكهما في دواعي الانزال ويجب على المفعول اي الملاط به وان لم يكن سبب نزول ماء احتياطا قال
الشيخ زين
بعض الفضلاء قيد بتواري الحشفة لان مجرد التلاقي لا يوجب الغسل لكن ينقض الوضوء على الخلاف المتقدم وقيدنا بكونه
في قبل المراة لان التواري في فرج البهيمة لا يوجب الغسل الا بالانزال وقيدنا بكونها يجامع مثلها لان التواري في الميتة
والصغيرة لا يوجب الغسل الا بالانزال وقد تقدم الدليل من السنة والاجماع على وجوب الغسل بالايلاج وان لم يكن معه
انزال وهو بعمومه يشمل الصغيرة والبهيمة واليه ذهب الشافعي لكن اصحابنا منعوه الا ان ينزل لان وصف الجنابة متوقف
على خروج المني حقيقة او حكما مع كمال سببه مع خفاء خروجه لقلته وتكسله في المجرى لضعف الدفق لعدم
بلوغ الشهوة منتهاها كما يجد المجامع في اثناء الجماع من اللذة بمقارنة المزايلة فتجعل اقامة السبب
مقامه وهذا علة كون الايلاج فيه الغسل فتعدى الحكم الى الايلاج في الدبر وعلى الملاط به اذ ربما يلتذ
فينزل ويخفى لما قلنا واخرجوا ما ذكرنا لكنه يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتداء كذا في فتح القدير
وحاصله ان الموجب انزال المني حقيقة وتقديرا عند كمال سببه وفيما ذكرنا لم يوجد حقيقة ولا تقديرا
لنقصان سببه لكن هذا يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتداء والعام لا يختص بالمعنى ابتداء عندنا فيحتاج
ائمتنا الى الجواب عن هذا والجواب ان هذا ليس تخصيصا للنص بالمعنى ابتداء وبيانه يحتاج الى مزيد كشف فاقول
وبالله التوفيق انه قد ورد حديثان ظاهرهما التعارض الاول الماء من الماء ومقتضاه ان الغسل لا يجب
بالتقاء الختانين من غير انزال فان الماء اسم جنس محلى بلام الاستغراق فمعناه جميع الاغتسال من المني فيما يتعلق
بعين الماء لا مطلقا بوجوبه بالحيض والنفاس والثاني حديث اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها ه
فقد وجب الغسل وان لم ينزل ومقتضاه عموم وجوب الغسل بغيبوبة الحشفة من غير انزال فيشمل الصغيرة و
البهيمة والميتة ويعارض الاول لكن المني تارة يوجد حقيقة وتارة يوجد حكما عند كمال سببه وهو
غيبوبة الحشفة في محل مشتهى عادة مع خفاء خروجه ولو كان في الدبر لكمال السببية فيه لانه سبب لخروج المني
غالبا كالايلاج في القبل لاشتراكهما لينا وحرارة وشهوة وفي الصغيرة ونحوها لم يكن الايلاج سببا كاملا
لانزال المني لعدم الداعي اليه فلم يوجد انزال المني حقيقة ولا تقديرا فلو قلنا بالوجوب من غير انزال لكان فيه
ترك العمل بالحديث اصلا وهو لا يجوز فكان مناط هذا القول بموجب العلة لا تخصيصا للنص بالقياس ابتداء وكون
انزال المني هو الموجب وهو اما حقيقة او تقديرا هو الذي ذكره مشايخنا في اصولهم في بحث المفاهيم قاطعين
النظر عن كون الماء من الماء منسوخا كما لا يخفى وجواب اخر انه يجوز تخصيص النص العام بالمعنى ابتداء عند جمهور الفقهاء
منهم الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند لان موجبه عندهم ليس بقطعي واكثر اصحابنا يمنعونه لكونه
عندهم قطعيا والقياس ظني اما اذا كان العام ظنيا جاز تخصيصه بالقياس ابتداء وما نحن فيه من هذا القبيل
لانه ظني الثبوت وان كان قطعي الدلالة انتهى كلامه وبالجملة لا يجب الغسل عندنا بتواري الحشفة في فرج البهيمة
والميتة والصغيرة التي لا يجامع مثلها ما لم ينزل سواء كان قبلا او دبرا وعند الائمة الثلثة يجب قال ابن الحاجب من ائمة المالكية ه
موجبات الغسل اربعة الجنابة وهي خروج المني المقارن للذة المعتادة من الرجل والمراة وتغييب الحشفة او مثلها من مقطوعها في
فرج آدمي او غيره انثى او ذكر حي او ميت انتهى وقال الرافعي من ائمة الشافعية وكذا الفرج البهيمة خلافا لابي حنيفة لنا انه
جماع في فرج كالفرج الآدمي بل ايجاب الغسل ههنا اولى لانه احق بالتغليظ انتهى وقال الشيخ قاسم من ائمتنا لو كان
كذلك لكان فيه الحد لانه المناسب بتغليظ الجناية لا الغسل الذي يستوي في وجوبه بفعل الحلال والحرام انتهى وقال ابن قدامة
من ائمة الحنابلة ويجب الغسل على كل واطئ وموطوءة اذا كانت من اهل الغسل سواء كان الفرج قبلا او دبرا من آدمي او بهيمة
حيا او ميتا طائعا او مكرها نائما او يقظان وقال ابو حنيفة لا يجب بوطء البهيمة والميتة لنا انه ايلاج في فرج

فوجب

فوجب به الغسل كوطء الآدمية انتهى ولنا ان وجوب الغسل عند غيبوبة الحشفة من باب اقامة السبب الظاهر مقام المسبب
لخفائه وكل ما كان كذلك انما يقام فيه السبب مقام المسبب اذا كان المسبب يغلب وجوده عنده لكنه لا يغلب هنا لانه
لا يشتهى عادة والله اعلم **فائدة** ختان الرجل موضع القطع من الذكر وهو ما دون حرزة الحشفة وختان المراة موضع قطع
جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكر هو مخرج المني والولد والحيض وفوق مدخل الذكر مخرج البول
كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في الختان فاذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها قال فخر الدين
الرازي في التفسير الكبير في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واما ختان المراة فاعلم ان شفريها محيطان بثلثة اشياء ثقبة
من اسفل الفرج وهو مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد وثقبة اخرى فوق هذه مثل احليل الذكر وهو مخرج البول لا غير
وثقبة اخرى فوق ثقبة البول موضع ختانها وهناك جلدة رقيقة قائمة مثل عرف الديك وقطع هذه الجلدة
هو ختانها فاذا غابت الحشفة حاذى ختانه ختانها انتهى ولكن نقل الموضع ختان المراة الخفاض قال في فتح الباري وانما
ثنيا بلفظ واحد تغليبا ولنظاير وقاعدته رد الاثقل الى الاخف والادنى الى الاعلى انتهى كلامه قوله اذا جلس الضمير المستتر فيه
وفي قوله جهد للرجل والضميران البارزان في شعبها وجهدها للمراة وترك اظهار ذلك للمعرفة به وقد وقع مصرحا به في رواية
والشعب جمع شعبة وهي القطعة من الشيء والمراد هنا يداها ورجلاها على المختار لانه اقرب الى الحقيقة او هو حقيقة
في الجلوس وهو كناية عن الجماع فاكتفى به عن التصريح وجهد واجهد اي بلغ المشقة وهو هنا كناية عن معالجة الايلاج
ويدل عليه ان ابا داود رواه عن قتادة بلفظ والزق الختان الختان بدل قوله ثم جهدها قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري
والمراد بالمس والالتقاء المحاذاة ويدل عليه رواية الترمذي بلفظ اذا جاوز وليس المراد بالمس حقيقته لانه لا يتصور
عند غيبوبة الحشفة ولو حصل المس قبل الايلاج لم يجب الغسل بالاجماع قال النووي معنى الحديث ان ايجاب الغسل لا يتوقف
على الانزال وتعقب بانه يحتمل ان يراد بالجهد الانزال لانه هو الغاية في الامر فلا يكون فيه دليل والجواب ان التصريح بعدم التوقف
على الانزال قد ورد في بعض طرق الحديث المذكور فانتفى الاحتمال ففي رواية مسلم من طريق مطر الوراق عن الحسن في اخر هذا الحديث
وان لم ينزل ووقع ذلك في رواية قتادة ايضا وزاد في آخره انزل او لم ينزل وكذا رواه الدارقطني وصححه وكذا ذكرها
ابو داود الطيالسي انتهى **قوله** وعند رؤية مستيقظ منيا الى قوله وفي الذخيرة **اقول** اي فرض الغسل عند رؤية مستيقظ منيا
او مذيا وان لم يتذكر حلما او احتلاما اما في المني فظاهر واما في المذي اي فيما هو في صورة المذي فلاحتمال ان يكون منيا
رق بحرارة البدن او باصابة الهوى فمتى وجب من وجه فالاحتياط في الايجاب وقال ابو يوسف لا يجب عليه الغسل حتى يتذكر
الاحتلام لان الاصل براءة الذمة فلا يجب الا بيقين وهو القياس وهما اخذا بالاحتياط لان النائم غافل والمني قد يرق
بالهواء فيصير مثل المذي فيجب عليه احتياطا لان الاحتياط في العبادات واجب كذا في الحصر والحاصل ان ابا يوسف يقول لا يثبت وجوب
الغسل بالشك في وجود الموجب وهما احتياطا لقيام ذلك الاحتمال وقاسا على ما لو تذكر الاحتلام وراى ماء رقيقا
حيث يجب اتفاقا حملا للرقة على ما ذكرنا وقول ابي يوسف قياس وبه اخذ خلف بن ايوب وابو الليث كذا في فتح القدير وقولهما احوط
فان قلت قد صرح في جميع المعتبرات بان المذي ينقض الوضوء ولا يوجب الغسل كالودي فما بالهم عدوا رؤيته في هذه
الصورة من الموجبات **قلت** الذي حكم عليه بعدم كونه موجبا للغسل هو المذي المحقق والذي عد موجبا له هو ما يكون
في صورته كما اشرنا اليه بقولنا اي فيما هو في صورة المذي قال في الخلاصة ولسنا نوجب الغسل بالمذي لكن المني يرق باطالة
المدة فيصير صورته صورة المذي لا حقيقة المذي انتهى والمراد بالرؤية العلم فيدخل فيه الاعمى وكذا يدخل فيه من
احتلم وتيقن بالانزال فاستيقظ في فور الاحتلام فاحس بيده البلل ثم نام قبل ان يستيقظ حتى جف فلم ير بعينه شيئا فانه
لا يسع القول بان لا غسل عليه ولا يفرض الغسل ان تذكر الاحتلام واللذة والانزال ولم ير بللا لانه اي التذكر المذكور تفكر
في النوم كما في اليقظة بلا انزال اي لو فرض في اليقظة وجود اللذة بلا انزال عند التفكر لا يجب الغسل كذلك النوم فعلى هذا
يصح قياس احدى الحالتين على الاخرى واطلاقه المستيقظ يتناول الصبي اذا بلغ الاحتلام فانه يجب عليه الغسل وقال بعضهم
لا يجب قال قاضيخان في فتاويه والاحوط وجوب الغسل انتهى **قوله** وفي الذخيرة الى قوله وكذا المراة **اقول** ان هذه المسئلة

على اثني عشر وجها لانه اما ان يتيقن انه مني او مذي او ودي او شك انه مني او مذي او انه مني او ودي او انه مذي او ودي
وكل من هذه الوجوه الستة اما ان يكون مع تذكر الاحتلام او لا فيجب الغسل اتفاقا في خمسة منها فيما اذا تيقن انه مني
تذكر الاحتلام او لم يتذكر وفيما اذا تيقن انه مذي او شك انه مني او مذي او ودي وتذكر الاحتلام في الوجوه الثلثة ولا يجب
اتفاقا في اربعة منها فيما اذا تيقن انه ودي تذكر الاحتلام او لم يتذكر او تيقن انه مذي او شك انه مذي او ودي ولم
يتذكر الاحتلام فيهما واختلف في اثنين منها فيما اذا شك انه مني او مذي او ودي ولم يتذكر الاحتلام فيهما قال
ابو حنيفة ومحمد يجب عليه الغسل في الوجهين وقال ابو يوسف لا يجب عليه الغسل فيهما حتى يتذكر الاحتلام والفرق لابي يوسف
بين تذكر الاحتلام وعدمه انه اذا تذكر الاحتلام يترجح كونه منيا لكونه سبب خروجه وقال بعض الفضلاء قلت نقل
الفرق المذكور ووجهه عن مبسوط خواهر زاده والمحيط وقال قلت فعلى هذا المسئلة مع تذكر الاحتلام يجمع
عليها وهكذا ذكر في فتاوى العتابية والظهيرية لا يجب الغسل عند ابي يوسف ما لم يتذكر الاحتلام او لم يتذكر
قلت فيحتمل ان يكون عن ابي يوسف روايتان انتهى **اقول** هذا التفصيل منقول عن المبسوط والمحيط والذخيرة
ونحوها من المعتبرات وقال في منية المصلي ومن استيقظ فوجد على فراشه بللا وهو يتذكر الاحتلام ان
تيقن انه مني او شك فكذلك وان تيقن انه مذي فلا غسل عليه اذا لم يتذكر الاحتلام انتهى وقال الشارح
الفاضل والمصنف مشى على قول ابي يوسف يعني في المسئلة الاخيرة ولم ينبه عليه فيوهم انه مجمع عليه على
ان الفتوى على قولهما انتهى **اقول** الشارح مخالف لما ذكر في المعتبرات من انه اذا تيقن انه مذي ولم يتذكر
الاحتلام لا يجب عليه الغسل اتفاقا لكنه موافق لما قال تقي الدين الشمني في شرح النقاية فيحتمل ان يكون
عن ابي يوسف في هذه المسئلة ايضا روايتان وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير التيقن متعذر مع النوم نقله
تلميذه الشيخ قاسم في حواشيه على المجمع ولم يعقبه بشيء وقال بعض الفضلاء غير خاف ان التعبير بالعلم اولى
من التعبير بالتيقن لكثرة اطلاقه على غلبة الظن عند الفقهاء المرادة هنا لتعذر المعنى الحقيقي مع النوم انتهى
اقول يريد ان المراد بالتيقن هنا غلبة الظن اذ معناه الحقيقي متعذر مع النوم كما قاله كمال الدين بن الهمام
فكان التعبير بالعلم اولى من التعبير بالتيقن لان العلم كثيرا ما يطلق على غلبة الظن عند الفقهاء دون التيقن
والله اعلم **قوله** وكذا المرأة في الاصح الخ **اقول** قال في الخلاصة وفي الفتاوى المرأة اذا احتلمت
ولم يخرج منها الماء ان وجدت شهوة الانزال يجب عليها الغسل والا فلا وقيل لا يجب وهو الصحيح انتهى وفي
التاتارخانية وفي ظاهر الرواية يشترط الخروج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج لوجوب الغسل حتى لو انفصل
منيها عن مكانه ولم يخرج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج لا غسل عليها وفي النصاب وهو الاصح انتهى وعليه الفتوى
كذا في معراج الدراية والحاصل ان الرجل اذا تذكر الاحتلام ولم ير بللا لا غسل عليه اتفاقا لما روى ابو داود والترمذي
وابن ماجه واللفظ له عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فراى بللا
ولم ير انه احتلم اغتسل واذا راى انه قد احتلم ولم ير بللا فلا غسل عليه يعني اذا استيقظ احدكم من نومه فراى
بعينه بللا ان كان بصيرا او وجده بالاحساس ان كان اعمى ولم يعلم انه احتلم يجب عليه الغسل واذا علم انه قد
احتلم ولم ير بعينه بللا ان كان بصيرا او لم يجد بالاحساس ان كان اعمى فلا غسل عليه وكذا المرأة لما
روي ايضا عن عائشة قالت سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلاما قال يغتسل
وعن الرجل يرى انه قد احتلم ولا يجد البلل قال لا غسل عليه فقالت ام سليم المرأة ترى ذلك اعليها غسل قال نعم
انما النساء شقائق الرجال في النهاية النساء شقائق الرجال اي نظائرهم وامثالهم في الاخلاق والطباع كانهم شققن
منهم ولان حواء خلقت من آدم انتهى **فان قلت** فيه عبد الله بن عمر العمري وهو ضعيف لا يحتج بروايته **قلت**
القطع بضعفه غير مسلم بل مختلف فيه قال النسائي ضعيف وقال الترمذي ضعفه يحيى بن سعيد من قبل حفظه و
قال احمد لا باس به وقال يعقوب بن شيبة صدوق ثقة في حديثه اضطراب وقال ابن عدي لا باس به صدوق

وقال ابن معين

الشيخ كاكم

الحلبي

ابن نجيم

وقال ابن معين مرة ثقة ومرة لا باس به ولما في الصحيحين عن ام سلمة ام المؤمنين انها قالت جاءت ام سليم امرأة ابي
طلحة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان الله لا يستحيي من الحق هل على المرأة من غسل اذا احتلمت فقال
عليه السلام نعم اذا رأت الماء **فان قلت** ان الاستدلال بالحديث المذكور صحيح على مذهب من يقول بمفهوم الشرط وانتم
لا تقولون به **قلت** اجيب عنه بان الحكم معلق بالشرط فاذا عدم الشرط عدم الحكم بالعدم الاصلي لا بتاثير عدم الشرط
كما تقدم وقال قاضيخان في فتاواه المرأة اذا احتلمت ولم يخرج منها المني حكي عن الفقيه ابي جعفر انه قال ما لم يخرج
المني من الفرج الداخل لا يلزمها الغسل في الاحوال كلها وبه اخذ شمس الائمة الحلواني واليه اشار الحاكم الشهيد في المختصر
فانه قال المرأة في الاحتلام كالرجل في احتلام الرجل لا بد من خروج المني فكذلك في احتلام المرأة الا ان الفرج الخارج منها
بمنزلة الاليتين فيعتبر الخروج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج وقال بعضهم اذا وجدت المرأة لذة الانزال كان
عليها الغسل ذكر في صلاة ابن عبد الله انتهى وظاهر الرواية انها لا يجب عليها الغسل ما لم تر البلل وهو الصحيح فان وجوب
الغسل في الاحتلام متعلق بخروج المني من الفرج الداخل كما تعلق في حق الرجل بخروجه من راس الذكر حتى ان الرجل لو
انفصل منيه عن الصلب بالدفق والشهوة لا يجب عليه الغسل ما لم يخرج الى ما يلحقه حكم التطهير لا يجب عليها الغسل **فائدة**
الاحتلام افتعال من الحلم بضم الحاء المهملة وسكون اللام وهو ما يراه النائم في نومه يقال منه حلم بالفتح واحتلم وحلمت
كذا وحلمت بكذا هذا اصله ثم جعل اسما لما يراه النائم من الجماع فيحدث منه انزال المني غالبا فغلب لفظ الاحتلام في
هذا دون غيره من انواع المنام لكثرة الاستعمال وحكمه عدم وجوب الغسل اذا لم ينزل والمذي فيه ثلاث لغات المذي
باسكان الذال وتخفيف الياء والمذي بكسر الذال وتشديد الياء وهاتان مشهورتان قال الازهري وغيره التخفيف
افصح واكثر والثالثة بكسر الذال واسكان الياء حكاها ابو عمر الزاهد في شرح المفصل والودي باسكان الدال المهملة
وتخفيف الياء ولا يجوز عند جمهور اهل اللغة غير هذا واخرج عبد الرزاق عن قتادة وعن عكرمة قال
هي ثلاثة المني والمذي والودي اما المني فهو الماء الدافق الذي يكون منه الشهوة ومنه يكون الولد ففيه الغسل
واما المذي فهو الذي يخرج اذا لاعب الرجل امرأته ففيه غسل الفرج والوضوء واما الودي فهو الذي يكون مع البول
وبعده ففيه غسل الفرج والوضوء **قوله** او لجها الحشفة الخ **اقول** قال في عيون المذاهب ولو اولج الحشفة بخرقة
وان وجد لذة وجب والا لا وعند الثلثة وجب مطلقا انتهى وقال في البحر ولو لف على ذكره خرقة واولج ولم ينزل
قال بعضهم يجب الغسل لانه يسمى مولجا وقال بعضهم لا يجب والاصح ان كانت الخرقة رقيقة بحيث يجد حرارة الفرج
واللذة وجب الغسل والا فلا والاحوط وجوب الغسل في الوجهين انتهى **قوله** وفرض عند انقطاع حيض ونفاس
اقول اختلف اهل العلم يجب على الحائض والنفساء بخروج الدم بشرط الانقطاع او يجب بنفس الانقطاع واختار
حافظ الدين في المستصفى الاول وحكاه في الكافي عن الشافعي ونقله في المستصفى عن استاذه وعلل له بان الخروج منه مستلزم
للحيض فقد وجد الاتصال بينهما فصحت الاستعارة اي تسمية الحيض بالخروج منه وتعجب منه الاتقاني ولا عجب فيه
فانه علل بان الخروج من الحيض مستلزم للحيض كما تقدم والاتصال بالانقطاع والعجب انما هو من اجتماعهما معا في زمن واحد
ومال الصدر الى ما في الكافي كصاحب الوقاية والنقاية واستبعد الزيلعي كون انقطاع الحيض والنفاس سببا لان انقطاعهما
طهر والطهر لا يوجب الطهر وانما توجبه النجاسة واجيب بان الانقطاع نفسه ليس بطهر انما الطهر الحالة المستمرة
عقيبه ولو سلم فلما كان الانقطاع لا بد منه في وجوب الغسل اذ لا فائدة في الغسل بدونه ثبت سببيته اليه وان
كان السبب في الحقيقة خروج الدم انتهى والحق غير القولين بل انما يجب بوجوب الصلوة او بارادة ما لا يحل الا به كما قدمنا
واذا كان السبب وجوب الصلوة او ارادة ما لا يحل الا به واضافته الى الحيض او انقطاعه من الاضافة للشرط حصل المراد
واندفع الايراد والاستبعاد ذكره بعض الفضلاء ثم لا فائدة لهذا الخلاف من جهة الاثم فانهم اتفقوا على عدم الاثم
قبل وجوب الصلوة فظهر بهذا ضعف ما نقل في السراج الوهاج من ان فائدة الخلاف تظهر فيما اذا انقطع الدم بعد
طلوع الشمس واخرت الغسل الى الظهر فعند الكرخي وعامة العراقيين تاثم وعند البخاريين لا تاثم وعلى هذا الخلاف في الجنب

الشيخ زين

الوضوء فعند العراقيين يجب الوضوء للحدث وعند البخاريين للصلوة انتهى قيل وقد تظهر في التعليق كان يقول ان وجب عليك الغسل فانت طالق قال وقد ظهر لي فائدة اخرى وهو ما اذا استشهدت قبل انقطاع الدم ثم قال الاسبيجابي في الحيض قال انها تغتسل لان الشهادة لا ترفع ما وجب قبل الموت كالجنابة ومن قال الانقطاع قال لا تغتسل لعدم وجوبه قبل الموت وصحح في الهداية في باب الشهيد انها تغتسل فكان تصحيحا لكون الحيض كما لا يخفى انتهى وهذا قد يحكى على الاجماع الذي ذكره سراج الدين الهندي في التوشيح وعلى حمل بعضهم اياه على وجوب الاداء كما مر بالتصريح لكن تقدم منا بعون الملك العلام ما في النقل المزبور والحمل من الكلام فراجعه اخذا بالانصاف وتجنبا عن طريق الاعتساف والله الهادي الى سبيل السداد وبه الاستعانة وعليه الاعتماد **وقال** بعض الفضلاء والتحقيق ان سبب الوجوب ههنا هو الحدث الحكمي الثابت بخروج الدم الا ان ايجابه الغسل مشروط بانقطاعه فلذلك ينسب الايجاب اليه وهذا الحدث الحكمي بمنزلة الجنابة الثابتة بسبب الانزال والادخال يفصح عن ذلك ما في الذخيرة من ان المسافرة اذا طهرت من الحيض فتيممت ثم وجدت الماء جاز للزوج ان يقربها لكن لا تقرأ القرآن لانها لما تيممت فقد خرجت من الحيض فلما وجدت الماء وجب عليها الغسل فصارت بمنزلة الجنب انتهى ومحصل هذا الكلام وجوب الغسل على الكافرة فيما اذا انقطع دمها ثم اسلمت لبقاء الحدث الحكمي بعد الانقطاع وعدم الفرق بين الحيض والجنابة لكنه يخالف لما ذكره محمد في السير الكبير من الفرق بين الجنابة والحيض وسيجيء بيانه ان شاء الله تعالى وفي الكافي للحاكم الشهيد واذا اجنبت المرأة ثم ادركها الحيض فان شاءت اغتسلت وان شاءت اخرت حتى تطهر وعند مالك عليها ان تغتسل بناء على اصله ان الحائض لها ان تقرأ القرآن ففي اغتسالها من الجنابة هذه الفائدة انتهى والدليل على وجوبه او عنده الاجماع والسنة المشهورة واستدل بعضهم في الحيض بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد ووجه الدلالة انه تعالى نهى الزوج عن القربان الذي هو حقه وجعل الغسل غاية لذلك النهي فلولا انه واجب لما منع من حقه الواجب وقيد بالتشديد لان الدلالة على وجوب الاغتسال بهذه القراءة لان يطهرن بمعنى يتطهرن اي يغتسلن فادغمت التاء في الطاء بعد قلبها طاء كالمزمل والمدثر واما التخفيف الذي قرأ به ابن كثير ونافع وغيرهما فهو بمعنى حتى يزول عنهن الدم لا من طهرت المرأة من حيضها فحملت القراءة الاولى على ما دون العشرة والثانية على العشرة وقال بعضهم اذا ثبت هذا فيما دون العشرة ثبت في العشرة بدلالة النص لان وجوبه بخروج الدم وقد وجد في العشرة وذهب الى هذا حافظ الدين في الكافي وهو كما ترى الوجه لينظر في معراج الدراية وفي البدايع ولا نص في النفاس وانما عرفناه بالاجماع ثم اجماعهم يجوز ان يكون على خبر في الباب لكنهم تركوا نقله اكتفاء بالاجماع ويجوز ان يكون بالقياس على دم الحيض لكون كل منهما دما خارجا من الرحم انتهى والمذكور في الاصول ان الاجماع في كل حادثة لا يتوقف على نص في الاصح قال صاحب الهداية والحيض قال الشيخ اكمل الدين اختلف الشارحون في تفسير كلامه فمنهم من حمله على ظاهره وقال نفس الحيض يوجب الغسل لانه في معنى الجنابة من حيث المنع عن الصلوة والقراءة ودخول المسجد ومنهم من حمل على ان معناه انقطاع الحيض يوجب الغسل لانه لا يجب الا عند انقطاعه وقال لانه يلازمه ومنهم من حمل على معنى ان الخروج عن الحيض يوجب الغسل لان الحيض ما دام باقيا لا يجب الغسل والخروج عن الحيض يلازم له فوجد الاتصال فصحت الاستعارة وعزى هذا الى الامام حميد الدين وفي الكل نظر اما في الاول فلان الحيض اسم لدم مخصوص وقد تقدم ان الجوهر لا يصح ان يكون سببا للمعنى واما في الثاني فلان الانقطاع طهر والطهر لا يوجب الاطهارا ولا ملازمة بينهما لوجود الحيض قبل الانقطاع ووجود الانقطاع بعده فكان احدهما منفكا عن الاخر فلا ملازمة بينهما على ان قوله لا يجب الا عند انقطاعه يفيد الشرطية لا العلية وكذا الخروج عن الحيض عبارة عن انقطاعه فيرد عليه مثل ما ورد على ذلك ويجوز ان يقال معناه خروج الحيض وهو الدم المخصوص يوجب الغسل لما تقدم ان خروج النجس من بدن الانسان يوجب تطهير جميع البدن والاتقاء بالاعضاء الاربعة فيما كثر وقوعه دفعا للحرج ووقوع الحيض ليس بكثير فبقي على الاصل لخروج المني فكان مجازا بالحذف من باب واسأل القرية اذ لا يلتبس ان نفس الدم لا يوجب شيئا انتهى **قوله**

ولو ادخال

ولا ادخال الصبع ونحوه في الدبر **اقول** قال في التجنيس رجل ادخل الاصبع في دبره وهو صائم اختلفوا في وجوب الغسل والقضاء والمختار انه لا يجب الغسل ولا القضاء لان الاصبع ليس آلة للجماع فصار بمنزلة الخشبة ذكره في الصوم وقيد بالدبر لان المختار وجوب الغسل في القبل اذا قصدت الاستمتاع لان الشهوة فيهن غالبة فيقام السبب مقام المسبب دون الدبر لعدمها **قوله** في عذراء ولم يزل عذرتها الخ **اقول** ان الرجل اذا جامع البكر ولم يزل بكارتها لا غسل عليهما ما لم ينزل لان بقاء البكارة دليل على عدم الايلاج ولو جومعت المرأة فيما دون الفرج فوصل المني الى فرجها لا غسل عليها لفقد الايلاج الا اذا ظهر الحبل لانها لا تحبل الا اذا انزلت وتعيد ما صلت ان لم تكن اغتسلت من حين ظهر انها صلت بلا طهارة **فائدة** قال في الصحاح العذرة البكارة والعذراء البكر والجمع العذارى والعذارات كما قلنا في الصحارى انتهى **قوله** كذا في المبتغى **اقول** هو بالباء الموحدة والغين المعجمة اسم كتاب وما وقع بالنون والقاف تغيير صحيح هنا **قوله** ووجب الغسل للميت الخ **اقول** فرض الغسل على المسلمين على الكفاية لاجل الميت وهذا هو المراد من الوجوب كما صرح به في الوافي في الجنائز وفي فتح القدير انه بالاجماع الا ان يكون الميت خنثى مشكلا فانه مختلف فيه قيل ييمم وقيل يغسل في ثيابه والاول اولى وسيجيء دليله في الجنائز ان شاء الله تعالى وهل يشترط لهذا الغسل النية الظاهر انه يشترط لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلوة عليه كذا في فتح القدير وقال بعض الفضلاء ولنا فيه نظر نذكره في الجنائز ان شاء الله تعالى وصرح المصنف بان المراد بالواجب هنا الواجب الاصطلاحي دون ما هو في معنى الفرض وفيه بحث كما سيأتي ونقل مسكين ان غسله سنة مؤكدة وهو مخالف لنقل الاجماع الا ان يكون قولا لغير معتد به فلا يقدح في انعقاد الاجماع **قوله** وعلى من اسلم جنبا او حائضا **اقول** اي وفرض الغسل على من اسلم اي دخل في الاسلام حال كونه جنبا او حائضا **اعلم** ان المشايخ اختلفوا في وجوب الغسل على الكافر اذا اسلم وهو جنب قال بعضهم لا يجب عليه الغسل لان الكفار غير مخاطبين بالفروع ولم توجد بعد الاسلام جنابة وهو رواية عن ابي حنيفة وقال بعضهم يجب فهو رواية عنه ايضا وهو الاصح لبقاء صفة الجنابة السابقة بعد الاسلام فلا يمكنه اداء المشروط بدون الها الا به فيفترض واختلفوا ايضا في وجوب الغسل على الكافرة اذا حاضت ثم طهرت ثم اسلمت قال بعضهم لا يجب وقال بعضهم يجب قال قاضيخان الكافر اذا اجنب ثم اسلم قال شمس الائمة الحلواني يجب عليه الغسل قال ولو حاضت الكافرة ثم طهرت من حيضها ثم اسلمت لا غسل عليها واشار الى الفرق في السير قال لان السبب في حق الجنب هو الجنابة والجنابة مما يستدام فكان لدوامها حكم الابتداء فيصير كانه اجنب بعد الاسلام اما السبب في حق المرأة انقطاع الحيض وذلك مما لا يستدام فلم يوجد السبب بعد الاسلام وقال بعضهم لا غسل عليهما وفرق هذا القائل بين هذا وبين الكافر المحدث اذا اسلم ثم اراد ان يصلي كان عليه الوضوء قال لان السبب في حق المحدث هو القيام الى الصلوة وذلك وجد بعد الاسلام بخلاف الحيض والجنابة فان ثمة لم يوجد السبب بعد الاسلام وهذه فصول اربعة الاول والثاني ما قلنا والثالث الصبي اذا بلغ بالاحتلام والرابع المرأة اذا بلغت بالحيض قال بعضهم في المرأة اذا بلغت يجب الغسل وفي الصبي لا يجب والاحوط وجوب الغسل في الفصول كلها انتهى قال صدر الشريعة ولما كان الانقطاع سببا للغسل فاذا انقطع ثم اسلمت لا يلزمها الاغتسال اذ وقت الانقطاع كانت كافرة وهي غير مأمورة بالشرايع عندنا قوله فاذا انقطع ثم اسلمت لا يلزمها الاغتسال ومتى اسلمت لم يوجد السبب وهو الانقطاع بخلاف ما اذا اجنبت الكافرة ثم اسلمت حيث يجب عليها غسل الجنابة لان الجنابة امر مستمر فيكون جنبا بعد الاسلام والانقطاع غير مستمر فافترقا انتهى قوله فاذا انقطع ثم اسلمت لا يلزمها الاغتسال يشير الى انها لو اسلمت قبل الانقطاع يلزمها لانها تكون وقت الانقطاع مؤمنة فيجب واليه يشير كلام المصنف ايضا حيث قال او حائضا فان معناه فرض الغسل على كافرة اسلمت حال كونها حائضا ومفهومه انها لو اسلمت حال كونها طاهرة من حيضتها لا يفرض الغسل عليها والمفهوم معتبر في الروايات اتفاقا قوله وهي غير مأمورة بالشرايع عندنا اقول فاذا كانت غير مأمورة بالشرايع فلا تخاطب بالغسل من الحيض والنفاس لانه عبادة **اعلم** ان الكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات وبالشرايع

في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات كما يعاقبون على ترك الايمان
واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك يخاطبون عند الشافعي ومال اليه العراقيون من مشايخنا فانهم
ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم فاذا كانوا مامورين بالشرايع يجب اداء العبادات عليهم وكان هذا موقوفا
على الغسل فيجب وفي يريد وابذلك ان اداءها جائز عليهم في حال الكفر ولا قضاءها واجب عليهم بعد الاسلام بل المراد
انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فلولا انهم مكلفون بادائها لما عوقبوا
بتركها قال الحافظ الدين النسفي والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصوم والصلوة
ولا يعاقبون بتركها والحاصل انه لا تزيد عقوبة الكفار في الآخرة بترك الاعمال الصالحة على عقوبة الكفر عندنا
على الصحيح وتزيد عندهم وقيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم يخاطبون به اتفاقا فمحل
الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله
حيث يجب عليها غسل الجنابة نقل في معراج الدراية عن المبسوط انه ظاهر الرواية وهو الاصح وقال بعض مشايخنا
لا يجب عليها الغسل لان الكفار لا يخاطبون بالشرايع انتهى وتخصيص المراة بالذكر لمشاكلة مسئلة الحيض والا
فمسئلة الجنابة عامة للرجل ايضا قال في المحيط ان الكافر اذا اجنب ثم اسلم الصحيح انه يجب عليه الغسل وقال في
التبيين اذا اسلم الكافر جنبا ففيه روايتان في رواية لا يجب لانه ليس بمخاطب بالشرايع فصار كالكافرة اذا
حاضت فطهرت ثم اسلمت وفي رواية يجب عليه لان وجوب الغسل بارادة الصلوة وهو عندها مخاطب فصار كالوضوء
وهذا لان صفة الجنابة مستدامة بعد اسلامه فدوامها بعده كانشائها فيجب الغسل انتهى وقال في البدايع اذا
اجنب الكافر واسلم قبل الاغتسال اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يلزمه الاغتسال لان الكفار غير مخاطبين بالشرايع
هي من القربات والغسل يصير قربة بالنية فلا يلزمه وقال بعضهم يلزمه لان الاسلام لا ينافي بقاء الجنابة بدليل انه لا ينافي
بقاء الحدث حتى يلزمه الوضوء بعد الاسلام كذا الجنابة انتهى وقال في الظهيرية الكافر اذا اجنب ثم اسلم الاصح انه واجب
على الكافر والكافرة انتهى اذا علمت هذا فاعلم ان الرواية القائلة بعدم وجوب الغسل بعد الاسلام على الكافر الجنب
والكافرة التي طهرت من حيضها تقتضي ان يكون سبب وجوب الغسل نفس الجنابة وان تكون الجنابة امرا غير مستمر كالحيض و
محصلها عدم التفرقة بين الحيض والجنابة والرواية القائلة بوجوب الغسل على الكافر الجنب دون الكافرة الحائض المنقطع
دمها تقتضي ان يكون سبب وجوب الغسل في الجنابة وجوب الصلوة وفي الحيض والنفاس انقطاع الدم ومحصلها التفرقة
بين الجنابة والحيض ومبنى هذه الرواية على ان لا يثبت لها بالحيض والنفاس حدث حكمي مستمر مثل الجنابة لكن مسئلة التخيير
التي ذكرها هدم هذا المبنى فانها صريحة في انها لا تبقى طاهرة بعد انقضاض تيممها فلا جرم تكون محدثة اذ لا واسطة
بينهما فثبت عند الطالب المتامل بلا نزاع ان ههنا حدثا حكميا وراء الانقطاع لكن بقي ههنا كلام يعكر على هذا المقام
وهو ان الاستمرار مبني على الوجود واذا كان وجود اصل الجنابة موقوفا على المخاطبة فلا تحقق فيها الجنابة فضلا عن
استمرارها فكيف يستقيم القول بوجوب الغسل على الكافر الجنب والكافرة بعد الاسلام فضلا عن صحته فالاولى ترجيح قول من قال
انهما لا يجب عليهما الغسل وما رواه ابو داود والنسائي عن قيس بن عاصم قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم اريد الاسلام فامرني ان اغتسل
بماء وسدر فهو امر ندب بدليل ان العدد الكثير والجم الغفير قد اسلموا قبله وبعده فلم يؤمروا به ولذلك على ان الكافر لا يخلو
عن الجنابة ولا يدري كيف يغتسل ههنا هذا من حيث الدراية اما من حيث الرواية فيترجح قول من قال انهما واجبان بل قيل
انه ظاهر الرواية والحاصل انهم اختلفوا في الكافر والكافرة اذا اسلما جنبين هل يجب عليهما الغسل قيل نعم وقيل
لا وفي ان الكافرة اذا حاضت وطهرت ثم اسلمت هل يجب عليها الغسل قيل نعم وقيل لا اما اذا حاضت واسلمت حائضا
ثم طهرت فيجب اتفاقا وفي ان الصبي اذا بلغ بالاحتلام والصبية اذا بلغت بالحيض هل يجب عليهما الغسل قيل نعم وقيل
لا يجب عليهما الا عليه وقال في معراج الدراية الصحيح هو الوجوب عليه ايضا وقال قاضيخان الاحوط وجوب الغسل في الفصول
كلها وقال المصنف يجب في الكل في الاصح لان الاحتياط في امر العبادة واجب لكن لو اسقط المصنف لفظة بالانزال او زاد عليها

لفظة

لفظة والحيض بان قال بالانزال والحيض كما زاد في الشمني الصبي البالغ بالاحتلام والصبية البالغة
بالحيض قوله وقيل لا يجب في البلوغ لان البلوغ الخ اقول اتفقوا على وجوب الغسل على صبية بلغت بالحيض
واختلفوا في وجوبه على صبي بلغ بالانزال قال بعضهم يجب وهو الصحيح لدخوله تحت قوله وموجبه انزال
مني ذي دفق وشهوة وقال بعضهم لا يجب لما ذكره المص ولا يخفى انه على هذا لا بد من توجيه المتون ولم
يذكر وقال بعض الفضلاء وقد يقال ان غير المكلف مخصوص من اطلاق عباراتهم فقوله وموجبه انزال
مني معناه ان انزال المني موجب للغسل على المكلف لا غير انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير
ان اعتبر حال البلوغ او انعقاد اهلية التكليف فهو كحال انعقاد العلة لا يجب عليهما وان اعتبر ما بعد توجه الخطاب
حتى يتحد زمانهما وجب عليهما والحيض اما حدث او يجب حدثا في رتبة حدث الجنابة كما نحققه في بابه ان شاء الله تعالى
فوجب ان يتحد حكمه بالذي اسلم جنبا وجوابه ان السبب في الحيض الانقطاع وثبوته بعد البلوغ لتحقق البلوغ بابتداء
الحيض كيلا يثبت الانقطاع الا وهي بالغة انتهى والجواب المذكور بعد تسليمه يصلح ان يكون جوابا عما يرد على الفرق
بين الصبي اذا بلغ بالاحتلام والصبية اذا بلغت بالحيض ومحصله ترجيح عدم وجوب الغسل على الصبي اذا بلغ بالانزال
لكن لا يخفى ان تصحيح وجوب الغسل على الحائض فيما اذا انقطع قبل الانقطاع كما سنذكره في بابه يرجح ان السبب هو
الحيض وعليه فينبغي اتحاد حكمهما واما على القول بان السبب في المختار ليس الحيض ولا الانقطاع وانما هو وجوب الصلوة
فعدم الفرق بينهما اظهر فتلخص من هذا ان الصحيح وجوب الغسل على الصبي البالغ بالانزال كالصبية البالغة بالحيض
والله اعلم قوله ولو ولدت ولم تر دما اقول لو ولدت الحامل ولدا ولم تر دما فعند ابي حنيفة وزفر يجب عليها الغسل
احتياطا ويبطل صومها ان كانت صائمة لان خروج الولد لا يخلو عن قليل دم في الغالب والغالب كالمعلوم وعندهما
لا غسل عليها ولا يبطل صومها واكثر المشايخ على قول ابي حنيفة وزفر وبه كان يفتي الصدر الشهيد وفي الفتاوى الصحيح
وجوب الغسل عليها واما الوضوء فيجب اجماعا للرطوبة الموجودة بالولادة قوله فانها لو رأته كان فرضا لا واجبا
كذا في الظهيرية اقول هذا تصريح منه بان المراد بالواجب ههنا الواجب الاصطلاحي الذي هو دون الفرض وفوق السنة
كما مر سابقه وكذا فيما قبله قال بعض المشايخ وبعضهم جعل غسل الميت ومن اسلم جنبا واجبا وفيه بحث انتهى
وقال بعضهم انواع الاغتسال فرض وسنة ومندوب فالفرض ستة انواع من انزال المني بشهوة وتواري الحشفة ولو كان
كافرا ثم اسلم ومن انقطاع حيض او نفاس ولو كانت كافرة ثم اسلمت والخامس غسل الميت والسادس من الغسل عند اصابة
جميع بدنه نجاسة او بعضها وخفي مكانها وكثير من المشايخ قسموا انواعه الى فرض وواجب وسنة ومندوب وجعلوا
الواجب غسل الميت وغسل الكافر اذا اسلم جنبا ولا يخفى ما فيه لان هذا الذي سموه واجبا يفوت الجواز بفوته والمنقول
في باب الجنائز ان غسل الميت فرض فالاولى عدم اطلاق الواجب عليه لانه ربما يتوهم انه غير الفرض بناء على الاصطلاح المشهور
انتهى اقول في قوله لانه ربما يتوهم انه غير الفرض بحث لان التوهم يكون فيما يحتمل خلاف المقصود احتمالا مرجوحا وهذا
صريح في ان المراد به هنا غير الفرض لانه ذكر في مقابله والمقابلة تقتضي المغايرة والا يلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له
وهو باطل كعكسه فعلم بهذا انه لا يجوز حمل الواجب هنا على ما يفوت الجواز بفوته لانه بهذا المعنى قسم من الفرض وقسم الشيء
لا يكون قسيما له فتدبره قوله وسن لصلوة الجمعة وهو الصحيح لا ما قيل ليوم الجمعة اقول قال صاحب الهداية فيها هذا الغسل
للصلوة عند ابي يوسف وهو الصحيح لزيادة فضيلتها على الوقت وفيه خلاف الحسن انتهى يعني ان غسل يوم الجمعة للصلوة
عند ابي يوسف وهو الصحيح لانها افضل من الوقت وقال في المختار والجواز لان الصلوة مختصة بالطهارة لا الوقت و
عند الحسن لليوم اظهار الفضيلة على سائر الايام لانه سيدها بقوله عليه السلام سيد الايام عند الله يوم الجمعة وهو اعظم
من يوم النحر والفطر اخرجه الامام احمد والبخاري في التاريخ عن سعد بن عبادة رض وفي ايضاح الاصلاح الاول ظاهر الرواية هكذا
ذكر في كثير من الكتب وذكر في بعضها محمد مكان الحسن وقال في الخلاصة ثم غسل يوم الجمعة لصلوة الجمعة حتى لو اغتسل يوم
الجمعة ثم احدث وصلى الجمعة بوضوء لا ينال ثواب غسل الجمعة وهو قول ابي يوسف وعند الحسن ليوم الجمعة فينال الثواب فلو اغتسل

الشيخ زين

الشيخ علاء المقدسي

والشيخ زين

قبل الصبح ثم دام على ذلك حتى صلى الجمعة ينال فضل الغسل عند ابي يوسف وعند الحسن لا وقال في الكافي ثمرة هذا
الغسل لليوم عند الحسن بن زياد لاظهار الفضيلة لقوله عم سيد الايام يوم الجمعة وعند ابي يوسف للصلوة وهو
الصحيح لانها مؤداة بجمع عظيم فلهذا لها من الفضيلة ما ليس لغيرها حتى ان من اغتسل يوم الجمعة فاحدث وصلى
الجمعة بوضوء عند الحسن يكون مقيما للسنة وعند ابي يوسف لا ولو اغتسل قبل الصبح وصلى الجمعة نال فضل الغسل
عند ابي يوسف وعند الحسن لا انتهى فثمرة الخلاف على ما في الخلاصة والكافي تظهر فيمن اغتسل يوم الجمعة ثم احدث
وصلى الجمعة بوضوء وفيمن اغتسل قبل الصبح ثم دام على ذلك حتى صلى الجمعة قيل وتظهر ايضا فيمن لا جمعة عليه كالمسافر
فانه يسن له الغسل عند الحسن وعند ابي يوسف لا وفيمن اغتسل بعد الصلوة قبل الغروب فانه ينال فضل الغسل عند
الحسن وعند ابي يوسف لا وقال العلامة الزيلعي وهو اي ما ذهب اليه الحسن مشكل جدا لانه لا يشترط وجود الاغتسال
فيما بين الاغتسال الاجله وانما يشترط ان يكون متطهرا بطهارة الاغتسال الا ترى ان ابا يوسف لا يشترط الاغتسال
في الصلوة وانما يشترط ان يصليها بطهارة الاغتسال فكذا ينبغي ان يكون هنا متطهرا بطهارته في شيء من اليوم
عند الحسن لا ان ينشئ الغسل فيه انتهى واقره عليه الشيخ كمال الدين في فتح القدير وقال بعض الفضلاء وقد يقال الفرق
ظاهر وهو ان اليوم يمكن انشاء الغسل فيه فاشترط والصلوة لا يمكن فيها ذلك فيكفي كونه متطهرا بطهارة الغسل
فيها انتهى وقال بعضهم فيما قاله الزيلعي بحث لانه لا ريب في ان اظهار تفضيل شيء لشيء يقتضي مقارنته به مهما
امكن وعدم اشتراط ابي يوسف الاغتسال في الصلوة لامتناعه الشرعي فيها فلا اشكال اصلا انتهى وقال بعضهم في
ان ما في مسطور في الخلاصة وعزاه في النهاية الى المبسوط شيخ الاسلام واذ قد ثبت ان الرواية عن الحسن كذلك فالاولى
صرف النظر في ابداء وجهها ولا مانع ان يقال انما اشترط ايقاع الغسل فيه لاظهار الشرف وعن يد اختصاص عن غيره
كعرفة على ما ياتي وانما لم يشترط ابو يوسف ايقاعه في الصلوة للمنافاة انتهى وقال منلا مسكين في كتاب الجمعة
اختلفوا ان الغسل للصلوة ام لليوم قال ابو يوسف انه لليوم واحتج بحديث ابي مسعود وقال الشيخ الامام ابو بكر
ابن الفضل ليس الامر كما قال ابو يوسف والاغتسال للصلوة لا لليوم لاجماعهم على انه لو اغتسل بعد الصلوة لا يعتبر
ولو كان الاغتسال لليوم وجب ان يعتبر وان اغتسل بعد طلوع الفجر ثم احدث وتوضأ وصلى لم تكن صلوة بغسل و
ان لم يحدث حتى صلى كانت صلوة بغسل وقال الحسن ان اغتسل قبل طلوع الفجر وصلى بذلك الغسل كانت صلوة
بغسل وان احدث وصلى لا تكون صلوة بغسل وعن ابي يوسف اذا اغتسل يوم الجمعة بعد طلوع الفجر ثم احدث
ثم توضأ وشهد الجمعة لا يكون عندنا كالذي شهد الجمعة على غسل وقال الاكمل الغسل لليوم عند الحسن لانه وان كان
للصلوة فانما شهد الصلوة على وضوء انتهى اقول قوله وقال ابو يوسف انه لليوم مخالف لما في اكثر الكتب من ان
ابا يوسف يقول انه للصلوة لا لليوم قال في الظهيرية الغسل يوم الجمعة للصلوة عند ابي يوسف وعند محمد لليوم
حتى ان من اغتسل ثم احدث قبل الصلوة لا ينال فضيلة الغسل عند ابي يوسف وعند محمد ينال انتهى اللهم الا ان يحمل
على الروايتين وقوله لاجماعهم على انه لو اغتسل بعد الصلوة لا يعتبر مخالف لما نقل عن الحسن من انه لو اغتسل
بعد الصلوة يكون آتيا بالسنة وقوله وقال الحسن ان اغتسل قبل طلوع الفجر وصلى بذلك الغسل كانت صلوة
بغسل وان احدث وصلى لا تكون صلوة بغسل يقتضي ان يكون هذا الغسل للصلوة عند الحسن لا لليوم وهذا عكس
ما قالوه وقوله وعن ابي يوسف الخ يدل على انه لهما عنده ويؤيده ما نقله صاحب الغاية عن المحيط ان هذا الغسل
لليوم والصلوة معا عند ابي يوسف في رواية انتهى لكن قوله وقال الاكمل الغسل لليوم الخ يشعر بانه يجوز الاكمل
وبالجملة كلام منلا مسكين هنا غير محرر فليحرر وقال في معراج الدراية لو اغتسل يوم الخميس او ليلة الجمعة
استن بالسنة لحصول المقصود وهو قطع الرائحة انتهى ولم ينقل خلافا قال بعض الفضلاء ينبغي ان لا يحصل السنة
عند ابي يوسف لاشتراطه ان لا يتخلل بين الغسل والصلوة حدث والغالب في مثل هذا القدر من الزمان حدوث حدث
بينهما وان لا يحصل ايضا عند الحسن على ما في الكافي وغيره اما على ما في الكافي فظاهر واما على ما في غيره فلانه

ينشط

يشترط ان يكون متطهرا بطهارة الاغتسال في اليوم لا قبله انتهى اقول هذا مخالف لما نقله قاضيخان عن الحسن من انه
قال ان اغتسل قبل طلوع الفجر وصلى بذلك الغسل كانت صلوة بغسل ويقول العبد الفقير الى رحمة مولاه القدير
ان ظاهر الاحاديث الصحيحة يدل على اشتراط وجود الغسل في يوم الجمعة وتقدمه على صلوتها فمن قدمه على اليوم او
اخره عن الصلوة لم يكن آتيا بالسنة اما الاول فلقوله عم غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم حيث جعل اليوم
ظرفا للغسل فلا بد من وجوده فيه ولقوله عم من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة الحديث ولقوله صلى الله عليه وسلم
اغتسلوا يوم الجمعة وغير ذلك من الاحاديث الدالة على اشتراط وجود الغسل في اليوم واما الثاني فلقوله صلعم
اذا جاء احدكم الجمعة فليغتسل اي اذا اراد احدكم كما جاء مصرحا به في رواية قال ابن دقيق العيد في الحديث دليل على
تعليق الامر بالغسل بالمجيء واستدل به لمالك في انه يعتبر ان يكون الغسل متصلا بالذهاب ووافقه الاوزاعي والليث
والجمهور قالوا يجوز من بعد الفجر وقد حكى ابن عبد البر الاجماع على من اغتسل بعد الصلوة لم يغتسل للجمعة ولا فعل
ما امر به ولقوله عليه السلام من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكانما قرب بدنة الحديث وعن عايشة رضها
قالت كان الناس ينتابون يوم الجمعة من منازلهم والعوالي فياتون في الغبار فيصيبهم الغبار والعرق فيخرج منهم
العرق فاتى انسان منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندي فقال النبي عم لو انكم تطهرتم ليومكم وعنها قالت
كان الناس مهنة انفسهم وكانوا اذا راحوا الى الجمعة راحوا في هيئتهم فقيل لهم لو اغتسلتم فعلم من هذه ان الحكمة
في الامر بالغسل يوم الجمعة رعاية الحاضرين من التاذي بالروائح الكريهة وذلك لا يتاتى بعد اقامة الجمعة وكذلك
لو قدمه بحيث لا يحصل هذا المقصود لم يعتد به ولهذا قالوا ان خشي ان يصيبه في اثناء النهار ما يزيل تنظيفه
استحب له ان يؤخر الغسل لوقت ذهابه ولعل هذا هو الذي لحظه مالك فشرط اتصال الذهاب بالغسل ليحصل الامن مما
يغاير التنظيف والله اعلم واستدلوا على سنية غسل الجمعة بما اخرجه الترمذي وابو داود والنسائي واحمد والبيهقي
وابن ابي شيبة عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضا يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل
قال الترمذي حديث حسن صحيح اي فبالسنة اخذ ونعمت هذه الخصلة وقيل فبالرخصة اخذ ونعمت الخصلة هذه
والتوجيه الاول اولى لانه قال ومن اغتسل فالغسل افضل فظهر ان الوضوء سنة لا رخصة كذا في الطلبة وضمير فبها
يعود الى غير مذكور وهو جائز فيما اشتهر ودل عليه وهذا قول الجمهور وهذا هو المعروف من مذهب مالك واصحابه
وما وقع في الهداية من انه واجب عند مالك غير مشهور عنه وقول من قال لم يقل بالوجوب احد الا اهل الظاهر
مردود لان بعض العلماء استدلوا بقوله عم غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم على فرضية غسل الجمعة وقد حكاه
ابن المنذر عن ابي هريرة وعمار بن ياسر وغيرهما وهو احدى الروايتين عن احمد وحكاه ابن حزم الظاهري عن عمر
وجمع من الصحابة ومن بعدهم حكاه ابن المنذر والخطابي عن مالك وقال القاضي عياض وغيره ليس ذلك بمعروف في مذهبه
وقال ابن دقيق العيد قد نص مالك على وجوبه فحمله من لم يمارس مذهبه على ظاهره وابى ذلك اصحابه انتهى
والرواية عن مالك بذلك في التمهيد وفيه ايضا من طريق اشهب عن مالك انه سئل عنه فقال حسن وليس بواجب
وقد نقل الخطابي وغيره الاجماع على ان صلوة الجمعة بدون الغسل مجزئة لكن حكى الطبري عن قوم انهم قالوا
بوجوبه ولم يقولوا انه شرط بل هو واجب مستقل تصح الصلوة بدونه والله اعلم قوله وللعيد وللاحرام وعرفة
اعاد اللام للايذان بكونه سنة لصلوة العيد اقول ذكر في المنبع شرح المجمع انه يحتمل ان يجري الاختلاف في غسل العيد
ايضا لكني ما ظفرت به انتهى وقال الفاضل البرجندي واما غسل العيدين فيحتمل ان يجري فيه الاختلاف المذكور ويحتمل
ان يكون للصلوة وفاقا انتهى وقال بعض الفضلاء والظاهر انه للصلوة ايضا ويشهد له ما صح في موطا مالك عن
نافع ان عبد الله بن عمر كان يغتسل يوم الفطر قبل ان يغدو انتهى وصرح الشيخ علي المقدسي في شرح نظم الكنز بانه للصلوة
حيث قال وسن الغسل لصلوة عيد الفطر وعيد الاضحى واختار المصنف كونه لليوم فقط وذلك لانه يوم سرور فيستحب التنظيف
فيه كما قدر علمه لكن الظاهر من كلام الهداية انه للصلوة لانه قال والعيدان بمنزلة الجمعة لان فيهما الاجتماع فيستحب

الشيخ زين والشيخ عمر المقدسي

الشيخ عمر

الشيخ زين

الاقتياب الاتيان مرة بعد اخرى قال في القاموس انتابهم انتيابا اتاهم مرة بعد اخرى وقال في الصحاح انتاب فلان القوم انتيابا اذا اتاهم مرة بعد اخرى وهو افتعال من النوبة انتهى منه

قوله مهنة انفسهم اي خدم انفسهم جمع ماهن بمعنى خادم منه

الشيخ زين

الشيخ زين

الاغتسال دفعا للتأذي بالرائحة انتهى وقال بعض الفضلاء المتبادر منه الاجتماع للصلوة انتهى اقول المقصود من الاغتسال دفع تأذي الحاضرين في المسجد بالرائحة الكريهة فالاغتسال لاجل الحضور في المسجد والحضور في المسجد لاجل الصلوة فيكون الاغتسال لاجل الصلوة قوله واحرام اي لاجله قال في البدائع يجوز ان يكون غسل عرفة على هذا الاختلاف ايضا يعني ان يكون للوقوف او لليوم وقال بعض الفضلاء والظاهر انه للوقوف وما اظن احدا ذهب الى استنانه ليوم عرفة من غير حضور عرفات انتهى يعني انه لا بد في تحصيل السنة في كون الغسل داخلها فعلى هذا لو قال المصنف وفي عرفة كما قال صاحب المجمع لكان اولى قال بعض الفضلاء في شرحه انما اقحم لفظة في لان الغسل ليس لعرفة انتهى اي ليس للدخول عرفة بل للوقوف فيها وقال بعضهم في حواشي الشرح المذكور الغسل للوقوف بعرفة لا لدخولها والحاج يحل بها قبل الوقوف عادة فذكر لفظة في ليلا يتوهم ان السنة ان يغتسل قبل ان يدخلها كما في غيرها مما ذكر معها انتهى فائدة قال في القنية نقلا عن النسفي الكبير غسل يوم الجمعة والعيدين يتوب عن السنتين كالغسل عن الحيض والنفاس ينوب عن الفرضين انتهى واستدلوا على كون الغسل سنة للعيدين وعرفة بما رواه ابن ماجة وعبد الله بن احمد عن الفاكه بن سعد الصحابي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغتسل يوم الفطر ويوم النحر ويوم عرفة رواه الطبراني والبزار وزاد فيه يوم الجمعة وبما رواه ابن ماجة عن ابن عباس قال كان النبي عليه السلام يغتسل يوم الفطر ويوم الاضحى وبما اخرجه البزار عن ابي رافع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل للعيدين واسناد هذه الاحاديث كلها ضعيف لكنه يتقوى بكثرة الطرق فيرتقي الحديث الى درجة الحسن المحتج به واستدلوا على كونه سنة للوقوف بعرفة بما رواه الترمذي وحسنه عن زيد بن ثابت ان النبي عليه السلام تجرد لاهلاله واغتسل قال بعضهم ان هذه الاغتسالات الاربعة مستحبة اخذا من قول محمد في الاصل غسل الجمعة حسن قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وهو الانظر لعدم المواظبة وله سنة دون مواظبته عليه السلام وليس ذلك لازم الندب ثم يقاس عليه باقي الاغتسال وانما يتعدى الى الفرع حكم الاصل وهو الاستحباب وقال تلميذه ابن امير الحاج والذي يظهر استنان غسل يوم الجمعة لحديث عائشة رضي الله عنها اقول هذا هو المذكور في المتون كالقدوري والمجمع والكنز والوقاية والنقاية واختاره صاحب الخلاصة والهداية قوله ولمكة ومزدلفة اقول اي ويندب الغسل للدخول لمكة وللوقوف بمزدلفة ولدخول مدينة النبي عليه السلام ومن غسل الميت والحجامة وفي ليلة القدر اذا راها وللتائب من الذنب وللقادم من سفر ولمن يراد قتله وللمستحاضة اذا انقطع دمها قوله اختلف في وجوب ثمن ماء غسلها الخ اقول ولم يذكر المصنف ماء الوضوء مع ان ثمنه ايضا على الرجل وقال قاضيخان في فتاويه وعلى الرجل ثمن ماء الاغتسال والوضوء للمراة لانها من الحوائج الراتبة فيكون بمنزلة الماكول والملبوس انتهى ولم يحك خلافا لكن قال بعض الفضلاء في شرح مقدمة الغزنوي المسمى بالضياء المعنوي وهل يجب على الزوج ثمن ماء الاغتسال اختلفوا فيه قيل لا يجب سواء كانت المراة غنية او فقيرة وقيل يجب وهو قول ابي الليث انتهى وقال في فتح القدير وثمن ماء غسل المراة ووضوءها على الرجل ولو غنية انتهى فصار كماء الشرب لان هذا مما لا بد منه وظاهره انه لا فرق بين غسل الحيض والجنابة وفصل الحدادي في السراج بينهما وقال بعض الفضلاء والاوجه الاطلاق وقال بعضهم هذه مسئلة استطرادية فان موضعها باب النفقة انتهى والحاصل ان ثمن ماء الوضوء والغسل للمراة واجب على الرجل سواء كانت المراة غنية او فقيرة وسواء كان الغسل من الحيض او الجنابة لانه من الرواتب كالنفقة بخلاف الدواء والله اعلم قوله يحرم على الجنب دخول المسجد لغير ضرورة ولو للعبور خلافا للشافعي اقول حرم على الجنب ومن بمعناه دخول المسجد لغير ضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم فاني لا احل المسجد لحائض ولا لجنب سواء كان للجلوس او للعبور لما اخرجه ابو داود وابن ماجة والبخاري في تاريخه الكبير من طريق افلت عن جسرة بنت دجاجة عن عائشة قالت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت اصحابه شارعة في المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل ولم يصنع القوم شيئا رجاء ان تنزل فيهم رخصة فخرج اليهم وقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب قال ابن القطان حديث حسن وقال الخطابي ضعفوه وقالوا افلت مجهول وقال ابن المنذر فيما حكاه نظر فان افلت ابن خليفة ويقال فليت بن خليفة العامري ويقال الذهلي كنيته ابو حسان روى عنه سفيان الثوري وعبد الواحد بن زياد

وابو بكر

وابو بكر بن عياش وقال في التهذيب قال الدارقطني صالح وقال الامام لا بأس به وقال ابو حاتم الرازي شيخ وقال البخاري سمع من جسرة وقال احمد العجلي جسرة تابعية ثقة وهي جسرة بنت دجاجة بكسر الدال وقال في السراج يجوز للجنب ومن بمعناه دخول المسجد للعبور والحاجة مطلقا مارويناه وقال الشيخ زين في البحر بعد ما نقل كلام المصنف وهو اي تقييد حرمة الدخول بعدم الضرورة حسن وان خالف اطلاق المشايخ وينبغي ان يقيد بكونه لا يمكنه تحويل بابه الى غير المسجد ولو كان قادرا على السكنى في غيره والا لم يتحقق الضرورة انتهى وخرج بالمسجد غيره كمصلى العيد والجنائز والمدرسة والرباط قال قاضيخان في الجبانة ومصلى الجنازة لهما حكم المسجد عند اداء الصلوة حتى يصح الاقتداء وان لم تكن الصفوف متصلة وليس لهما حكم المسجد في حق المرور وحرمة الدخول للجنب انتهى وقال صاحب الخلاصة المكان المتخذ لصلوة الجنازة والعيد الاصح انه ليس له حكم المسجد قوله ولان المسجد الحرام لم عارض اقول هذا دليل اخر معطوف على قوله لمنع المسجد الشامل قوله لئلا يتوهم انه لما جاز له قال بعض الفضلاء لا يقال بل الدليل هو هذا لا نصرفه سائر الجنابا بالاسناد اليها شرفها الله تعالى فلا معنى لان يقال الحرم الطواف لكونه في المسجد لانا نقول النهي عن دخول المسجد ثبت بصريح النص ولا يلزم من اسنادها اليها وتعلقها بها ان لا يكون لها ايضا شرف من جهة اخرى وحاصل هذا الدليل كون حرمة البيت مانعة من الطواف كما ان حرمة المسجد مانعة من الدخول فيه انتهى وقال بعضهم ذكر الطواف بعد ذكر دخول المسجد مع انه لا يوجد بدونه الا فيه اما مبالغة في البيان بمعنى ان الطواف لو لم يكن في المسجد لا يجوز ايضا او لان المسجد عارض لم يكن في زمن ابراهيم عليه السلام واما الدفع توهم الجواز اذا حاضت بعد الدخول بالطهارة لو يتوهم جوازه بناء على جواز الوقوف بعرفة مع انه ركن اعظم منه حتى يتم حج من جامع قبل الطواف بالبدنة لا من جامع قبل الوقوف او لان نهي الطواف انما يفهم من نهي الدخول بالالتزام والحقيقة من بيان الاحكام بالمطابقة دونه انتهى قوله لا يجوز لهما الطواف كذا في المستصفى اقول يعني لا يجوز للجنب والحائض الطواف بالبيت الشريف والنفساء في معنى الحائض وكان المناسب ان يقال لا يجوز له الطواف بافراد الضمير ليوافق قوله في المتن وحرم عليه اي الجنب الطواف بالكعبة لكنه نقل عبارة المستصفى بعينها قوله وقراءة القران بقصده اقول قراءة القران بالرفع عطف على قوله الطواف بالكعبة اي حرم على الجنب ومن بمعناه الطواف بالكعبة وقراءة القران بقصده ولو بعض اية على الصحيح لقوله عليه السلام لا تقرا الحائض ولا الجنب شيئا من القران رواه احمد والترمذي وابن ماجة عن ابن عمر رضي الله عنهما وصححه النووي وحسنه المنذري وروى ابو داود والترمذي والنسائي عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحجبه عن القران شيء او قال لم يحجبه عن قراءة القران على كل حال الا الجنابة قوله اختلف في قدره فقيل الاية وقيل ما دونها ايضا اقول اختلف العلماء في قدر ما يحرم على الجنب ومن بمعناه قراءته من القران قال الكرخي يحرم عليه قراءة اية وما دونها والمراد بما دون الاية المركبات لا المفردات احتياطا واختاره صاحب الهداية وصاحب الكافي وجماعة اخذا بعموم الحديث وصححه صاحب الهداية في التجنيس وقاضيخان في شرح الجامع الصغير والولوالجي في فتاويه والحدادي في شرحه ومشى عليه حافظ الدين في المستصفى ونسبه صاحب البدائع الى عامة المشايخ وصححه معللا ان الاحاديث لم تفصل بين القليل والكثير وقال الطحاوي يحرم عليه قراءة اية لا ما دونها وذكر الزاهدي انه رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة وان عليه الاكثر ومشى عليه فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير وصححه صاحب الخلاصة ورجحه ابن الهمام في فتح القدير بانه لما لا يعد قارئا بما دون الاية في حق جواز الصلوة كذا لا يعد قارئا في حق الحرمة على الجنب والحائض انتهى والحاصل اختلف التصحيح فيما دون الاية قال بعض الفضلاء والذي ينبغي ترجيح القول بالمنع لما علمت من ان الاحاديث لم تفصل بين القليل والكثير والتعليل في مقابلة النص مردود ولان شيئا كما في الكافي نكرة في سياق النفي فتعم وما دون الاية قران فيمتنع كالاية انتهى اقول وجه صاحب المحيط قول الطحاوي بان النظم والمعنى يقصر فيما دون الاية فيجري مثله في محاورات الناس وكلامهم وتمكنت فيه شبهة عدم القران ولهذا لا تجوز به الصلوة انتهى قال بعض الفضلاء يحل الكل من الحائض والجنب والنفساء ما دون الاية المركبة المتجزية عند الطحاوي بناء على ان المتعلق بالقران حكمان جواز الصلوة ومنع الحائض عن قراءته

ثم في حق احد الحكمين يفصل بين الاية وما دونها فكذا في حق الحكم الاخر لكنا نقول الكل قران فيكون ممنوعا
لكنا اخذنا بالاحتياط في الصلوة حيث لا يجوزها الا بالاية التامة واما القراءة فالاحتياط في المنع الكل فيهما انتهى
قوله بقصده يشير الى ان القران يخرج عن القرانية بالقصد وهذا مما اختلف العلماء فيه قال بعضهم انه يتغير بقصد
القارئ مطلقا حتى يجوز للجنب ولمن بمعناه قراءته على قصد الذكر والثناء لانه يخرج بقصده عن كونه قرانا وكذا
ابن امير الحاج والشيخ زين
لو قرا في الصلوة بنية الدعاء والثناء لا تصح صلوته واختاره شمس الائمة الحلواني كما في الخلاصة وذكر في
غاية البيان انه المختار وقال بعضهم لا يتغير بقصده مطلقا حتى لا يجوز للجنب ولمن بمعناه قراءته على قصد الذكر
والدعاء واختاره الهندواني وقال لا افتي بالتغير وان روي عن ابي حنيفة وصوبه بعض الفضلاء وقال بعضهم هو
الظاهر في مثل الفاتحة فان المباح انما هو ما ليس بقران وهذا قران حقيقة وحكما ولفظا ومعنى فان الخصوصية
القرانية التي هي الاعجاز والعجز عن الاتيان بمثله فيه لا تتغير قطعا وليس في قدرة المتكلم اسقاطها عما هو عليه من النظم
الخاص بخلاف الحمد لله فان الخصوصية القرانية فيه غير لازمة لان هذا القدر يجري في كلام الناس انتهى ملخصا
الشيخ زين
وقال بعضهم ان كان في محل القراءة لا يتغير فيكون قصده لغوا وان لم يكن في محلها يتغير فيكون قصده معتبرا ويتفرع
على هذا ما لو قرا الفاتحة مثلا في الصلوة على قصد الذكر والثناء واقتصر عليها هل تصح صلوته على قول من قال
انه يتغير بالقصد لا تصح قراءته لخلوها عن القراءة نقله صاحب القنية عن شمس الائمة الحلواني وعلى قول من قال ان كان
في محل القراءة لا يتغير صحت صلوته قال في التجنيس اذا قرا في الصلوة فاتحة الكتاب على قصد الثناء جازت صلوته
لانه وجد القراءة في محلها فلا يتغير حكمها بقصده انتهى قوله وتعليمه القران حرفا حرفا اقول المراد بالحرف
على قول الكرخي اعم من الهجا وغيره من المفردات لانه جوز للحايض المعلمة تعليم القران كلمة كلمة مع القطع بين كل كلمتين
والمراد به على قول الطحاوي ما دون الاية سواء كان كلمة او كلمتين وفي النهاية وغيرها واذا حاضت المعلمة
فينبغي لها ان تعلم الصبيان كلمة كلمة وتقطع بين الكلمتين على قول الكرخي وعلى قول الطحاوي تعلم نصف اية انتهى
قال الشيخ زين في البحر وفي التفريع نظر على قول الكرخي فانه قائل باستواء الاية وما دونها في المنع اذا كان ذلك
بقصد قراءة القران وما دون الاية صادق على الكلمة وان حمل على التعليم دون قصد القران فلا تقييد بالكلمة
انتهى اقول خصوا ما دون الاية بالمركبات فلا يصدق على الكلمة قال صاحب الوقاية ولا تقرا الحائض القران
كجنب ونفساء وقال صدر الشريعة في شرحه سواء كان اية او ما دونها عند الكرخي وهو المختار وقال الفاضل المحشي
اي ما دونها من المركبات لا المفردات لانه جوز للحائض المعلمة تعليمه كلمة كلمة انتهى وقال بعضهم في حواشي
يعقوب باشا اخي جلبي
الكتاب المزبور اما الايات المفردة فينبغي ان يجوز قراءتها للحائض ومن بمعناها اتفاقا مع كونها تامة فان الكرخي
جوز تعليمها كلمة كلمة ولا تتصور كلمة اقل من حرف واحد كص وق وغيرهما انتهى قال في الخلاصة اختلف المتاخرون
في تعليم الحايض والجنب والاصح انه لا باس به اذا كان يلقن كلمة كلمة وليس من قصده ان يقرا اية تامة انتهى
الشيخ زين
وقال بعض الفضلاء والذي ولم يكن من قصده قراءة القران كما لا يخفى انتهى وفرق بعضهم بين الحايض والجنب بان
الحايض مضطرة لانها لا تقدر على رفع حدثها والجنب ليس بمضطر لانه يقدر على رفع حدثه والمختار انه لا فرق بينهما
قوله فلا باس به اتفاقا كذا في المحيط اقول في نقل الاتفاق نظر لما سمعت من الاختلاف فيه قوله ومسه اي مس ما هو
فيه اقول كما يحرم على الجنب ومن بمعناه مس المصحف الا بغلافه المتجافي عنه على المختار كذا يحرم عليه مس شيء
مكتوب عليه القران كاللوح والورق الا بشيء حائل بين الماس والممسوس كالخريطة والجراب ولو كان بالفارسية
وهو الصحيح اما عندهما فظاهر واما عنده فلانه قران حتى يتعلق بجواز الصلوة في حق من لا يحسن العربية
قوله وحمله اي حمل ما هو فيه اقول ان المراد حمله بدون الحائل فانهم قالوا لا باس بان يحمل خرجا او صندوقا او
جرابا فيه مصحف لان النهي انما هو عن المس والحمل الحسي وليس ما هو منفصل عنه بتبع له والله اعلم قوله والاكل و
الشرب بعد المضمضة وغسل يديه اقول اي لا باس في الاكل والشرب بعد المضمضة وغسل اليدين

قال قاضيخان

قال قاضيخان اذا اراد الجنب ان ياكل او يشرب فالمستحب له ان يغسل يديه وفاه فان ترك لا باس به
واختلفوا في الحائض قال بعضهم هي والجنب سواء وقال بعضهم لا يستحب ههنا لان الغسل لا يزيل نجاسة
الشيخ زين
الحيض عن الفم واليد بخلاف الجنابة انتهى وقال في فتح القدير ويجوز للجنب ان يذكر الله تعالى وياكل ويشرب
اذا تمضمض وقال بعض الفضلاء ظاهره انه لا يجوز له قبل المضمضة لكن ذكر في البزازية ما يفيد ان
هذا على رواية نجاسة الماء المستعمل ولفظها ويحل للجنب شرب الماء قبل المضمضة على الجنسية وان كان
على وجهها لانه شارب الماء المستعمل وانه نجس انتهى فينبغي على الرواية المختارة المصححة المفتى بها من طهارة
الماء المستعمل ان يباح الشرب مطلقا ويستفاد منه ان انفصال الماء عن العضو اعم من ان يكون الى الباطن او الظاهر
انتهى قوله ولا في النوم اقول اي لا باس في النوم جنبا الا ان المستحب ان يغسل ذكره بعد الجماع ويتوضا كما يتوضا
للصلوة ثم يرقد لما اخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه قال ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم
انه يصيبه الجنابة من الليل فقال رسول الله عليه السلام توضا واغسل ذكرك ثم نم قوله ومعاودة اهله قبل الاغتسال
اقول اي لا باس في ان يجامع اهله قبل ان يغتسل من المجامعة التي قبلها وقد اجمعوا على ان الغسل بين الجماعين لا يجب
بل يستحب لما اخرجه البخاري عن انس بن مالك قال كان النبي عليه السلام يدور على نسائه في الساعة الواحدة من الليل والنهار وهن
احدى عشرة قال العيني قال قتادة قلت لانس او كان يطيقه قال كنا نتحدث انه اعطي قوة ثلثين ووقع في رواية اربعين
بدل ثلثين قيل الاصح انه اعطي قوة اربعين رجلا من رجال الجنة وكل رجل من رجال الجنة اعطي قوة اربعين رجلا من رجال الدنيا
وروي عن قتادة ان انسا حدثهم تسع نسوة ولا تعارض بين الروايتين لان الرواية الاولى محمولة على ضم مارية وريحانة
اليهن واطلق عليهن لفظ نسائه تغليبا ويدل على استحباب الغسل بين الجماعين ما اخرجه ابو داود والنسائي عن ابي رافع
انه عليه السلام طاف ذات يوم على نسائه يغتسل عند هذه وعند هذه قالت فقلت يا رسول الله الا تجعله غسلا واحدا قال
هذا ازكى واطيب واطهر واختلفوا في الوضوء بينهما فقال ابو يوسف لا يستحب وقال الجمهور يستحب وقال ابن حبيب المالكي
واهل الظاهر يجب واحتجوا بحديث ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتى احدكم اهله ثم اراد ان يعود فليتوضا
بينهما وضوءا اخرجه مسلم وفي لفظ ابن خزيمة فليتوضا وضوءه للصلوة وحملوا الامر على الندب وقال الواجد عليه ما اخرجه
الطحاوي عن عائشة رضي الله عنها قالت كان النبي عليه السلام يجامع ثم يعود ولا يتوضا وفي الولوالجية ولو عاد الجنب او نام
قبل ان يغتسل لا يكره انتهى قوله لا اذا احتلم لم يات اهله قبل الاغتسال اقول ان كان المراد من هذا الكلام نفي الاستحباب
فلا وجه لتخصيص الاحتلام به وان كان المراد منه نفي الجواز كما هو الظاهر من كلامه فلا بد من بيان وجه تخصيص الاحتلام بهذا
الحكم ولم يذكر والشيخ كمال الدين نقل هذا الكلام في فتح القدير واقره عليه وتعقبه تلميذه ابن امير الحاج في شرح منية المصلي
بان ظاهر الاحاديث فيه يفيد الاستحباب لا نفي الجواز المفاد من ظاهر كلامه انتهى اقول في هذا التعقب نظر وذلك ان قوله ان
ظاهر الاحاديث فيه يشعر بانه وردت في الاحتلام احاديث والحال انا لم نقف في خصوص الاحتلام على حديث واحد فضلا عن احاديث
والذي ورد انه عليه السلام دار على نسائه في غسل واحد او ورد انه طاف على نسائه واغتسل عند هذه وعند هذه
ولما ورد هذا وهذا قلنا باستحباب الغسل بين الجماعين واما الاحتلام فلم يرد فيه شيء من القول والفعل على ان الورود من
جهة الفعل محال لان الانبياء عليهم السلام معصومون عنه وغاية ما يقال انه لما دل الدليل على استحباب الغسل لمن اراد المعاودة
علم ان الجنب اذا اراد ان يجامع اهله يستحب له ان يغتسل سواء كانت الجنابة من الجماع او الاحتلام والله اعلم قوله
ق
ويكره له اي للجنب كتابة اي القران اقول كان الاولى ان يعبر بالحرمة دون الكراهة لانها مستلزمة للمس وهو حرام بالاتفاق
ابراهيم الحلبي
قال في منية المصلي لا يجوز لهذا اي للجنب والحائض والنفساء كتابة القران وقال الشارح الفاضل لان فيها مسه له
قنالي زاده
وهو حرام انتهى قوله في الايضاح لا باس للجنب ان يكتب القران اذا كانت الصحيفة او اللوح او الوسادة على الارض عند ابي يوسف
الفاضل الواني
اقول قال بعض الفضلاء هكذا جميع ما رايناه من النسخ وهو غلط وصوابه اذا كانت الصحيفة او اللوح على الوسادة
او الارض وقال بعضهم يمكن توجيهه بان عادة بعض الكتاب ان يضع اللوح على الوسادة الصغيرة فان وضعها على الفخذ

فهو مكروه وان وضعها على الارض فلا كراهة فيها انتهى والمذكور في اكثر الكتب ان كتابة القران تحرم على الجنب ومن
بمعناه مطلقا سواء كان حاملا للصحيفة او لم يكن حاملا لها بان كانت على الارض او الوسادة قال في التبيين لانه
يكتب بالقلم وهو في يده كذا في فتاوى سمرقند وذكر الامام ابو الليث انه لا يكتبه وان كانت الصحيفة على الارض
ولو كان ما دون الاية وذكر القدوري انه لا باس بالكتابة اذا كانت الصحيفة على الارض انتهى وكذا في البدايع و
الايضاح انه لو كانت الصحيفة على الارض او الوسادة واراد الجنب ان يكتب عليها القران لا باس به عند ابي يوسف
لانه ليس بحامل للصحيفة او اللوح والكتابة توجد حرفا حرفا وذا ليس بقران وقال محمد احب الي ان لا يكتب لان
كتب الحروف يجري مجرى القراءة انتهى وقال صاحب الهداية ولا باس بدفع المصحف الى الصبيان لان في المنع تضييع حفظ
القران انتهى **فان** قيل ان الصبيان غير مخاطبين بالشرايع والتكليفات فما الحاجة الى ذكر هذا **قيل** انما ذكره لشبهة ترد
وهي انهم وان لم يكونوا مخاطبين لكن الدافع اليهم مخاطب اذ كان بالغا فيجب ان لا يدفع المصحف اليهم كما انه ليس
يلبس الصبي الحرير ويسقيه الخمر او يوجهه الى القبلة حال البول والغائط كان الدافع قد ربما يظن ان دفع المصحف
اليه لا يجوز قياسا على هذه الاشياء فازال الظن ولا نفرد دفع المصحف الى الصبي تحريضا له على حفظ القران
وهذا امر ديني بخلاف هذه الاشياء انتهى وقال بعضهم في حواشي هذا الكتاب ذكره استطرادا لعموم الابتلاء به
وان لم يكن الصبي ممن يتصف بالجنابة انتهى والحاصل ان الصبي لا يخاطب بالطهارة وان امر بها للصلوة تخلقا و
يكره كتابة القران واسماء الله تعالى على ما يفرش لما فيه من ترك التعظيم وكذا على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط
الكتابة ويكره دخول الخلاء وفي اصبعه خاتم فيه شيء من القران او من اسماء الله تعالى وقيل لا يكره ان جعل فصه الى باطن
الكف كذا في الخلاصة ولو كان ما فيه شيء من القران او من اسمائه تعالى في غلاف منفصل عنه او في جيبه لا باس به والاحتراز
عن مثله افضل ان امكن والله اعلم **قوله** ما يحصل ازالة به **اقول** كلمة ما عبارة عن الماء المطلق فلا يرد التيمم لانه وان كان
مما يحصل ازالة به لانه خارج عن عمومها بقرينة ذكره في فصل على حدة **قوله** ويجوز ان بماء البحر الى قوله وقيل يكره
اقول يطلق الجواز تارة بمعنى الحل وتارة بمعنى الصحة وهي لازمة للاول من غير عكس والغالب ارادة الاول في الافعال والثاني
في العقود والمراد هنا الاول والماء جسم لطيف سيال به حياة كل نام وماء البحر الملح وماء الانهار العذب كالنيل ونحوه
قال في القاموس البحر الماء الكثير او الملح فقط والجمع ابحر وبحور وبحار والتصغير ابيحر لا بحير انتهى قيل سمي به لسعته وانبساطه
ومنه سمي ابن عباس بحر السعة علمه وكثرته ويقال فرس بحر او واسع الجري فلا يختص بالملح او الملوحة يقال ابحر الماء اذا ملح
فيختص به وعلى الثاني جاء التغليب في قوله تعالى مرج البحرين لا على الاول والثاني اظهر لقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان
والاشهر انهما يخرجان من الملح فقط وفي قوله ماء البحر رد على من قال انه ليس بماء حتى حكي عن ابن عمر انه قال التيمم احب الي منه
كذا في السراج والجوهرة وقال السروجي في الغاية كان ابن عمر لا يرى جواز الوضوء ولا الغسل به من جنابة وكذا عن ابي هريرة وعن ابي
العالية انه كان يتوضا بنبيذ ويكره الوضوء بماء البحر لانه طبق جهنم وما كان طبق سخط لا يكون طريق طهارة ورحمة انتهى
اقول ان هذه الرواية من الروايات التي لا يلتفت اليها ولا يعمل بها وانما نقلتها لغرابتها على اني متوقف في صحتها اخرج
الامام مالك واصحاب السنن وابن خزيمة وابن حبان والحاكم عن ابي هريرة قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضانا به عطشنا افنتوضا بماء البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور
ماؤه الحل ميتته قال الحافظ ابن حجر واسناده لا باس به واخرجه الدارقطني والحاكم من وجه اخر عن جابر ومن وجه اخر
عن ابي بكر الصديق واخرجه ابن حبان من وجه اخر عن ابي بكر مرفوعا وقال الصواب انه موقوف انتهى والموقوف عند الدارقطني
واخرجه الحاكم والدارقطني عن علي واخرجه الدارقطني عن انس وعن ابن عباس نحوه وصوب وقفه واخرجه هو والحاكم
عن رواية عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده نحوه واورد ان التمسك بالحديث لا يصح الا اذا كان الطهور بمعنى المطهر واما
اذا كان بمعنى الطاهر كما هو مذهبنا فلا يمكن الاستدلال به قال القدوري في التجريد الطهور عندنا الطاهر على طريق المبالغة وعند
الشافعي المطهر والدليل على ما قلنا وصف الله تعالى شراب اهل الجنة بانه طهور وان لم يكن هنا ما يتطهر به وقال جرير

عذاب

عذاب الثنايا ريقهن طهور معناه طاهر على وجه المبالغة ولا يجوز ان يريد به مطهرا وقال اهل العربية
ان الطهور فعول من طهر وهو لازم والفعل اذا كان لازما يكون الفعول منه مثله نحو ضحوك من ضحك واذا كان
متعديا يكون الفعول منه كذلك نحو ضروب من ضرب قلنا انما تفيد هذه الصيغة التطهير من طريق المعنى وهو ان هذه
الصيغة للمبالغة فلا بد ان يكون في الطهور معنى زائد ليس في الطاهر ولا تكون تلك المبالغة في طهارة الماء الا باعتبار
التطهير لان في نفس الطهارة كلتا الصيغتين سواء فتكون صفة التطهير له بهذا الطريق لا ان الطهور بمعنى المطهر والعين
لفظ مشترك بين معان متعددة والمراد بها هنا الينبوع بقرينة ارقيا والبير مؤنثة وجمعها ابآر فاذا كثرت فهي البيار
كذا في الصحاح في القلة آبُر وآبار بهمزة بعد الباء ومن العرب من يقلب الهمزة فيقول آبار فاذا كثرت فهي البيار
كذا في الصحاح والمطر واحد الامطار مطرت السماء تمطر مطرا وامطرها الله وقد مطرنا وناس يقولون مطرت السماء وامطرت
مثله كذا في الصحاح والثلج معروف ولم يذكر البرد لانه مثل الثلج ووصف الثلج بالذائب وهو نقيض الجامد اشارة
الى ان ماء الثلج وكذا البرد انما يجوز الوضوء والاغتسال به اذا كان متقاطرا على الصحيح وعن ابي يوسف يجوز وان
لم يكن متقاطرا قال في الظهيرية والصحيح قولهما لان الغسل ما يكون سائلا انتهى واستدل على تطهير ماء الثلج والبرد
بما ثبت في الصحيحين عن ابي هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسكت بين تكبيرة الاحرام والقراءة سكتة يقول فيها اشياء منها
اللهم اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد **قوله** وبماء قصد به تشميسه **اقول** يريد انهما يجوزان به بلا كراهة بدليل
قوله وقيل يكره وقد صرح به قوام الدين الكاكي في عيون المذاهب حيث قال ولا يكره بماء قصد به تشميسه وبه قال
مالك واحمد وقيل يكره وبه قال الشافعي انتهى **قوله** ويجوز ان بماء ينعقد به الملح **اقول** قال العلامة الزيلعي في التبيين
ولا يجوز بماء الملح وهو ما يجمد في الصيف ويذوب في الشتاء عكس الماء انتهى واقره عليه الشيخ زين في البحر والشيخ علي
المقدسي في شرح نظم الكنز وقال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة بعد نقل كلام الزيلعي كانه استدل على عدم الجواز
بكون حقيقته مخالفة لحقيقة الماء لاختلاف خواصهما انتهى ومقتضى هذا الكلام ان الطهارة لا تجوز بماء الملح
مطلقا اي سواء انعقد ملحا ثم ذاب وصار ماء او لم ينعقد اصلا لان حقيقته مخالفة لحقيقة الماء والمصنف فرق بين
ما لم ينعقد ملحا وبين ما انعقد ثم ذاب وصار ماء بان جوز الوضوء والغسل بالاول اخذا بكلام صاحب عيون المذاهب
ومنعهما بالثاني اخذا بكلام صاحب الخلاصة ثم قال ولعل الفرق بينهما اي بين ما لم ينعقد وبين ما انعقد ثم ذاب ان
الاول باق على طبيعته الاصلية والثاني انقلب الى طبيعة اخرى **وقال** بعض الفضلاء قوله والثاني انقلب الى طبيعة اخرى
اي الى طبيعة غير ملائمة للمائية وهو طبيعة الملحية فيكون مائيته بعد الذوب كماء الذهب والفضة بخلاف الجمد والبخار
اذا انقلبا ماء فانهما لا ينافيان طبيعة الماء على ما لا يخفى فلا يتوجه على مراد المصنف ما قيل من انه لا نسلم انه انقلب الى طبيعة
اخرى ولو كان كذلك لم يصح عليه اطلاق الماء ولو مضافا كما ان الماء اذا انقلب الى طبيعة البخار لم يطلق عليه اسم الماء
انتهى **اقول** قوله ولو مضافا فاسد وذلك لان الذهب والفضة فانه يطلق عليهما اسم الماء مضافا وليس على حقيقة
ولا وجه لتشبيه هذا الفاضل ماء الملح بعد الذوب بماء الذهب والفضة لان الملح يذوب بنفسه ويستمر ذائبا مدة
فيمكن الطهارة به والذهب والفضة لا يذوبان بانفسهما بل بالنار ولا يستمر ذائبين مدة فلا يمكن الطهارة بهما
والحق ان ماء الملح شبيه بالجمد والبخار فانهما يذوبان بانفسهما ويستمران على ذلك مدة كالملح فعلى هذا ينبغي ان تجوز
الطهارة بماء الملح اي بماء حصل بذوبان الملح لان حقيقته مخالفة لحقيقة الماء كما مر لكن جواز الطهارة به قبل
الانعقاد يمنع هذا التوجيه فالصواب عندي ان الطهارة بماء الملح لا تجوز مطلقا اي قبل الانعقاد وبعده لما تقدم
قال في البزازية ماء الملح لا يجوز الوضوء به لانه على خلاف طبع الماء لانه يجمد صيفا ويذوب شتاء وكذا ماء النفط انتهى
قوله اي حصل بذوبان الملح كذا في الخلاصة **اقول** ظاهر هذا الكلام يشعر بان التفسير المذكور في الخلاصة وليس الامر كذلك فان
عبارة الخلاصة هذه وفي الفتاوى ولو توضا بماء الملح لا يجوز فلو اخر التفسير عن العزو لكان اولى **قوله** وان مات اي
يجوز ان بالمياه المذكورة على تقدير ان غيره فيه اي في واحد من تلك المياه غير دموي **اقول** الواو لعطف الشرطية على مثلها

المقدّر وقيل الحال وقيل الاعتراض والاولى اى يجوز ان يا المياه المذكورة ان لم يمت في واحد منها حيوان غير دموي وان مات فيه وكلتاهما في موقع الحال من المجرور ادلتها مفعول به بالواسطة اى يجوز بها كاينات على كل حال مفروض قوله اى في اى واحد من تلك المياه اشارة الى ان الضمير يرجع الى كل واحد منها على سبيل البدلية ويصح ان يرجع الى الكل بتاويل ما ذكر لانه قد يكنى بالضمير الموضوع للواحد المذكر عن اشياء كثيرة باعتبار كونها في تاويل ما ذكر وما تقدم كما يكنى باسم الاشارة الموضوع للواحد المذكر عنها بذلك التاويل الا انه في اسم الاشارة اكثر واشهر **فائدة** دموي منسوب الى دم ويصح ان يقال دمي لان كل اسم ثلاثي اذا حذف منه حرف وبقي على حرفان فاذا نسب اليه فهو على ثلاثة انواع احدها ما يرد ساقطه نحو ابوي واخوي والثاني ما لا يرد نحو عدي وزني والثالث ما يجوز فيه الامران نحو دمي ودموي ويدي ويدوي والله اعلم **قوله** اى ما لا دم له سائلا **اقول** هذا تفسير غير دموي اى ما لا دم له سائلا وهذا التفسير صادق على ما لا دم له اصلا وعلى ما له دم لكنه غير سائل والمفسر لا يصدق الا على الاول **قوله** سائلا نعت لاسم لا يجوز فيه النصب حملا على لفظه لان الحركة البنائية لعروضها تشبه الحركة الاعرابية فيجوز الحمل عليها او على محله القريب ويجوز فيه الرفع حملا على محله البعيد لان لا تعمل مع ان فمحل اسمها المبني رفع ونصب موضع تفصيله كتب النحو **قوله** كالزنبور والعقرب والبق والذباب ونحوها **اقول** الزنبور بالضم وهو انواع منها النحل ولهذا جمعه صاحب صاحب الوقاية وصاحب الهداية وقال الحدادي في شرح القدوري ذكر الزنابير بلفظ الجمع لانها اجناس شتى انتهى والبق بثر بعض القاف كبار البعوض واحده بقة ويسمى العسعس وقيل حيوان كالقراد شديد النتن والذباب بضم المعجمة وتخفيف الباء والجمع ذبان بكسر الذال كغربان ويجوز ان يكون جمع ذبابة نقله صاحب المحكم عن ابي عبيدة قيل سمي بذلك لانه كلما ذب اى طرد آب اى رجع **قوله** او مائي المولد كالسمك والسرطان والضفدع ونحوها البحري والبري سواء وقيل البري يفسد **اقول** او مائي المولد بالرفع معطوف على قوله غير دموي فيلزم ان يكون مائي المولد دمويا مع انهم قالوا ان مائي المولد لا دم له اذ الدموي لا يسكن الماء لان طبيعة الماء منافية لان الحرارة لازمة الدم والبرودة لازمة الماء وهما نقيضان فلو كان لهذه الاشياء دم لما امكنها دوام السكون في الماء كذا في غاية البيان فلو قال وان مات فيه ما دام له او خارجه فالقي فيه سواء كان مولده ومعاشه في البر او البحر كالزنبور والعقرب والذباب والسمك والسرطان والضفدع ونحوها لا ما لا لما كان مائي المعاش كالبط الخ لكان اعلى لكن قال صاحب الهداية موت ما يعيش في الماء فيه لا يفسده كالسمك والضفدع والسرطان وقال في السراج الوهاج ما يعيش في الماء هو ما يكون توالده ومثواه فيه سواء كانت له نفس سائلة او لا في ظاهر الرواية والمصنف بنى كلامه على هذا القول وعلله في الهداية والكافي بانه مات في معدنه والشيء في معدنه لا يعطى له حكم النجاسة والصحيح ان مائي المولد لا دم فيه لان الدموي لا يسكن في الماء ولهذا جعل شمس الائمة الحلواني التعليل بعدم الدم فيها اصح قال لهذه الحيوانات ليس لها دم سائل فان ما فيها يبيض بالشمس والدم اذا شمس يسود كذا في معراج الدراية وقال صاحب الهداية والضفدع البحري والبري سواء وقيل البري يفسد لوجود الدم وعدم المعدن انتهى قال الشارح في الضفدع البحري هو ما يكون بين اصابعه سترة بخلاف البري وصحح في السراج عدم الفرق بينهما **وقال** بعض الفضلاء هذا اذا لم يكن للبري دم فان كان له دم سائل فانه يفسده على الصحيح انتهى **فائدة** الضفدع بكسر الضاد المعجمة والدال وقد يفتح الدال والكسر افصح **قوله** كالبط والاوز **اقول** البط جمع بطة والهاء ليست للتانيث وانما هي لواحد من جنس يقال هذه بطة للذكر والانثى جميعا مثل حمامة ودجاجة وكذا الحال في الاوز والاوزة بكسر الهمزة وفتح الواو وتشديد الزاي المعجمة فيهما ومعنى البط معروف والاوز طير مائي قال الزمخشري في المفصل ونحو تمر ونخل والتمر مما بينه وبين واحده التاء يذكر ويؤنث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية وقال منقعر ومونث هذا الباب لا يكون له مذكر من لفظه لالتباس الواحد بالجمع وقال يونس فاذا ارادوا ذلك قالوا هذه شاة ذكر وحمامة ذكر انتهى **قوله** فان موته في الماء يفسده **اقول** الضمير يرجع الى مائي المعاش وبري المولد قال قاضيخان في شرح الجامع الصغير

وطير الماء

وطير الماء اذا مات في الماء القليل يفسده هو الصحيح من الرواية عن ابي حنيفة وان مات في غير الماء يفسده باتفاق الروايات لان له دما سائلا انتهى وطير الماء كالبط والاوز وفي المجتبى الصحيح عن ابي حنيفة في موت طير الماء فيه انه لا ينجسه قال بعض الفضلاء والاوجه ما في شرح الجامع الصغير كما لا يخفى وقال بعضهم فما في المجتبى من تصحيح عدم الافساد به غير ظاهر انتهى وقال في عيون المذاهب وموت ما لا دم له كالذباب ونحوه لا ينجس بالاجماع الا عند الشافعي في قول وكذا ما يعيش في الماء وعند الثلاثة ما لا يحل ينجسه انتهى **اقول** ما ذكر في المسألة الاولى من خلاف الشافعي ضعيف والصحيح من مذهبه انه كقولنا كما صرح به الرافعي والنووي وكذا قال مالك واحمد وقال ابن المنذر لا اعلم في ذلك خلافا الا ما كان من احد قولي الشافعي وما ذكر من خلاف الثلاثة في المسألة الثانية فصحيح واستدل صاحب الهداية للمذهب بقوله ولنا انه مات في معدنه فلا يعطى له حكم النجاسة كبيضة حال مخها دما ولانه لا دم فيه اذ الدموي لا يسكن الماء والدم هو المنجس وفي غير الماء قيل غير السمك يفسده لانعدام المعدن وقيل لا يفسده لعدم الدم وهو الاصح انتهى وهذا التعليل بالعدم ووجه تصحيحه ان العلة متحدة وهي الدم وهو في مثله يجوز كقول محمد في ولد المغصوب لم يضمن لانه لم يغصب كذا في الكافي وتوضيحه في البحر فراجعه **قوله** كذا اى كالماء حكم المائعات **اقول** حكم المائعات باسرها كحكم الماء في الاصح **قوله** وهي اللون والطعم والرائحة **اقول** قال بعض الفضلاء التغيير على الاولين دون الاخير فلا بد من المصير الى عموم المجاز انتهى عموم المجاز ان يستعمل اللفظ في معنى عام شامل لكل واحد من معناه الحقيقي والمجازي معا لا فيهما بعينهما معا حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وموضعه اصول الفقه وطعم الشيء حلاوته ومرارته وما بينهما يكون في الطعام والشراب والجمع طعوم كذا في القاموس **قوله** مكث او طاهر جامد **اقول** مكث بالرفع فاعل غير وهو بتثليث الميم مصدر مكث كنصر وحسن اى اقام وفي المصدر لغة رابعة وهي فتح الميم والكاف وقوله او طاهر جامد معطوف على مكث والطاهر احتراز عن النجس والجامد عن المائع وسيجيء بيانه **قوله** وبه وقعت عبارة كثير من المشايخ هكذا او غير احد اوصافه طاهر فتوهم بعض شراح الهداية ان لفظ الاحد احتراز عما فوقه **اقول** قال في الهداية ويجوز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه قال صاحب النهاية ان لفظ الاحد احتراز عما فوقه حتى اذا غير الوصفين لم تجز به الطهارة لكن نقل بعده عن بعض اساتذته انه يجوز به الطهارة كما سيجيء وقال في العناية قوله فغير احد اوصافه التي هي الطعم واللون والريح اشارة الى انه اذا غير الوصفين لا يجوز التوضي به قال في النهاية لكن المنقول عن الاساتذة انه يجوز حتى ان اوراق الاشجار وقت الخريف تقع في الحياض فتتغير ماؤها من حيث اللون والطعم والرائحة ثم انهم يتوضؤون منها من غير نكير وكذا اشار في شرح الطحاوي اليه ولكن شرطه ان يكون باقيا على رقته اما اذا غلب عليه غيره وصار به ثخينا فلا يجوز انتهى **اقول** هذا يخالف لما ذكر من تتمة الفتاوى والذخيرة انه سئل الفقيه احمد بن ابراهيم الميداني عن الماء الذي يتغير لونه بكثرة الاوراق الواقعة فيه حتى يظهر لون الاوراق في الكف اذا رفع الماء منه هل يجوز الوضوء به قال لا لانه لما غلب عليه لون الاوراق فكأنه صار مقيدا كماء الباقلاء وغيره ولكن يجوز شربه وغسل الاشياء به لانه طاهر انتهى ونقلت هذه الرواية في التاتارخانية عن المحيط وارتضاها صاحب منية المصلي وقال بعض الفضلاء المفهوم من هذه الرواية ان يكون المغلوبية من جهة الاوصاف مانعة من التوضي مع بقاء طبيعة الماء التي هي الرقة فان غسل الاشياء به لا يتيسر الا بالرقة انتهى **اقول** الصحيح من المذهب خلاف هذا المفهوم كما سيجيء وارادة المصنف ببعض شراح الهداية مولانا حسام الدين صاحب النهاية **قوله** لو نقع الحمص والباقلاء الخ **اقول** يقال نقع الدواء في الماء اذا اقره فيه كذا في القاموس والحمص بضم الحاء المهملة وفتح الميم ويجوز كسرها حب معروف يوضع في اكثر المطبوخات والباقلاء هو الفول اذا شددت اللام وقصرت واذا خففت مددت والواحدة باقلاة على ذلك كذا في الصحاح وقال صاحب القاموس الباقلي ويخفف والباقلاء مخففة ممدودة الواحدة بهاء والواحد والجمع سواء انتهى ذكر الامام الصحاح صاحب ان القصر مقصور على التشديد والمد على التخفيف وكلام القاموس على ان المد مقصور على التخفيف واما القصر فانه غير مقصور على التشديد بل يوجد فيه وفي مقابله فبين الكلامين مخالفة فتامل وذكر في الملتقط اذا القى الزاج في الماء

الشيخ زين

الشيخ حسن

ابن الكمال باشا

او رقيق الحجاز نخل

حتى اسود ولكن لم تذهب رقته جاز الوضوء به تغير لونه وطعمه وريحه وكذا العفص اذا طرح في الماء كان كذلك يجوز الوضوء به وكذا الحمص والباقلاء اذا نقع في الماء ولم تزل رقته يجوز الوضوء به وان تغير لونه وطعمه وريحه وذكر في الجامع الصغير لقاضيخان والطبيخ الحمص والباقلاء ان كان بحال لو برد لا يثخن ولا تزول عنه رقة الماء جاز الوضوء به والا فلا قوله واشار في شرح الطحاوي اليه اقول يعني ان الامام الاسبيجابي اشار في شرح مختصر الامام الطحاوي الى ان الماء اذا تغير لونه وطعمه وريحه بوقوع الاوراق يجوز الوضوء به فدلت هذا النقول كما ترى على ان المغلوبية من حيث الاوصاف لا تمنع الطهارة به اذا كان باقيا على طبيعته وهذا ما وعدتك بالتنبيه عليه قوله بل مراد المشايخ بتلك العبارة الى اخره اقول هذا اضراب عن قوله وليس كذلك ومعناه الانتقال الحاصل من مراد المشايخ بتلك العبارة كما توهم ذلك البعض بل مرادهم بها الاحتراز بالطاهر عن النجس حتى اذا غير احد اوصافه كان نجسا كما ستعلم ان شاء الله تعالى وقال بعض الفضلاء يمكن ان يقال يجوز ان يكون مراد الفقهاء باتيان لفظ الاحد هنا الرعاية لقاعدة المشاكلة بلفظ الاحد الذي وقع في المتغير بالنجس يعني لا يزول طهوريته ههنا بتغير احد الاوصاف كما يزول هناك انتهى اقول كلام هذا الفاضل قريب من كلام المص كما هو ظاهر للمتأمل المنصف الا ان المص جزم بانه المراد وقطع وهذا الفاضل لم يجزم بانه المراد ولم يقطع بل ذكره على وجه الجواز والامكان والله المستعان وعليه التكلان وقال بعضهم وانما قال احد اوصافه احترازا عن محل الخلاف فانه يعني في مذهب الائمة الثلاثة الى ان الماء اذا اختلط به شيء طاهر فغير احد اوصافه لا يجوز الوضوء به سواء كان المختلط من جنس الارض كالتراب اولم يكن من جنسها كالزعفران فالتغير بالطاهر عندهم يقدح في طهورية الماء وقال ائمتنا اذا اختلط بالماء شيء طاهر جامد فغير احد اوصافه لا يقدح ذلك التغير في طهورية الماء سواء كان المختلط من جنس الارض او شيئا آخر فيجوز الطهارة به ما دام باقيا على طبيعته الاصلية التي هي الرقة والسيلان واما التغير بالنجس فانه يقدح في طهارة الماء اتفاقا سواء كان قليلا او كثيرا او رقيقا قال في عيون المذاهب ويتوضأ بماء غيره طاهر احد اوصافه وعند الثلاثة لا الا في اجزاء الارض انتهى فعلى هذا ذكر لفظ الاحد يكون للاحتراز عن قول الائمة الثلاثة لكن قالوا الصحيح من مذهب الشافعي انه كمذهبنا نص عليه الغزالي في الوجيز والرافعي في الشرح فانه قال الظاهر من مذهبنا انه لا يقدح في الطهورية لانه لا يبطل اسم الماء المطلق وفيه وجه انه يقدح كالتغير بالنجاسة انتهى قوله كالاشنان والزعفران والفاكهة اقول الاشنان بضم الهمزة وكسرها وسكون الشين المعجمة شيء يغسل به غير الصوف والجوخ ونحوهما معرب الحرض بضم الحاء والراء المهملتين وبالضاد المعجمة والزعفران بفتح الزاي المعجمة وسكون العين المهملة وفتح الفاء على وزن ترجمان على ما هو الاصل فيه قال في الصحاح الزعفران يجمع على زعافر مثل ترجمان وتراجم وصحصحان وصحاصح انتهى قال في القاموس الفاكهة التمر كله وقول مخرج التمر والعنب والرمان منها مستدلا بقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان باطل مردود وقد بينت ذلك مبسوطا في اللامع المعلم العجاب انتهى اقول اراد بهذا الرد على الامام ابي ح لان الرطب والعنب والرمان ليست بفاكهة عنده حتى لو حلف لا ياكل فاكهة فاكل واحدا من هذه الاشياء لم يحنث كما سيجيء في بابه ان شاء الله تعالى فنقول هذا الرجل ان هذا القول باطل مردود وكلام متعصب عنود ومثله يوجب التفسيق والتعزير في الدنيا والمؤاخذة والخزي في العقبى نسأل الله السلامة في الاولى والاخرى قال البيضاوي في قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان عطفهما على الفاكهة بيانا لفضلهما فان ثمرة النخل فاكهة وغذاء وثمرة الرمان فاكهة ودواء ولي احتج به ابو حنيفة رض على ان من حلف لا ياكل فاكهة فاكل رطبا او رمانا لم يحنث انتهى انظر ما احسن ادب هذا الامام المتين رض وعمم بمسلكه من ائمة الدين قوله في الاصح اقول هذا احتراز عما قال فيه بعض المشايخ ذهب حافظ الدين في الكافي والكنز وقوام الدين الكاكي في عيون المذاهب الى انه لا يجوز الوضوء بماء تغير بكثرة الاوراق وحمله بعضهم على ما اذا زال عنه اسم الماء بان صار ثخينا كما سيأتي بيانه اقول وفي ذكر الكثرة ايماء الى ذلك قوله بخلاف ما اذا غير احد اوصافه اي احد اوصافه بنجس اقول منطوق هذا الكلام انه لا يجوز الوضوء والغسل بالماء الذي غير احد اوصافه نجس سواء كان قليلا او كثيرا او جاريا وهذا المنطوق صحيح بالاتفاق ومفهومه انه ان لم يغيره يجوز به الوضوء والغسل قليلا كان او كثيرا او جاريا وهذا المفهوم صحيح على قول مالك وغير صحيح على قول ابي حنيفة والشافعي لان القليل من الماء يتنجس بوقوع

اخرجه

ابن كمال باشا

النجاسة

النجاسة فيه عندهما وان لم يظهر لها اثر والمفهوم معتبر في الروايات اتفاقا كما مر ومما يدل على ان الماء القليل يتنجس بوقوع النجاسة فيه وان لم يظهر لها اثر ما اخرجه الدارقطني والطحاوي عن ابي هريرة انه كان اذا ولغ الكلب في الاناء اهراقه وغسله ثلاث مرات صحح الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في الامام اسناد الدارقطني وسياتي الكلام على هذا الحديث مفصلا ان شاء الله تعالى فهذا الحديث يقتضي نجاسة الماء مع العلم بانه لا يتغير احد اوصافه بالولوغ قوله فان المراد بالطهور في قوله صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه وطعمه وريحه هو النجس لان الطاهر لا ينجس طاهرا اقول اراد بالموصول كلمة ما في قوله الا ما غير والتقدير الماء طهور لا ينجسه شيء من الاشياء الا الشيء النجس الذي غير لونه وطعمه او ريحه ويجوز ان يكون موصوفة والتقدير الا شيء نجس او شيئا نجسا غير لونه او طعمه او ريحه فعلى هذا يكون الشيء المستثنى منه باقيا على عمومه وخصصه بعضهم بالنجس والقرينة اليه قوله لا ينجسه شيء لان الطاهر لا ينجس الطاهر قال الشيخ اكمل الدين في العناية يعني قوله عم الماء طهور لا ينجسه شيء نجس انتهى فتقدير كلام الماء طهور لا ينجسه شيء نجس الا الشيء النجس الذي غير لونه او طعمه او ريحه وهذا كما ترى ظاهر لا يحتاج الى التنبيه لكن ههنا شيء لا بد من التنبيه عليه وذلك ان قوله الماء طهور لا ينجسه شيء الخ مشكل لان الماء اذا كان قليلا ينجس بالمختلط النجس وان لم يغير شيئا من اوصافه كما تقدم فالحديث الشريف ليس على اطلاقه بل هو محمول عندنا على الماء الكثير او الجاري فيكون الاستدلال به على جزء الدعوى لا على كلها قال العلامة الزيلعي هو محمول على الماء الجاري لانه ورد في بئر بضاعة وماؤها كان جاريا في البساتين انتهى وسبقه الى ذلك صاحب الهداية حيث قال وما رواه مالك ورد في بئر بضاعة وماؤها كان جاريا في البساتين انتهى واراد بما رواه مالك الحديث المذكور اما وروده في بئر بضاعة فاخرجه اصحاب السنن الثلاثة عن ابي سعيد الخدري قال قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي تلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال ان الماء طهور لا ينجسه شيء وحسنه الترمذي وقال الامام احمد هو حديث صحيح هذا الحديث غير مراد اجماعا لانه اذا تغير بالنجاسة تنجس بالاجماع فعلم ان المراد به مورد النص وهو بئر بضاعة خاصة بناء على ان ماءها لم يتغير بما يطرح فيه لغزارته وكونه جاريا كما رواه الطحاوي عن ابي جعفر محمد بن احمد بن ابي عمران عن ابي عبد الله محمد بن شجاع الثلجي بالثاء المثلثة عن الواقدي قال كانت بئر بضاعة طريقا للماء الى البساتين والصحيح في الواقدي التوثيق قاله الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد وغيره فان قيل العبرة لعموم اللفظ وهو لا ينجسه شيء لا لخصوص السبب وهو بئر بضاعة فكيف خص هذا العموم بوروده في بئر بضاعة قلنا انما لا يخص عموم اللفظ بسببه اذا لم يكن المخصص مثله في القوة وههنا قد ورد ما هو مثله فيها وهو قوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده اخرجه مسلم عن ابي هريرة وقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة اخرجه ابو داود وابن ماجة عن ابي هريرة واخرجه مسلم عن جابر مرفوعا بلفظ لا يبولن احدكم في الماء الراكد وانما خصصناه بهذين الحديثين دفعا للتناقض وكان من باب حمل الخاص على التناقض لا من باب التخصيص بالسبب كذا في العناية ولانا ما خصصناه ببئر بضاعة بل عديناه حكمه منها الى ما هو في معناها من الماء الجاري وترك العموم ظاهر الحديث لدفع التناقض واجب كذا في التوضيح ومعراج الدراية لكن التحقيق ان عموم اللفظ غير مسلم وانما يكون ذلك لو كانت اللام في الماء للجنس والاستغراق وهو ممنوع بل هي للعهد اذ المراد به ماء بئر بضاعة كانه قيل ماء بئر بضاعة لكثرته وغزارته طهور لا ينجسه شيء اي لا يؤثر فيه نجس لان السؤال انما وقع عن ذلك فالجواب انما يقع عنه فعلى هذا لا يرد الاشكال السابق اصلا ولا يحتاج الى الجواب عنه قطعا والله الموفق للصواب اعلم ان الحديث الذي ذكره المص بالاستثناء ضعيف لا يصح الاحتجاج به وقد صرح به جماعة منهم النووي في شرح المهذب واما بدون الاستثناء فقد حسنه الترمذي وصححه الامام احمد كما مر والله اعلم قوله او بماء عطف على بما ينعقد اقول يعني ويجوز ان عاء ينعقد به الملح او بماء جار وقع فيه نجس لم ير اثره اي لم يدرك ولم يعلم اثر النجس فيه فقوله لم ير بمعنى لم يعلم لان الطعم والرائحة لا تتعلق البصر بهما وانما الطعم للذوق والرائحة للشم وهو بين فتفسير الشيخ اكمل الدين الرؤية بالابصار بمجرد رؤيته تفصاحب الهداية الاثر بالامور الثلثة لا تخلو

ضبطها صاحب الصحاح بضاعة بكسر الموحدة وضمها وضبطها صاحب المغرب بالضم لا غير م

عن نوع اشكال **قال** بعض الفضلاء في حواشيه فيه بحث فان قوله الاثر هو الطعم او الريح او اللون يمنع حمل قوله اذا
لم ير لها اثر على ما ذكره الشارح بل معناه اذا لم يعلم لها اثر بالطريق الموضوع لعلمه كالذوق والشم والابصار
انتهى وقال بعضهم اللهم الا ان يدعى ان الابصار ماخوذ من البصيرة لا من البصر لكنه بعيد جدا او اراد الاشارة الى ان المراد
من اثر النجاسة نفسها كما يوهم عند قوله متصلا بتفسيره اشارة الى ان النجاسة لو كانت مرئية لا يتوضأ منه وهو بعيد
من القول انتهى **وقال** بعض الفضلاء فان قلت هذا اي قوله وبجار فيه نجس لم ير اثره باطلاقه يتناول المرئي
وغير المرئي والحكم المذكور مخصوص بالثاني قلت اكتفى بدلالة قوله لم ير اثره على ان المراد ما لم ير نفسه فان النجس
اذا كان مرئيا يترتب الحكم على نفسه لا على اثره قال صاحب التحفة اذا وقع نجس في الماء اما ان يكون جاريا
او راكدا فان كان جاريا ان كانت النجاسة غير مرئية فانه لا ينجس ما لم يتغير لونه او طعمه او ريحه وان كانت
مرئية مثل الجيفة ونحوها فان كان النهر كبيرا فانه لا يتوضأ من اسفل الجانب الذي وقعت فيه النجاسة ويتوضأ
من الجانب الآخر لانه متيقن بوصول النجاسة الى الموضع الذي يتوضأ منه وان كان النهر صغيرا بحيث لا يجري بالجيفة
بل يجري الماء عليها ان كان يجري عليها جميع الماء فانه لا يجوز التوضي به من اسفل الجيفة لانه تنجس جميع الماء
والنجاسة لا تطهر بالجريان وان كان يجري عليها بعض الماء فان كان يجري عليها اكثر الماء فهو نجس وان يجري
عليها اقل الماء فهو طاهر لان العبرة بالغالب وان كان يجري عليها النصف يجوز التوضي به في الحكم ولكن الاحوط ان لا يتوضأ
الى هنا كلامه وفي البدائع ايضا على هذا التفصيل وبهذا اتضح ما في قول من قال اذا سد الكلب عرض النهر ويجري الماء
فوقه ان كان ما يلاقي الكلب اقل مما لا يلاقي يجوز الوضوء في الاسفل والا لا انتهى كلامه **اقول** قوله والحكم المذكور
مخصوص بالثاني يعني ان اشتراط ظهور الاثر مخصوص بغير المرئي واما المرئي فالحكم يترتب على نفسه بالتفصيل
الذي ذكره صاحب التحفة والبدائع لا على اثره هذا هو المذكور في اكثر الكتب وذكر في بعضها ان ظهور
الاثر شرط فيهما ويعزى ذلك الى ابي يوسف وقال بعضهم ان عليه الفتوى كما سيأتي تفصيله ان شاء الله
واراد هذا الفاضل بمن سد الشريعة وما ذكره مذكور في المعتبرات منها فتاوى الامام ابي الليث قال
في النخيرة وفي فتاوى ابي الليث ان الماء الذي يلاقي الجيفة ان كان اكثر من الماء الذي لا يلاقيها
او كانا على السواء لا يجوز التوضي به وان كان الذي يلاقي الجيفة دون الذي لا يلاقيها يجوز التوضي به
قال الفقيه ابو جعفر وعلى هذا ادركت مشايخي انتهى وجاب الفاضل المذكور في تاليفاته انه اذا كان
في المسئلة قولان او اقوال يميل الى قول ويرد على من اختار غيره وان كان صحيحا كما هو ظاهر لمن راجع
تاليفاته بالانصاف وسد على نفسه باب التعصب والاعتساف **قوله** فاختير ههنا مختار الهداية والكافي وهو
ما يذهب بتبنة **اقول** قوله مختار الهداية سبق قلم لان صاحب الهداية لم يختر هذا بل نقله بصيغة التمريض
لانه قال والماء الجاري ما لا يتكرر استعماله وقيل ما يذهب بتبنة انتهى وظاهر هذه العبارة ان المختار عنده
الاول نعم اختيار حافظ الدين اياه في الكافي والكنز صحيح واختاره قوام الدين الكاكي في العيون وقال الشيخ
اكمل الدين في العناية واختلف الناس في تعريف الماء الجاري فمنهم من قال هو ما لا يتكرر استعماله وذلك بانه
اذا غسل يده وسال الماء منها الى النهر فاذا اخذه ثانيا لا يكون فيه شيء من الماء الاول وقيل ما يذهب بتبنة
وقيل هو ما اذا كان بحيث لو وضع رجل يده في الماء عرضا لم ينقطع جريانه قيل والاصح ما يعده الناس
جاريا انتهى وقال الزيلعي في التبيين وقيل ما يعده الناس جاريا وهو الاصح ذكره في البدائع والتحفة انتهى
اقول لا شك في صعوبة الحدود التي ذكروها بالنسبة الى الحد الذي ذكره المصنف قال صدر الشريعة وتبعه
ابن كمال باشا في ايضاح الاصلاح فالحد الذي ليس ذكره حرج ما يذهب بتبنة او ورق وقال الفاضل المحشي
اشار به الى ان تعقل سائر الحدود لا يخلو عن نوع حرج تتجه ذلك لان اقواها الذي عده صاحب البيان
اصح هو ما يعده الناس جاريا وهو اكثرها اشكالا حيث لا يتعين اصلا فانه يتعدد ويختلف باختلاف العادين

واختلافهم

احمد حلبي

ابن كمال باشا

واختلافهم فهو سائرها اولى انتهى **فائدة** اورد بعض المشتغلين على حد الماء الجاري وهو ما يذهب بتبنة الجمل
والسفينة فانهما يذهبان بتبن كثير فاجاب الشيخ قاسم بان لفظة ما ههنا ليست موصولة وانما هي نكرة موصوفة
فالمعنى الجاري ماء بالمد يذهب بتبنة اقول الايراد المذكور فاسد لان لفظة ما واقعة على الماء الجاري لتقدم
ذكره فلا يشمل الجمل ولا السفينة ولا غيرهما وقول المجيب بانها ههنا ليست موصولة قاصر لانها يصح ان تكون موصولة
كما صح ان تكون موصوفة لان الموصول يجري على موصوف مقدر في المعنى الماء الجاري الماء الذي يذهب بتبنة بقرينة تقدم
ذكره ومثله قول ابن الحاجب في تحديد الكلام بانه ما تضمن كلمتين بالاسناد وتقدير الكلام لفظ تضمن او اللفظ
الذي تضمن الا ان الاول بالاختيار اولى لانه اخصر في اللفظ واحسن في المزج كما لا يخفى **قوله** وهو اللون والطعم والريح
اقول الواو الواصلة ههنا بمعنى او الفاصلة والمراد ان كل واحد منها اثر ويرد على عبارة الهداية والكنز والوقاية
وغيرها من المعتبرات ووقع في عبارة الكافي بالواو الواصلة المراد بها او الفاصلة فتبعه المصنف وعبر عنها بها اي
الاثر اما اللون من حيث الابصار واما الطعم من حيث الذوق واما الرائحة من حيث الشم وفسر الاثر بذلك
كيلا يتوهم منه الاثر المتداول بين اهل الحديث **قوله** في عشرة اذرع في عشرة **اقول** فيه اشارة الى ان تمييز
العشرة محذوف ولهذا تركت التاء منها لان قاعدة اثبات التاء واسقاطها انما هي فيما اذا كان المميز مذكورا
اما اذا لم يكن مذكورا فيستوي فيه وجود التاء وعدمها وههنا مميز العشرة مذكور فجاز الامران وترجح
الحذف على الذكر للتخفيف وفيه رد على من قال الترك التاء من عشرة لان الذراع مؤنثة اذ لو كان الحذف لما جاز
اثباتها عند ذكر المميز وهذا اي القول بان التاء تسقط عند حذف المميز وتثبت عند ذكره انما يأتي ان لو كان
لفظ الذراع مذكرا لكن الظاهر ان الذراع التي بمعنى الخشبة المرادة ههنا مؤنثة فكان الاولى حذف التاء في الوجهين
قال في المغرب الذراع من المرفق الى اطراف الاصابع ثم سمي بها الخشبة التي يذرع بها انتهى **وقال** بعض الفضلاء لما كان
الذراع في الاصل اسما للساعد وهو يذكر ويؤنث انثوه في قولهم عشر في عشر بحذف التاء ايثارا للتخفيف انتهى
اقول تمامه وذكروه في قولهم عشرة اذرع في عشرة اذرع بذكر التاء رعاية لجانب التذكير وان التخيير بان الامر لو
كان بالعكس لكان انسب لان التركيب لما فيه من الثقل اولى بالتخفيف من الافراد وفي كلام هذا الفاضل بحث
وذلك لانه ان اراد بقوله في الاصل انها بعد النقل لا تذكر بل تؤنث فقط فان ادعته هذه مسلمة لكنها تخالف سياق
كلامه وان اراد انها لا تؤنث بل تذكر فقط فان ادعته هذه غير مسلمة لانها مؤنثة لا غير ويدل عليه كلام صاحب
الصحاح حيث قال الذراع ما يذرع به وقولهم الثوب سبع في ثمانية انما قالوا سبع لان الاذرع مؤنثة قال
سيبويه الذراع مؤنثة وجمعها اذرع لا غير وانما قالوا ثمانية لان الاشبار مذكرة انتهى على ان الراجح بل
الصحيح في الذراع التي بمعنى الساعد ايضا التانيث ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف في المفصل من انه لا يجمع
على افعل الا المؤنث خاصة نحو عناق واعنق وعقاب واعقب وذراع واذرع وامكن من الشواذ انتهى فعلم
من هذا ان ما قاله صاحب القاموس من ان الذراع يجمع على اذرع وذرعان بالضم مخالف لكلام سيبويه فتلخص من
هذا ان الاولى ان يقال عشر اذرع في عشر اذرع بحذف التاء والله اعلم قوله في عشرة ظرف مستقر مرفوع المحل
على انه صفة لما قبله اي الماء الذي يكون في حكم الجاري عشر اذرع مضروبة في عشر اذرع اي مقدر بهذا المقدار
اي ما يكون طوله عشرا وعرضه كذلك فيكون وجه الماء مائة ذراع وجوانبه اربعين ذراعا هذا في المربع واما
المثلث والمدور فسيأتي بيانهما ان شاء الله تعالى **اعلم** ان العلماء اجمعوا على ان الماء اذا تغير احد اوصافه
بالنجاسة لا تجوز الطهارة به قليلا كان الماء او كثيرا جاريا او غير جار واما اذا لم يتغير احد اوصافه فقد اتفق
عامة العلماء على ان القليل منه ينجس دون الكثير لكن اختلفوا في حد الفاصل بين القليل والكثير فقال مالك ان
تغير احد اوصافها فهو قليل لا تجوز الطهارة به والا فهو كثير وقال الشافعي اذا بلغ الماء قلتين فهو كثير تجوز
الطهارة به وقال ابو حنيفة في ظاهر الرواية عنه يعتبر فيه اكبر رأي المبتلى به ان غلب على ظنه انه بحيث تصل النجاسة

القهستاني البرجندي

ابراهيم الحلبي

الجانب الاخر لا يجوز الطهارة به والا جازت ولما كان الراي يختلف باختلاف الناس من اهل الراي اعتبر اكثر مشايخنا
المتقدمين وبعض مشايخنا المتاخرين التحريك فقالوا ان كان الغدير بحيث لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر
فهو عظيم لا ينجس بوقوع النجاسة ما لم يظهر اثرها فيه ثم اختلفوا في جهة التحريك فروي عن ابي حنيفة في غير
رواية الاصول انه يعتبر بالاغتسال من غير عنف وروي عن ابي يوسف انه يعتبر باليد من غير اغتسال ولا وضوء
وروي عن محمد انه يعتبر بالوضوء وصحح في الوجيز قول محمد ولما وقع الاختلاف في التحريك اعتبر عدا عنه
بعض مشايخنا المتقدمين واكثر مشايخنا المتاخرين واعتبروا العشر في العشر توسعة وتيسيرا على الناس
حتى قال في الهداية وعيون المذاهب وغيرهما من الكتب ان الفتوى على اعتباره واختاره اصحاب المتون منهم المص
واختلفوا في الذراع المعتبرة ههنا على ثلثة اقوال الاول انها ذراع الكرباس واختاره المص تبعا لصاحب الهداية
والظهيرية والخلاصة والخزانة وصرح في التجنيس بانه المختار وفي الهداية بان عليه الفتوى والمشهور في
ذراع الكرباس انها ست قبضات ليس فوق كل قبضة اصبع قائمة والمراد بالقبضة اربع اصابع مضمومة فيكون
المجموع اربع وعشرين اصبعا بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله والمراد بالاصبع القائمة الابهام كما
في غاية البيان وذكر في فتاوى الولوالجي انه سبع قبضات ليس فوق كل قبضة اصبع قائمة والثاني انها ذراع المساحة
صححه قاضيخان في فتاواه واختاره في خير مطلوب ورجحه في الكافي وهو سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة كذا في
النهاية وقيل هو سبع قبضات باصبع قائمة في السابعة وذراع الكرباس يقال لها ذراع العامة وذراع المساحة
يقال لها ذراع الملك كسرى فمن اختار الاول اراد توسعة الامر على الناس لانها اقصر من ذراع المساحة ومن اختار الثاني
نظر الى انه من الممسوحات وذراع المساحة فيها اليق والثالث انه تعتبر في كل زمان ومكان ذراعهم من غير تعرض للكرباس
والمساحة وصححه في المحيط والكافي وذلك لان الذراع تختلف باختلاف الامكنة والازمنة قال بعض الفضلاء لا يخفى ما فيه ابراهيم الحلبي
من البعد وقال بعضهم وهذا عجيب وغريب جدا فان المقصود من هذا التقدير حصول غلبة الظن بعدم خلوص النجاسة و
لحاق ما هو هذا القدر بالماء الجاري ونحوه وهذا امر لا يختلف باختلاف الاذرعة ولا الامكنة بان يقال ان النجس
لا يتخلص من جانب الى جانب في ما قدره عشرة اذرع كل ذراع سبع قبضات في زمان او المكان الفلاني لكون ذراعهم كذلك
ويتخلص في الزمان او المكان الفلاني لكون ذراعهم ثماني قبضات او اكثر فليتامل انتهى هذا لمقدار الطول والعرض واما العمق
فقد اختلف فيه قال صاحب الهداية وتبعه المص ان المعتبر في العمق ان يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف وهو الصحيح انتهى وقال
في الخلاصة وعليه الفتوى قوله لا ينحسر اي لا ينكشف بالاغتراف حتى لو انكشف ثم اتصل بعد ذلك لا يتوضأ منه وعليه
الفتوى وكذا في معراج الدراية وفي البدائع اذا اخذ الماء وجه الارض يكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية وهو الصحيح
قوله للتوضي وقيل للاغتسال اقول اخذ المص هذا الكلام من شرح المجمع لابن ملك فانه قال الغرف بفتح الغين مصدر
وهو اخذ الماء باليد اراد به الغرف للاغتسال وهو مروي عن ابي يوسف وقيل للتوضي وهو مروي عن محمد وهو الاصح
لانه هو الاحوط انتهى وقال الفاضل المحشي هو الاغتراف ولا يتصور فيه خلاف المعروف ان هذا الاختلاف في تحريك الطرف
الاخر من الغدير بما ذا يكون انتهى قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وفي الفتاوى غدير كبير لا يكون فيه الماء في الصيف
وتروث فيه الدواب والناس ثم يمتلي في الشتاء ويرفع منه الجمد ان كان الماء الذي يدخل في مكان نجس فالماء والجمد نجس
وان كثر بعد ذلك وان كان دخل في مكان طاهر واستقر فيه حتى صار عشرا في عشر ثم انتهى الى النجاسة فالماء والجمد طاهر انتهى
وهنا بناء على ما ذكروه من ان الماء النجس اذا دخل على ماء الحوض الكبير لا ينجسه وان كان النجس غالبا على الحوض لان كل ما اتصل
بالحوض الكبير يصير منه فيحكم بطهارته وعلى هذا فما بركة الفيل بالقاهرة طاهر ان كان مرة طاهرا واكثر مرة على ما
عرف فيما اسلفنا وقد ذكرناه انفا لانها لا يجف كلها بل لا يزال بها غدير عظيم فلو ان الداخل اجتمع قبل ان يصل الى ذلك
الماء الكثير كان الكل طاهرا بها في مكان نجس حتى صار عشرا في عشر ثم اتصل بذلك الماء الكثير كان الكل طاهرا هذا اذا كان الغدير
قبل ما يحكم بطهارته ولو سقطت نجاسة فيما دون عشر في عشر ثم انبسط فصار عشرا في عشر فهو نجس وكذا اذا دخله ماء

شيئا فشيئا

شيئا فشيئا حتى صار عشرا او لو سقطت في عشر ثم صار اقل فهو طاهر انتهى كلامه اعلم ان كثيرا من الناس يزعمون
ان ماء بركة الفيل نجس لان الماء الداخل فيها يصل الى المستراحات فيتنجس بملاقاة ما فيها من النجاسات فسئلني عنه بعض
من يكن عليها واخبرني بان بعض من يدعي العلم جزم بنجاسة مائها فامتنع الساكنون حواليها من الوضوء والاغتسال
بما فيها واجبت بان هذا الجزم باطل والقائل به جاهل وغافل لانه لا بد ههنا من التفصيل كما لا يخفى على ارباب التحصيل
وذلك ان الماء الداخل فيها ان دخل من ممر طاهر فاجتمع في محل طاهر حتى صار عشرا في عشر ثم انتهى الى النجاسة فلا يتنجس ما
لم يتغير احد اوصافه بها هذا اذا جف كلها بحيث لا يبقى فيها من الماء شيء يبلغ عشرا في عشر اما اذا بقي فيها منه شيء يبلغ ذلك
القدر فالماء الواصل اليه طاهر سواء كان قليلا او كثيرا وسواء وصل الى النجاسة قبل وصوله اليه او بعده قال صاحب الخلاصة
الماء النجس اذا دخل الحوض الكبير لا يتنجس الحوض وان كان الماء النجس غالبا على ماء الحوض لان كل ما اتصل الماء بالحوض صار
ماء الحوض غالبا عليه والحمد لله على ما الهم وعلمنا من العلم ما لم نعلم قوله واذا لم يتنجس كله هل يتنجس موضع الوقوع
ان كانت مرئية يتنجس والا فلا ومشايخ العراق يتنجس فيهما اقول هذه العبارة لحافظ الدين النسفي ذكرها في الكافي
ومقتضاها انهم اتفقوا على ان الحوض الكبير لا ينجس كله بوقوع النجاسة ما لم يظهر لها اثر فيه واختلفوا في تنجس موضع
الوقوع فيه قال بعضهم ان كانت مرئية يتنجس والا فلا وقال بعضهم يتنجس فيهما والمفهوم من هذه العبارة ان
المختار عنده هو الاول والظاهر من عبارة صاحب الهداية ان المختار عنده هو الثاني فانه قال الغدير العظيم الذي لا يتحرك
احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جانبيه جاز الوضوء من الطرف الاخر لان الظاهر ان النجاسة لا تصل
اليه اذ اثر التحريك في السراية فوق اثر النجاسة ثم قال بعضهم يعتبر الطرفين وبعضهم قدروا بالمساحة عشرا في عشر بذراع
الكرباس توسعة للامر على الناس وعليه الفتوى وقوله في الكتاب يعني مختصر القدوري جاز الوضوء من الجانب الاخر
اشارة الى انه يتنجس موضع الوقوع وعن ابي يوسف انه لا يتنجس الا بظهور الاثر فيه انتهى وقال الشيخ اكمل الدين
ولم يفرق يعني صاحب الهداية بين كونها مرئية وغير مرئية وهو المحكي عن مشايخ العراق ومشايخ بخارى وبلخ فرقوا
بينهما فقالوا في غير المرئية يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة بخلاف المرئية انتهى وقال قاضيخان حوض كبير وقعت
فيه نجاسة ان كانت مرئية كالعذرة ونحوها لا يجوز الوضوء في موضع العذرة ولا الاغتسال في ذلك الموضع بل يتنحى
الى ناحية اخرى بينه وبين النجاسة اكثر من الحوض الصغير وان كانت النجاسة غير مرئية كالبول ونحوه على قول مشايخ
العراق هي المرئية سواء قال مشايخنا مشايخ بلخ جاز الوضوء في موضع النجاسة واجمعوا على انه لو توضأ انسان
في الحوض الكبير او اغتسل كان لغيره ان يغتسل في موضع الاغتسال انتهى وقال في التبيين الاصح ان موضع الوقوع يتنجس
ذكره في المبسوط والبدائع والمفيد والايضاح القدوري بقوله جاز الوضوء من الجانب الاخر انتهى وفي فتح القدير
وعن ابي يوسف انه كالجاري لا يتنجس الا بالتغير وهو الذي ينبغي تصحيحه فينبغي عدم الفرق بين المرئية وغيرها لان
الدليل انما يقتضي عند الكثرة عدم التنجس الا بالتغير من غير فصل وهو ايضا الحكم المجمع عليه على ما قدمناه من نقل
شيخ الاسلام انتهى وقال تلميذه الشيخ قاسم في تصحيح القدوري قال الزاهدي واختلفت الروايات والمشايخ
في الوضوء من جانب الوقوع والفتوى على الجواز من جميع الجوانب انتهى وقال في البحر وفي النصاب وعليه الفتوى
كذا في شرح منية المصلي وقال في النهر قال في النصاب وغيره وعليه الفتوى وسيكون لنا عود الى هذا المقام
بعون الله الملك العلام قوله وقد يعتبر ما هو بقدره بان يكون له طول وعمق ولا عرض له لكن لو بسط صار عشرا
في عشر اقول تقدم ان الماء الجاري وهو ما يذهب بتبنة على المختار لا ينجس بوقوع النجس ما لم يظهر له اثر فيه
وان الراكد اي الساكن القليل وهو ما لم يكن عشرا في عشر ينجس بوقوع النجس فيه وان لم يظهر له اثر والكثير وهو ما
كان عشرا في عشر حتى يجيء على ما اختاره عامة المتاخرين لا ينجس بوقوع النجس ما لم يظهر له اثر فيه ومعنى كونه عشرا
في عشر ان يكون طوله عشرة اذرع وعرضه كذلك واما العمق فالصحيح انه ليس بمقدر بشيء بل يكفي فيه ان يستر

الماء وجه الارض فعلم من هذا ان المعتبر في صيرورة الماء كثيرا الطول والعرض دون العمق فاذا كان له طول وعمق
وليس له عرض كما الخندق لكن لو بسط صار عشرا في عشر فقد اختلف العلماء فيه قال بعضهم لا يكون في حكم عشر في عشر
فيتنجس بوقوع النجس فيه وذلك ان العشر في العشر انما كان في حكم الجاري لان بعضه لا يخلص الى بعض وهذا وان
لم يخلص بعضه الى بعض من جهة الطول لكنه يخلص من جهة العرض ونسب قاضيخان هذا القول الى عامة المشايخ
واختاره الشيخ كمال الدين في فتح القدير وقال ان الماء اذا لم يكن له عرض فالاقرب الى الصواب الحكم بوصول النجاسة الى الجانب
الاخر من عرضه وفيه خلاف حكم الكثير اذ ليس حكم الكثير تنجس الجانب الاخر بسقوطها في مقابله بدون تغير انتهى وقال
تلميذه الشيخ قاسم في حواشي شرح المجمع الاصح انه يتنجس لان العبرة اذا كانت للخلوص فهذا يخلص من جهة عرضه
لكنه يجوز الوضوء منه على القول بطهارة الماء المستعمل وهو الصحيح انتهى يعني يجوز الوضوء منه قبل وقوع النجس فيه وقال
الشيخ زين في البحر بعد ما نقل كلام الشيخ كمال الدين وقد يقال ان هذا وان كان الاوجه الا ان المشايخ وسعوا الامر على الناس
وقالوا بالضم كما اشار اليه في التجنيس بقوله تيسيرا على المسلمين انتهى **اقول** لا نسلم ان هذا هو الاوجه بل الاوجه ما
قاله شيخنا ان الماء اذا كان بحيث لو بسط كان عشرا في عشر وحكم عليه بانه كثير فلا يتنجس شيء من جوانبه الا بالتغير
انتهى وقال بعضهم يكون في حكم عشر في عشر فلا ينجس بوقوع النجس فيه الا بالتغير لان اعتبار الطول لا ينجسه واعتبار العرض
ينجسه فوقع الشك في تنجسه والاصل فيه هو الطهارة فيبقى طاهرا على اصله اذ اليقين لا يزول بالشك ونسب قاضيخان هذا
القول الى بعض المشايخ **اقول** لما كان هذا هو الموافق للاصل المعهود ان اليقين لا يزول بالشك صححه قوام الدين الكاكي في
عيون المذاهب وصححه صاحب المحيط والاختيار وغيرهما وقال صاحب الهداية في التجنيس وان كان الماء له طول وعمق ولا عرض له
ولو قدر يصير عشرا في عشر فلا باس بالوضوء فيه تيسيرا على المسلمين انتهى **فان قلت** جواز التوضي فيه لا يدل على عدم تنجسه
بوقوع النجس فيه الا على رواية نجاسة الماء المستعمل والفتوى على انه طاهر غير طهور واختلاط الطاهر بالماء لا يخرجه
عندنا عن طهارته الا بالغلبة كما سيجيء **قلت** ان قلنا ان الماء المستعمل نجس فلادلته عليه ظاهرة واعتنا فروعا في كتبهم على
رواية نجاسة الماء المستعمل فروعا كثيرة لا بد للطالب ان ينتبه لها ويجب على المفتي ان لا يفتي بها وان قلنا انه طاهر كما هو
المذهب فمعنى كلامه يجوز الوضوء فيه ولو بعد وقوع النجاسة ويدل على هذا المعنى اشتراط التقدير بعشر في عشر لجواز
الوضوء فيه على القول المفتى به لا يتوقف على اشتراط هذا التقدير كما ستحيط به خبرا ان شاء الله تعالى
وكذا اذا كان للماء طول وعمق ولم يكن له عرض وعمق لكن اذا ضرب طوله في عرضه بلغ عشرا في عشر فهو في حكم ما كان
عشرا في عشر فلا ينجس الا بالتغير قال في الملتقط ان كان عرض الغدير ذراعين وبلغ طوله في عرضه عشرا في
عشر فبالغ فيه انتهى فالماء طاهر انتهى **والحاصل** ان مساحة عشر في عشر مائة ذراع لان الحاصل من ضرب
عشر في عشر فان بلغ مساحة الحوض بالبسط او بضرب جانبه الاطول في الاقصر مائة ذراع فهو كبير اي عشر في
عشر لا ينجس الا بالتغير والا فهو صغير دون عشر في عشر ينجس بمجرد الوقوع فعلم مما تقرر ان ما اورده الفاضل
المحشي من انه يلزم منه ان يكون الماء الذي عرضه ذراعان وطوله خمسون ذراعا في حكم عشر في عشر مع انه
ليس كذلك على الوجه المختار وارد على القول الغير المختار وقوله في جواب ما اورده لعل اعتبار عشر في عشر
ناش من قياسهم الغدير اي الحوض الكبير على البحر فما لم يطلق عليه اسم الغدير ولا يكون في طوله وعرضه سعة
كما في البحر لا يكون مما نحن فيه انما يتم على قول من يشترط الطول والعرض في الحوض الكبير والمختار خلافه كما عرفت
وكما ستعرف على ان قوله ولا يكون في طوله وعرضه سعة خارج عن البحث لان الكلام فيما له طول وليس له عرض لا
فيما ليس له طول وعرض فان ذلك لا يكون في معنى الحوض الكبير بل يكون في معنى البئر فينجس بوقوع النجس وان قل
كما ستقف عليه في محله ان شاء الله تعالى **قوله** بل قال ابو سليمان لا يتوضأ به **اقول** قال في الخلاصة ان كان الماء له طول وعمق وليس له
عرض كالانهار بلغ ان كان بحال لو جمع يصير عشرا في عشر يجوز التوضي منه وهذا قول ابي سليمان الجوزجاني وبه اخذ الفقيه ابو الليث

الشيخ علي المقدسي

الفاضل الواني

وعليه

وعليه اعتماد الصدر الشهيد وقال الامام ابو بكر بن طرخان لا يجوز وان كان طوله من هنا الى سمرقند انتهى
وظاهر هذا النقل يخالف نقل المص كما ترى فلعل حمل نقل المص على ما اذا وقع فيه نجس كما يدل عليه سياق كلامه
وتعليله بقوله لان النجس يصل الى العرض ونقل صاحب الخلاصة على ما اذا لم يقع فيه نجس لارتفع الشقاق وحصل
الوفاق لكن في هذا التوفيق بحث وذلك ان جواز الوضوء من الحوض لا يتوقف على كونه عشرا في عشر بل على
استهلاك المستعمل بان يكون غيره غالبا عليه فالتحقيق ان نقل صاحب الخلاصة مبني على نجاسة الماء المستعمل والصحيح
خلافه وفي الفتاوى الظهيرية الماء اذا كان له طول وليس له عرض ان كان الماء بحال لو جمع يصير عشرا في عشر وصار
عمقه بقدر شبر جاز الوضوء فيه وهو قول محمد بن ابراهيم الميداني وبه اخذ الزندويستي وقال ابو بكر بن
طرخان لا يجوز وان كان طوله من بخارى الى سمرقند فقيل له كيف الحيلة فيه قال يحفر حفيرة ثم يحفر نهيرة من الحفيرة
حتى يسيل الماء الى الحفيرة ثم يتوضأ فيما بين ذلك وكان ابو نصر يتوضأ بانهار المدينة وكان يجري سبيله و
قال لا فرق بين اجرائه وجريانه بنفسه وكان عبد الله بن الفضل يقول الخندق طوله اربعون ذراعا وعرضه ذراعان
يجوز الوضوء به قال ابو سليمان الجوزجاني يجوز قبل الوقوع فيه نجاسة فان تنجس من كل جانب من طوله عشرة اذرع
انتهى **اقول** هذا النقل يدل على ان ابا سليمان الجوزجاني لا يقول باشتراط العشر في جواز الوضوء من الحوض لان
الخندق اذا كان طوله اربعين ذراعا وعرضه ذراعين يكون وجه الماء ثمانين ذراعا وفي العشر في العشر يكون وجهه
مائة ذراع ونقل الخلاصة يدل على انه يقول باشتراطه فبين النقلين مخالفة فتامل وما نقل عن محمد بن ابراهيم
وابي بكر بن طرخان فمحمول على نجاسة الماء المستعمل والفتوى على طهارته كما سمعت وكما ستسمع تفصيله
ان شاء الله تعالى **قوله** كذا في عيون المذاهب والظهيرية **اقول** عزو هذا الى كونه طهارة وهو المختار الى عيون
المذاهب صحيح وهذا لفظه ولو له طول وعمق ولا عرض له لكن لو بسط يصير عشرا في عشر قيل لا يتوضأ به وقيل
يتوضأ هو المختار انتهى وعزوه الى الظهيرية ليس بصحيح لان صاحب الظهيرية حكى الخلاف فقط ولم يقل هذا هو المختار
وقد سبقت لك عبارته برمتها انفا **قوله** الحوض اذا كان اقل من عشر في عشر لكنه عميق فوقعت فيه النجاسة حتى تنجس
ثم انبسط وصار عشرا في عشر فهو نجس **اقول** تقدم ان الحوض اذا لم يكن له طول وعرض فهو صغير يتنجس بوقوع النجس
فيه لوصوله الى جميع اجزائه واذا كان له طول ولم يكن له عرض صالح فقد اختلف فيه قيل يتنجس من جهة عرضه وقيل
لا يتنجس من الجهتين وهو المختار وهنا الكلام فيما اذا لم يكن له طول وعرض وكان له عمق بحيث لو انبسط صار عشرا
في عشر فوقع فيه نجس هل يتنجس به ام لا فاشار المص اليه بقوله الحوض اذا كان اقل الخ وحاصل ما اشار اليه
ان النجس ان وقع فيه قبل الانبساط فهو نجس وان وقع بعده فهو طاهر لان المعتبر وقت الوقوع حتى لو كان الماء عشرا
في عشر فوقع فيه نجس ثم تسفل فصار بحال يجتمع فهو طاهر ولو كان بحال يجتمع فوقع فيه نجس ثم امتلأ فصار
عشرا في عشر فهو نجس فالحاصل ان النجس اذا وقع في الماء حال القلة لا يصير طاهرا بالكثرة واذا وقع في الكثرة لا يصير
نجسا حال القلة والله اعلم **قوله** الحوض المدور يعتبر فيه ستة وثلاثون ذراعا **اقول** الحوض اذا كان مربعا يعتبر فيه
ان يكون كل جانب منه عشرة اذرع فيكون وجه الماء اربعين ذراعا ووجهه مائة ذراع واذا كان مثلثا فقد قال في السراج
انه يعتبر ان يكون كل جانب منه خمسة عشر ذراعا وربع ذراع حتى تبلغ مساحته مائة ذراع بيانه ان تضرب احد جوانبه
في نفسه فما حصل يؤخذ ثلثه وعشره فهو مساحته تجده في هذه الصورة مائة ذراع وثلثة ارباع ذراع وشيئا قليلا
لا يبلغ ربع ذراع وهذا تقريب له من مائة ذراع ووجه ذلك ان تضرب خمسة عشر وربعا في مثله يكون الحاصل مائتين واثنين
وثلثين وتسعة اجزاء من ستة عشر جزءا من ذراع وذلك نصف ذراع وسدس ثمن ذراع وعشره ثلثة وعشرون ذراعا
واحد وعشرون جزءا من مائة وستين جزءا من ذراع وذلك ربع ذراع ونصف ثمن عشر ذراع فاذا جمعت الثلث والعشر
وجدته مائة ذراع وثلثة ارباع ذراع وشيئا قليلا لا يبلغ ربع ذراع واذا كان مدورا فقد اختلف فيه قال صاحب المحيط
يعتبر فيه ثمانية واربعون ذراعا وقيل اربعة واربعون والاول احوط انتهى واقتصر صاحب الخلاصة عليه وقال الامام

قاضيخان وان كان الحوض مدورا اختلفوا في مقداره انه كم يكون حتى يكون كبيرا واقصى ما قيل فيه ان يكون حوله ثمانية
واربعون ذراعا انتهى وقال الامام ظهير الدين في فتاويه الحوض اذا كان مدورا يعتبر فيه ثمانية واربعون ذراعا حتى
لا يكون دونه لا يجوز وقيل يعتبر ستة وثلثون ذراعا وهو الصحيح وهو مبرهن عند الحساب والمعتبر ذراع الكرباس لا
ذراع الملك انتهى وقال في فتح القدير فان كان الحوض مدورا فقدر باربعة واربعين وثمانية واربعين والمختار
ستة واربعون وبه يفتى كيلا يتعسر رعاية الكسر انتهى وبيانه ان يضرب نصف القطر وهو خمسة ونصف وعشر في
نصف المحيط وهو ثمانية عشر فيكون الحاصل مائة ذراع واربعة اخماس ذراع ووجه قول كل واحد من هولاء
الاعلام يحتاج الى تفصيل وبسط في الكلام بحيث يخرجنا عما نحن فيه من المقام لان ذلك يتعلق بعلم الهندسة
والحساب فمن له معرفة بهما يعرف وجه كل ما قيل في هذا الباب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب
تنبيهات الاول اذا كان الحوض صغيرا يدخله الماء من جانب ويخرج من جانب يجوز الوضوء في جميع جوانبه وعليه
الفتوى من غير تفصيل بين ان يكون اربعا في اربع او اقل فيجوز او اكثر فلا يجوز وفي معراج الدراية يفتى بالجواز مطلقا
وفي الذخيرة وعليه الفتوى لان هذا ماء جار فيجوز التوضي به انتهى وقال الامام قاضيخان والاصح ان هذا
التقدير غير لازم انما الاعتماد على ما ذكرنا من المعنى فينظر فيه ان كان ما وقع فيه من الماء المستعمل يخرج من ساعته
ولا يستقر فيه فيجوز فيه التوضي والا فلا انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير الخلاف مبني على نجاسة الماء
المستعمل وقال الشيخ زين في البحر بعدما نقل كلام كمال الدين فقولهم في هذه المسئلة انه لا يجوز الوضوء الا في
موضع خروج الماء انما هو بناء على نجاسة الماء المستعمل واما على المختار من طهارته فالجواز في هذه المسئلة
كما تقدم في نظائرها انه يجوز الوضوء فيها ما لم يغلب على ظن المتوضي انما يغترفه لاسقاط فرض ماء مستعمل او ماء
فيه الطهر منعقد بنصفه فصاعدا فكن على هذا معتمدا كذا في شرح منية المصلي للعلامة ابن امير الحاج انتهى
الثاني ذكر في الذخيرة عن الشيخ الامام الزاهد ان يحفر نهرا من حوض صغير واجرى الماء في النهر وتوضا بذلك الماء
في حال الجريان فاجتمع ذلك الماء في مكان واستقر فيه فحفر رجل اخر نهرا من ذلك المكان واجرى الماء فيه وتوضا به
في حال جريانه فاجتمع ذلك الماء في مكان آخر ايضا ففعل رجل ثالث كذلك جاز وضوء الكل لان كل واحد منهم انما
توضا بالماء حال جريانه والماء الجاري لا يحتمل النجاسة ما لم يتغير وعن الحسن بن زياد ما يدل على عدم جواز وضوء
الثاني والثالث فانه قال في حفيرتين يخرج الماء من احدهما ويدخل في الاخرى فتوضا فيما بينهما جاز والحفيرة التي
يدخل فيها الماء يفسد المسافر اذا كان معه ميزاب واسع ومعه اداوة من ماء يحتاج اليه وهو على طمع من وجود الماء
ولكن لا يستيقن بذلك ماذا يصنع حكي عن الشيخ الامام الزاهد ابي الحسن الرستغفني انه كان يقول يامر احدا فقام
ان يصب الماء في طرف من الميزاب فهو يتوضا فيه وعند الطرف الآخر من الميزاب اناء يجتمع فيه الماء فان المجتمع
يكون طاهرا وطهورا لان استعماله حصل في حال جريانه والماء الجاري لا يصير مستعملا باستعماله ومن المشايخ من
انكر هذا القول وقال الماء الجاري انما لا يصير مستعملا اذا كان له مدد كالعين والنهر وما اشبهه واما
اذا لم يكن له مدد يصير مستعملا والصحيح القول الاول بدليل مسئلة واقعات الناطفي ان النهر اذا سد من فوق
فتوضا انسان بما يجري في النهر فان هناك لم يبق للماء مدد ومع هذا يجوز التوضي به انتهى كلام الذخيرة
اقول قوله والماء الجاري لا يحتمل النجاسة ما لم يتغير يشعر بنجاسة الماء المستعمل والفتوى على طهارته وقوله
والحفيرة التي يدخل فيها الماء يفسد وكذا قول قاضيخان وغيره والماء الذي اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد
بناء على كون الماء المستعمل نجسا قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير بعد نقل كلام قاضيخان وهذا مطلقا
انما هو بناء على كون الماء المستعمل نجسا وكذا كثير من ابنائه هذا فاما على المختار من رواية انه طاهر
غير طهور فلا فليحفظ ليفرع عليها ولا يفتى بمثل هذه الفروع انتهى الثالث اختلف في الماء الجاري هل
يشترط فيه المدد قال في فتح القدير ثم لا بد من كون جريانه لمدد له كالعين والنهر هو المختار انتهى

وقال في السراج

وقال في السراج الوهاج ولا يشترط في الماء الجاري المدد هو الصحيح وقال في التجنيس والمعراج وغيرهما الماء الجاري
اذا سد من فوق فتوضا انسان بما يجري في النهر وقد بقي جري الماء كان جائزا لان هذا ماء جار انتهى وهذا
يشهد لما في السراج الوهاج ويؤيده ما تقدم عن صاحب الذخيرة ان الامام الزاهد صحح عدم اشتراط المدد فيه
واستدل له بمسئلة واقعات الناطفي واختاره قاضيخان في فتاويه مقتصرا عليه الرابع ظاهر ما في المتون ان
الماء الجاري اذا وقع فيه نجس مرئيا كان او غير مرئي لا ينجس ما لم ير له اثر فيه حتى لو بال انسان فيه فتوضا اخر من
اسفله جاز اذا لم يظهر في الجرية اثره والدليل على هذا ما في البدائع عن ابح في جاهل بال في الماء الجاري ورجل
اسفل منه يتوضا قال لا باس به وما في الذخيرة عن محمد في كتاب الاشربة ان حبا من خمر اذا اريق في الفرات ورجل
اسفل منه يتوضا اذا لم يتغير احد اوصاف الماء وما روى هشام في صلوة الاثر عن ابي يوسف في نهر صغير فيه كلب
ميت قد سد عرضه فيجري الماء فوقه فلا باس بالتوضي اسفل من الكلب اذا لم يتغير لون الماء ولا طعمه ولا ريحه لكن
صاحب الينابيع بعد ما نقل هذا الكلام قال وقيل ينبغي ان يكون هذا قول ابي يوسف خاصة اما عند ابح ومحمد
لا يجوز الوضوء اسفل من الكلب انتهى والامام ظهير الدين جزم في فتاويه بان هذا قول ابي يوسف خاصة فانه قال
وفي ساقية صغيرة فيها كلب ميت قد سد عرضها والماء يجري فوقه وتحته لا باس بالوضوء اسفل منه ان لم يتغير لون الماء
او ريحه او طعمه هذا قول ابي يوسف وعندهما لا يجوز انتهى هذا اذا كان اكثر الماء او نصفه يجري عليه اما اذا كان
اقله يجري عليه فانه يجوز الوضوء اسفل منه عندهما ايضا ان لم يتغير احد اوصافه والحاصل ان ابا يوسف اعتبر في تنجس
الماء الجاري ظهور اثر النجاسة الواقعة فيه سواء كانت مرئية او غير مرئية وان ابا حنيفة ومحمدا اعتبرا ظهور الاثر في غير المرئية
فقط واما المرئية المستقرة فقد اعتبرا ملاقاة اكثر الماء او نصفه بها فقالا ان لاقاه اكثره او نصفه فهو نجس سواء
ظهر اثره فيه او لم يظهر لان العبرة بالغالب وان لاقاه اقله فان ظهر اثره فيه فهو نجس والا فهو طاهر والمذكور في كثير
من كتب ائمتنا كفتاوى قاضيخان والتجنيس والولوالجي والخلاصة والبدائع والمحيط والذخيرة قولهما وهو المعتمد عند
بعض المتاخرين لانه احتياط في امر الدين ويؤيده مسئلة ماء المطر فانه اذا جرى في ميزاب من السطح وكان على السطح عذرة
فالماء طاهر لان الذي يجري على غير العذرة اكثر وان كانت العذرة عند الميزاب فان كان الماء كله او اكثره او نصفه
يلاقي العذرة فهو نجس وان كان اكثره او نصفه لا يلاقي العذرة فهو طاهر وكذا ايضا ماء المطر اذا جرى على عذرات
واجتمع في موضع كان الجواب كذلك والشيخ كمال الدين رجح في فتح القدير قول ابي يوسف حيث قال فلو استقرت المرئية
بان كانت جيفة مثلا ان اخذت الجرية او نصفها لا يجوز الوضوء من اسفلها وان لم ير لها اثر وان كان اكثر الجرية
في مكان طاهر جاز وهذا يحتاج الى مخصص لحديث الماء طهور بعد حمله على الجاري فمقتضاه ان يجوز التوضي من اسفله
وان اخذت الجيفة اكثر الماء ولم يتغير ويوافقه ما روي عن ابي يوسف في ساقية صغيرة فيها كلب ميت سد عرضها فيجري
الماء فوقه وتحته انه لا باس به نقله في الينابيع انتهى وقال تلميذه الشيخ قاسم في رسالته المختار ما روي عن ابي يوسف (الشيخ زين)
انتهى وبعض الفضلاء بعد ما نقل كلام ابن الهمام وتلميذه قال الاوجه ما في اكثر الكتب وقد صححه صاحب الهداية في التجنيس
لان الماء الجاري اذا لم توثر النجاسة الواقعة فيه علم انه ذهب بعينها ولم تتوقع عينها موجودة فيه لان النجاسة لا تستقر مع
جريان الماء فجاز استعماله وفي الجيفة التي يجري الماء على اكثرها او نصفها تيقنا بوجود النجاسة فيه وكذا اذا تيقنا بوجود
النجاسة فيه او غلب على ظننا وجوده فيه لا يجوز استعماله فكان هذا ماخوذا من دلالة الاجماع لان حديث الماء طهور حمل
بالاجماع على الماء الذي لم يتغير لانه عند التغير تيقن بوجود النجاسة فيه فكان التغير دليل النجاسة واما في الجيفة فقد
تيقنا بوجودها فيه فلا يجوز استعمال الماء الذي على اكثرها او نصفها من غير اعتبار التغير لان التغير علامة على وجود النجاسة (الشيخ عمر)
ولا يلزم من انتفائها انتفاؤه فكان الاجماع مخصصا للحديث وما قلناه ماخوذ من دلالة الاجماع انتهى وتعقبه بعضهم
بانه قد تقرر ان الجاري وما في حكمه لا يتاثر بوقوع النجاسة ما لم تغلب عليه بان ظهر اثرها فيه فمجرد التيقن بوجود النجاسة
لا اثر له والا لاستوى الحال بين جريها على الاكثر والاقل فما في الفتح اوجه انتهى اقول في كلام هذا الفاضل بحث من وجوه

اما اولاً فلان قوله ان الجاري وما في حكمه لا يتأثر بوقوع النجاسة ما لم تغلب عليه بان ظهر اثرها فيه يشعر
بان الماء الجاري والراكد الكثير اذا وقعت فيه نجاسة مرئية كانت او غير مرئية لا يتنجس كله ولا بعضه وهذا وان
كان موافقاً لما روي عن ابي يوسف لكنه مخالف لما روي عن ابي حنيفة ومحمد والمختار قولهما لانه احوط كما مر وقال صدر الشريعة
وتبعه ابن كمال في ايضاح الاصلاح ان حكم الماء الراكد الكثير حكم الجاري فان كانت النجاسة مرئية لا يتوضأ من موضع النجاسة
بل من الجانب الآخر وان كانت غير مرئية يتوضأ من جميع الجوانب وكذا من موضع غسالته انتهى كلامهما فدل هذا الكلام على ان
النجاسة ان كانت مرئية يتنجس بها موضع الوقوع من الجاري والراكد وان لم يظهر لها اثر فيهما للتيقن بالنجاسة برؤية
عينها وان كانت غير مرئية لا يتنجس بها موضع الوقوع فيهما اما في الجاري فلعدم استقرار النجاسة مع جريان الماء و
اما في الراكد فلعدم التيقن بالنجاسة لاحتمال انتقالها من موضعها فعلى هذا يكون حكم الراكد الكثير حكم الجاري
من كل وجه والى هذا ذهب مشايخ بخارى وبلخ وذهب مشايخ العراق الى عدم الفصل بين المرئية وغيرها في الراكد
فقالوا يتنجس موضع الوقوع منه فيهما اما في المرئية فللتيقن بالنجاسة برؤية عينها واما في غير المرئية فلان الظاهر
بقاؤها في محلها فلا يحكم بعدمه بلا دليل فعلى هذا يكون حكم الماء الراكد الكثير حكم الجاري من وجه لا من كل وجه
واما ثانياً فلان قوله لمجرد التيقن بوجود النجاسة لا اثر له مردود بما قاله الامام الرازي في احكام القرآن في سورة
الفرقان واما الماء الذي خالطته نجاسة فان مذهب اصحابنا فيه ان كل ما تيقنا فيه جزءاً من النجاسة او غلب على ظننا
ذلك لم يجز استعماله ولا يختلف في هذا الحكم ماء البحر وماء البئر والغدير والماء الراكد والماء الجاري لان ماء
البحر لو وقعت فيه نجاسة لم يجز استعمال الماء الذي فيه النجاسة وكذا الماء الجاري واما اعتبار اصحابنا الغدير اذا
حرك احد طرفيه لم يتحرك الطرف الآخر فانما هو كلام من جهة تغليب الظن في بلوغ النجاسة الواقعة في احد طرفيه
الى الطرف الآخر وليس هذا كلاماً في ان بعض المياه التي فيها النجاسة قد يجوز استعماله ولذلك قالوا لا يجوز استعمال الماء الذي في
الناحية التي فيها الجيفة انتهى ويحمل على هذا قول الامام ابي الحسن الكرخي ان كل ما خالطه النجس لا يجوز الوضوء به وان كان جارياً
وهو الصحيح انتهى واما ثالثاً فلان قوله والا استوى الحال بين جريه على الاكثر والاقل فهو لغو لان قول العلماء ان العبرة للغالب
والمغلوب ملحق بالعدم في احكام الشرع واما رابعاً فلان قوله فما في الفتح اوجه تفريع على كلامه السابق فاوجهية ما في الفتح
يتوقف على اوجهيته وقد سقط فيه على ان صاحب الفتح ذكر في آخر كلامه ما هو يخالف مرامه فانه قال فيه والعذرات
في السطح كالميتة في الماء ان كان يجري عليها نصفه او كانت على رأس الميزاب فهو نجس وان كانت متفرقة واكثره يجري
على الطاهر فهو طاهر وكذا ماء المطر اذا جرى على عذرات فاستنقع في موضع فالجواب كذلك انتهى وهذا يخالف ما اختاره
بلا اشتراط وموافق لما ذهب اليه اكثر العلماء وان اردت ان تعرف حقيقة هذا المقام فاستمع لما نتلو عليك من الكلام وذلك
ان النجاسة اذا وقعت في الماء الجاري ان كانت غير مرئية او مرئية غير مستقرة فقد اتفقوا على انه ان ظهر اثرها فيه تنجس لان
ظهور الاثر دليل على بقاء جزء من النجاسة فيه وان لم يظهر اثرها فيه لا يتنجس لان عدم ظهور الاثر دليل على ذهاب جميع
اجزاء النجاسة مع جريان الماء لكنهم اختلفوا في موضع الوقوع هل يتنجس والصحيح انه لا يتنجس ما لم يظهر اثرها فيه لان
الظاهر عدم استقرار النجاسة مع جريان الماء هذا اذا كان جري الماء قوياً اما اذا كان ضعيفاً فينبغي ان يمكث مقدار ما يغلب
على ظنه ذهاب ما وقع فيه من النجاسة لان النجاسة اذا كانت مائعة فهي لمخالطتها الماء في موضع الوقوع تنجسه لا محالة فاذا كان
جريه قوياً يذهب بالماء النجس بسرعة فيبقى موضع الوقوع طاهراً واذا كان جريه ضعيفاً فلا تذهب بالماء النجس بسرعة
فيبقى موضع الوقوع نجساً الى ان يغلب على ظنه ذهابه مع جريان الماء وهذا امر دقيق لم ينتبه له كثير من العلماء وقد تنبه
له قاضيخان ونبه عليه في فتاواه حيث قال الماء الجاري اذا كان قوي الجري يجوز الاغتسال فيه والوضوء منه ولا يتنجس
موضع النجاسة فيه ما لم يظهر اثر النجاسة فيه بلون او طعم او ريح ثم قال بعد نحو عشرين سطراً النهر الذي جريه ضعيف
ولا يتبين فيه الحركة قال بعضهم ان كان بحال لو القي فيه تبنة لا تذهب من ساعتها لا يجوز الوضوء فيه الا
ان يمكث بين كل غرفتين مقدار ما يغلب على ظنه ذهاب ما وقع فيه من الماء المستعمل وقال بعضهم ان كان بحيث

لو رفع

لو رفع الماء لغسل عضو ينقطع جريه ثم يتصل قبل ان تعود غسالته يجوز فيه التوضي وان كان ينقطع ولا يتصل قبل
ان تعود اليه الغسالة لا يتوضأ الا ان يمكث بين كل غرفتين مقدار ما قلنا انتهى ويقاس عليه حال استعماله بعد وقوع
النجاسة فيه اعني يجب ان يمكث مقدار ما يغلب على ظنه ذهاب ما وقع فيه من النجاسة فاحفظ وان كانت مرئية مستقرة
كالجيفة فان كان اكثر الماء او نصفه يجري عليها فالماء نجس سواء ظهر اثرها فيه او لم يظهر وان كان اقله يجري
عليها فالماء طاهر ان لم يظهر اثرها فيه والا فهو نجس وعن ابي يوسف انه ان لم يظهر اثرها فيه فهو طاهر في الوجوه
كلها والاحوط قولهما واذا وقعت في الراكد الكثير ان كانت غير مرئية فقد ذهب مشايخ بخارى وبلخ الى انه لا يتنجس
شيء منه الا بظهور الاثر وان كانت مرئية فلا يتنجس كله بل بعضه وهو موضع الوقوع منه فلا يتوضأ من الجانب
الذي فيه النجاسة ويتوضأ من الجانب الآخر ومعناه انه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضأ وقدر
الحوض الصغير في الكفاية وغيرها باربع في اربع وعن ابي يوسف وابن ابان في رواية هو كالجاري في هذه الصورة
فيتنجس موضع الوقوع منه وذهب مشايخ العراق الى ان حكم النجاسة المرئية وغير المرئية في الماء الراكد سواء
فيتنجس موضع الوقوع منه بهما والمختار ما ذهب اليه مشايخ العراق لامرين الاول انه قول صاحب المذهب روى ابو
يوسف في الاملاء قال ابو حنيفة في حوض اذا حرك طرف منه لم تضطرب الناحية الاخرى فهذا لا ينجسه بول يقع فيه
او دم او جيفة الا ذلك الموضع انتهى فسوى بين المرئية وغيرها كما ترى والثاني ان الظاهر بقاؤها في محلها والحكم
يكون بالظاهر الا ان يوجد دليل على خلافه وترجيح خلاف الظاهر بلا دليل ممنوع والتعليل باحتمال الانتقال مدفوع
بان يفرض المسألة في نجاسة مائعة وقعت في ماء راكد فاين تنتقل قال الامام ظهير الدين في فتاويه ولو بال الانسان في الماء الجاري
فتوضأ انسان من اسفله جاز وبه فارق الماء الراكد لان في الماء الجاري تنتقل النجاسة من مكان وقوعها ولا يعرف وجودها
في موطن آخر الا مشاهدة او رائحة او لوناً بخلاف الراكد لانه لا تنتقل من موضع وقوعها انتهى والله الموفق للصواب
واليه المرجع والمآب الخامس قال في الذخيرة وسئل الامام الزاهد ابو الحسن الرستغفني عمن قدر على الماء الجاري وماء الحوض فالتوضي
بايهما افضل قال الماء الحوض لان من مذهب الاعتزال قد ظهر في هذا الزمان وهم لا يرون التوضي في الحياض فنحن نتوضأ من الحياض
رغماً لانفسهم انتهى وقال في فتح القدير وهذا انما يفيد الافضلية لهذا العارض ففي مكان لا يتحقق النهر افضل انتهى وفي الخلاصة
والبزازية التوضي من الحوض افضل من التوضي بالماء الجاري رغماً للمعتزلة بناء على مسألة الجزء الذي لا يتجزى وفي معراج
الدراية قيل مسألة الحوض بناء على مسألة الجزء الذي لا يتجزى فانه عند اهل السنة موجود في الخارج فتتصل اجزاء النجاسة الى
جزء لا يمكن تجزيته فيكون باقي الحوض طاهراً وعند المعتزلة والفلاسفة هو معدوم فيكون كل الماء مجاور النجاسة فيكون
الحوض نجساً عندهم قيل في هذا التقرير نظر انتهى ووجهه ان المعتزلة حنفيون في الفروع وقائلون بالجزء الذي لا يتجزى
فما وجه البناء والرغم اجيب بانه مبني على امر مختلف فيه بينهم وبيننا وهو ان الجزء يتنجس بالمجاورة عندهم ولا يتنجس
عندنا بالمجاورة بل بالسريان فاذا ظهر اثرها فيه علمنا انها سرت الى جميع اجزاء الماء بل الى بعضها فلزم ان يكون بعض الاجزاء
طاهراً لكن لم تعرف الاجزاء الطاهرة من الاجزاء النجسة فحكم بطهارة الكل لانه الاصل ومن تأمل هذا الجواب مع ما حققناه
في اول الباب يظهر له ما في هذا الجواب من الاشكال والله اعلم بحقيقة الحال ومنه المبدأ واليه المآل قوله لا اي لا يجوز ان
بماء الرواية بالقصر على انها موصولة اقول اشار في الشرح بالتفسير الى ان قوله في المتن لا بماء اعتصر معطوف على قوله
بماء البحر لكن تبع في قوله الرواية بالقصر على انها موصولة صدر الشريعة وفيه بحث من وجهين الاول ان قوله الرواية
بالقصر لا يخلو عن قصور لانه لم يبين المروي عنه والظاهر انه اراد الفقهاء لكن اثبات هذه الرواية عنهم يحتاج الى بينة
عادلة ولم توجد بل وجد ما يدل على خلافها لانهم قسموا الماء الى قسمين مطلق ومقيد وجعلوا الماء المعتصر من شجر او ثمر
من قسم الماء المقيد قال حافظ الدين في الكنز ويتوضأ بماء السماء والعين والبحر وان غير طاهر احد اوصافه او انتن بالمكث
لا بما تغير بكثرة الاوراق او بالطبخ او اعتصر من شجر او ثمر انتهى فقوله اذا علمت هذا اتضح لك ما في قول من قال الرواية
او اعتصر عطف على قوله تغير اي لا يتوضأ بماء اعتصر من شجر او ثمر اذا علمت هذا اتضح لك ما في قول من قال الرواية بالقصر

ابن كمال باشا

كما نبههم ابو اعز اطلاق اسم الماء عليه اي الماء المقصور عن حد الماء المطلق ولذلك لا يجوز التوضي به انتهى فالتحقيق ما قال بعض المحققين في شرح النقاية يجوز قصر الماء ومدها انتهى ويحتمل انهم ارادوا بالرواية السماع من افواه المشايخ فالمعنى السماع من افواه المشايخ بالقصر ويدل عليه ما قال الشيخ اكمل الدين في العناية قوله ويجوز الماء الذي يقصر بالقصر على انها موصولة كذا في المسموع انتهى والثاني ان قصر ما في صورة القصر على انها موصولة تقصير لانه كما يجوز ان يكون موصولة وموصوفة لان كلمة ما اذا وقعت بعدها جملة يصح ان تكون موصولة ويصح ان تكون موصوفة لكن كونها موصوفة اولى كما تقرر قوله اعتصر من شجر اقول اتفقوا على انه لا يجوز الوضوء والاغتسال بما اعتصر من شجر كالرياس او ثمر كالعنب لان هذا ماء مقيد وليس بمطلق فلا يجوز الطهارة به لان الحكم منقول الى التيمم عند فقد الماء المطلق بلا واسطة بينهما قال صاحب الهداية والوظيفة في هذه الاعضاء تعبدية فلا تتعدى الى غير المنصوص عليه انتهى هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره سلمنا ان المعتصر من الشجر ليس بمطلق لكن لم يلحق بالمطلق في ازالة النجاسة الحكمية كما الحق به في ازالة النجاسة الحقيقية على قول ابي حنيفة ومحمد فاجاب بامتناع الالحاق لفوات شرطه فان شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا به عن القياس وليس فيما نحن فيه كذلك لان حكم الاصل اعني ازالة النجاسة الحكمية غير معقول اذ لا نجاسة على الاعضاء محسوسة فلا يصح القياس بخلاف ازالة النجاسة الحقيقية فانها معقول المعنى لوجودها حسا فجاز فيها الالحاق على قولهما قوله واختلف في القاطر من الشجر اقول قال صاحب الهداية اما الماء الذي يقطر من الكرم فيجوز التوضؤ به لانه خرج من غير علاج ذكره في جوامع ابي يوسف وفي الكتاب يعني مختصر القدوري اشارة اليه حيث شرط الاعتصار انتهى وقال في التبيين وان كان يخرج منه من غير علاج لم يكمل امتزاجه فجاز الوضوء به كالماء الذي يقطر من الكرم انتهى لكن المصرح به في كثير من الكتب انه لا يجوز الوضوء به قال في المحيط لا يجوز الوضوء بالماء الذي يقطر من الكرم وقال قاضيخان ولا يجوز التوضي بماء البطيخ والقثاء والقند ولا بالماء الذي يسيل من الكرم في الربيع كذا ذكره شمس الائمة الحلواني انتهى وقال في الكافي ولا يتوضأ بماء يسيل من الكرم لكمال الامتزاج ذكره في المحيط وقيل يجوز لانه خرج من غير علاج انتهى وهذا يدل على ان المختار عنده عدم الجواز لانه صدر به وذكر الجواز بصيغة التمريض وقال بعض الفضلاء الاوجه عدم الجواز لكن في اختيار المص وغيره من اصحاب المتون الاعتصار دون السيلان والتقاطر ايماء الى ان المختار عندهم ان ما يخرج من شجر او ثمر بلا عصر كالماء الذي يسيل من الكرم والماء الذي يخرج من الفواكه بنفسه يجوز الوضوء والغسل به واختاره بعض شراح الوقاية والكنز والله اعلم قوله لان كلا منهما ليس بماء مطلق اذ لا يتبادر اليه الذهن عند الاطلاق اقول يعني وانما لا يجوز ان بما اعتصر من شجر او ثمر لان كل واحد منهما ليس بماء مطلق اذ لا يتبادر اليه الذهن عند الاطلاق والوضوء والغسل انما يجوزان بالماء المطلق اجماعا والحاصل ان الماء نوعان مطلق ومقيد فالمطلق هو ما يسبق الى الذهن بمطلق قولنا ماء ولا يفتقر الى القيد كماء السماء والعين والبحر والاضافة فيه للتعريف وهي لا تخرجه عن اطلاقه والمقيد هو ما لا يسبق الى الذهن بمطلق قولنا ماء بل يحتاج الى قيد كماء الورد وماء الهندبا وماء الخلاف والاضافة فيه للتخصيص وهي تخرجه عن اطلاقه وتجعله مقيدا قوله لا يجوز ان ايضا بماء بالمدران طبعه بالطبخ اقول قال صاحب الوقاية اعني تاج الشريعة ولا بماء زال طبعه بالطبخ او بغلبة غيره اجزاء انتهى وتبعه المص الا انه خالفه في تقديم ما زال طبعه بالطبخ على ما زال بالغلبة لمناسبتها وعبر بعض الفضلاء عبارة الوقاية حيث قال ولا بماء زال طبعه بغلبة غيره اجزاء او تغير بالطبخ معه اي مع الغير وقال فيها مشكل به من هنا علم ان المعتبر في صورة الطبخ تغير الماء لا خروجه عن طبعه كما يفهم من قول تاج الشريعة او بالطبخ كيف ولم يقل لا يجوز به الوضوء مع انه وجد فيه تغير الماء بالطبخ لا خروجه عن حد الرقة والسيلان انتهى اقول هذا انما يرد على تقدير تفسير الطبخ بالرقة والسيلان كما يفعله هذا الفاضل واما على تقدير تفسيره بالسيلان والارواء والانبات كما فعله المص فلا على ان التحقيق انه لا يرد على التقدير الاول ايضا لان في ذلك اعتبار بقاء رقة الماء وسيلانه في جواز الوضوء به شرط ما لم يتجدد له اسم آخر وهنا تجدد له اسم

فانه يقال

تقي الدين الشمني

ابن امير الحاج

ابن ابي المكارم ابو بكر ابن اسحق

ابن كمال پاشا

فانه يقال المرق ولا يقال الماء مع ان ظاهر قوله او تغير بالطبخ انه لو لم يتغير جاز الوضوء به وهذا قول الناطفي وليس بالمختار لما في فتاوى قاضيخان لو طبخ الحمص والباقلا في الماء وريح الباقلا توجد فيه لا يجوز التوضي به وذكر الناطفي اذا لم تذهب عنه رقة الماء ولم يسلب عنه اسم الماء جاز الوضوء به انتهى وقال بعض الفضلاء وبهذا علم ان الماء المطبوخ بشيء لا يقصد به المبالغة في التنظيف يصير مقيدا سواء تغير شيء من اوصافه او لم يتغير انتهى قوله وهو السيلان والارواء والانبات اقول قال الفاضل المحشي لا يقال كان المناسب ان يقتصر على السيلان فان الارواء والانبات لو كان كل منهما معتبرا ماخوذا في طبع الماء يلزم ان يكون ماء البحر خارجا عن طبعه لعدم الانبات والارواء لانه في طبعه انباته الا ان عدم انباته لعارض كالماء الحار انتهى اقول اقتصر على الانبات لانه يستلزم الارواء لان كل منبت مرو بخلاف العكس فان الاشربة تروي ولا تنبت فان قلت ان ماء البحر هل خلق ملحا او كان في اصل خلقته عذبا ثم صار ملحا لئلا يتعفن كما هو الظاهر من كلام هذا الفاضل فان قلتم بالاول فالجواب المذكور لا يدفع الايراد وان قلتم بالثاني يدفعه لكن هذا يحتاج الى دليل قلت نختار الشق الثاني والدليل عليه قولهم ان جميع المياه من السماء لقوله تعالى ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وانما قسمها الفقهاء على ما يشاهد عادة والماء المنزل من السماء عذب ويدل عليه ما ذكر في معالم التنزيل ان قابيل لما قتل هابيل وآدم بمكة اشتاك الشجر وتغيرت الاطعمة وحمضت الفواكه ومر الماء واغبرت الارض حتى على تغيرت الارض بمنع طعوم الثمار وضوء الشمس ونور القمر وريح الرياحين وعذوبة الماء ونبت العريج انتهى وقال بعض الفضلاء ليس في الاية ان جميع الماء من السماء لان ماء نكرة في الاثبات ومعلوم انها لا تعم واجيب بانها تعم بقرينة الامتنان فان الله تعالى ذكره في معرض الامتنان به فلو لم تدل على العموم لفات المطلوب منها والنكرة في الاثبات تعم بقرينة تدل عليه كما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس انتهى قوله كشراب الريباس اقول الريباس بكسر الراء المهملة وكون الثاء التحتية والباء الموحدة معرب ريباج قال صاحب القاموس الريباس بالكسر نبت ينفع الحصبة والجدري والطاعون وعصارته تحد البصر كحلا انتهى وقال الفاضل المحشي الريباس نبت له ساق ضخم حامض حبا ينبت في الجبال ويؤكل وانما اطلق عليه الشجر لان له ساقا فكل نبات له ساق فهو شجر وما لم يكن له ساق فهو نجم فلا تغفل عما ذكرنا ما قال انتهى قال صاحب الصحاح الشجر والشجرة ما كان على ساق من نبات الارض والنجم من النبات ما لم يكن على ساق قال الله تعالى والنجم والشجر يسجدان انتهى وقال صاحب القاموس الشجر من النبات ما قام على ساق او سما بنفسه دق او جل قاوم الشتاء او عجز عنه واحده بهاء والنجم من النبات ما نجم على غير ساق انتهى فعله نجم اي ظهر وطلع قوله وهذه العبارة احسن مما قيل كالاشربة فانه على عمومه يشكل اقول يعني لان صاحب الهداية والوقاية وغيرهما قالوا لا يجوز الوضوء بما اعتصر من الشجر والثمر كالاشربة ولفظ الاشربة على عمومه لا الاشربة المتخذة من الشجر او الثمر او غيرهما فالمثال لا يطابق الممثل له فلا بد ان تقيد الاشربة بالمتخذة من الشجر والثمر وانما احتاج الى ان توجيه عبارتهم بان يقال مرادهم بها الاشربة المتخذة منهما والله اعلم قوله فلا بد من ضابطة تعرف بها حقيقة الحال اقول هذه الضابطة ذكرها صاحب البدايع ومن بعده الى شارح الكنز اعني الزيلعي ومنه اخذ المص وظاهر عبارته انه من قبله وليس كذلك وانا اسوق لك عبارة الزيلعي وهي هذه اعلم ان عبارات اصحابنا مختلفة في هذا الباب مع اتفاقهم ان الماء المطلق يجوز الوضوء به وما ليس بمطلق لا يجوز فعن ابي يوسف ماء الصابون اذا كان ثخينا قد غلب على الماء لا يتوضأ به وان كان رقيقا يجوز وكذا ماء الاشنان ذكره في الغاية وفيها اذا كان الطين غالبا على الماء لا يتوضأ به وان كان رقيقا يجوز الوضوء به وفي الفتاوى الظهيرية اذا طرح الماء في الزاج حتى اسود جاز الوضوء به وكذا العفص اذا كان الماء غالبا وفيها ان محمدا اعتبر لون الماء وابا يوسف الاجزاء وفي المحيط عكسه وفي الهداية الغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون وذكر الاسبيجابي ان الغلبة تعتبر اولا من حيث اللون ثم من حيث الطعم ثم من حيث الاجزاء وفي الينابيع لو نقع الحمص والباقلا وتغير لونه وطعمه وريحه يجوز الوضوء به واشار القدوري الى انه اذا اجتمع وصفان لا يجوز الوضوء به وهكذا جاء الاختلاف في هذا الباب كما ترى فلا بد من ضابط وتوفيق بين الروايات فنقول ان الماء اذا بقي على اصل

الشيخ زين

الفاضل الرومي

صاحب الضياء المعنوي
والشيخ زين بن نجيم

الفاضل الرومي

قنالي زاده

خلقته ولم يزل عنه اسم الماء جاز الوضوء به وان زال او صار مقيدا لم يجز والتقييد باحد امرين اما بكمال
الامتزاج او بغلبة الممتزج فكمال الامتزاج بحد امرين اما بالطبخ او بخلط شيء طاهر لا يقصد به المبالغة في
التنظيف او بتشرب النبات بحيث لا يخرج منه الا بعلاج وان كان يخرج منه من غير علاج لم يكمل امتزاجه فجاز الوضوء به
كالماء الذي يقطر من الكرم وغلبة الممتزج يكون بالاختلاط من غير طبخ ولا بتشرب نبات ثم هذا المخالط له لا يخلو
اما ان يكون جامدا او مايعا فان كان جامدا فما دام يجري على الاعضاء فالماء هو الغالب وان كان مايعا فلا يخلو
اما ان يكون مخالفا للماء في الاوصاف كلها من اللون والطعم والرائحة او في بعضها او لا يكون فان لم يكن مخالفا له في شيء
منها كالماء المستعمل على قول من يقول انه طاهر على ما هو الصحيح وعرق من الثمار التي لا تخالف الماء في الوصف
يعتبر بالاجزاء وان كان مخالفا فيها فان غير الثلث او اكثرها لا يجوز الوضوء به والا جاز وان خالفه في وصف
واحد او وصفين تعتبر الغلبة من ذلك الوجه كاللبن مثلا يخالفه في اللون والطعم فان كان لون اللبن او طعمه هو
الغالب فيه لم يجز الوضوء به والا جاز وكذا ماء البطيخ يخالفه في الطعم فتعتبر الغلبة فيه بالطعم فعلى هذا ينبغي
ان يحمل جميع ما جاء منهم على ما يليق به فيحمل قول من قال ان كان رقيقا يجوز الوضوء به والا فلا على ما اذا كان المخالط
يخالفه في الاوصاف الثلثة ويحمل قول من قال اذا غير احد اوصافه لا يجوز على ما اذا كان المخالط لا يخالفه في شيء من الصفات
فاذا نظرت وتاملت وجدت ما قاله الاصحاب لا يخرج عن هذا ووجدت بعضها مصرحا به وبعضها مشارا اليه انتهى كلامه
بحروفه والحاصل انهم اتفقوا على جواز الوضوء بالماء المطلق وعدم جوازه بالمقيد ثم قالوا التقييد المخرج عن
الاطلاق باحد امرين الاول كمال الامتزاج وهو بالطبخ مع طاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف او بتشرب النبات
سواء خرج بعلاج او لا فقول العلامة الزيلعي وان كان يخرج منه من غير علاج لم يكمل امتزاجه فجاز الوضوء به منظور فيه
وتبعه المصنف حيث قال بحيث لا يخرج الا بعلاج فاشار الى انه لو خرج بعلاج لا يكون مقيدا فيجوز الوضوء فيما
فيه والثاني غلبة المخالط فان كان جامدا فبانتفاء رقة الماء وجريانه على الاعضاء وعليه يحمل ما روي عن ابي يوسف
وما في الينابيع ويوافقه ما في الفتاوى الظهيرية اذا طرح الزاج في الماء حتى اسود جاز الوضوء به انتهى وان كان
مايعا موافقا للماء في الاوصاف الثلثة كالماء الذي يوخذ بالتقطير من لسان الثور وماء الورد الذي انقطعت رايحته
والماء المستعمل على القول المفتى به من طهارته اذا اختلط بالمطلق فالعبرة بالاجزاء فان كان الماء المطلق اكثر منه
جاز الوضوء بالكل وان كان اقل منه لا يجوز وان كان مساويا له لم يذكر في ظاهر الرواية حكمه وفي البدايع قالوا حكمه حكم الماء
المغلوب احتياطا وعليه وعلى الاول يحمل قول من قال العبرة للاجزاء وهو قول ابي يوسف الذي اختاره صاحب الهداية
فان كان المخالط جامدا فغلبة الاجزاء فيه بثخونته وان كان مايعا موافقا للماء فغلبة الاجزاء فيه بالقدر وان كان
مخالفا له في الاوصاف كلها فان كان المخالف جامدا فغلبته بتغيرها او اكثرها لا يجوز الوضوء به والا جاز وعليه يحمل
قول من قال ان غير احد اوصافه جاز الوضوء به وان كان مخالفا له في وصف واحد او وصفين فالعبرة لغلبة ما به الخلاف
كاللبن يخالفه في اللون والطعم فان كان لون اللبن او طعمه هو الغالب فيه لم يجز الوضوء به والا جاز وكذا ماء البطيخ
يخالفه في الطعم فتعتبر الغلبة فيه بالطعم وعليه يحمل قول من قال اذا غير احد اوصافه لا يجوز وقول من قال العبرة
للون ثم الطعم ثم الاجزاء فمراده ان المخالط المايع للماء ان كان لونه مخالفا للون الماء فالغلبة تعتبر من جهة اللون
وان كان لونه لون الماء فالعبرة للطعم ان غلب طعمه على الماء لا يجوز وان كان لا يخالفه في اللون والطعم والريح فالعبرة
للاجزاء **قوله** والمستخرج من النبات بالتقطير **اقول** المستخرج بالجر على لفظ اسم المفعول معطوف على قوله
كالماء المستعمل وقوله بالتقطير متعلق بالمستخرج وفي بعض النسخ بالتعصير والاول اولى فان التعصير لم يوجد — الفاضل الواني
في كتب اللغة من باب التفعيل كذا قاله الفاضل المحشي اقول بهذا المعنى والا وجد التعصير في كتب اللغة من باب التفعيل
قال صاحب القاموس عصر الزرع تعصيرا نبتت اكمام سنبله انتهى **قوله** يعتبر فيه الغلبة بالاجزاء **اقول**
جملة تعتبر فيه الغلبة خبر لقوله فالاول **قوله** او بماء استعمل القربة **اقول** قوله او بماء استعمل القربة معطوف

على قوله

على قوله او بماء زال الطبع فكلمة او ههنا ليست في محلها فكان الاولى ان يقول ولا بماء استعمل القربة كما قال صاحب
الوقاية والاصلاح او يترك عاطف فيقول استعمل القربة عطفا على قوله زال الطبع وهذا كله ظاهر لمن له ادنى تامل فقول — الفاضل الرومي
الفاضل المحشي ان قوله استعمل معطوف على قوله زال الطبع ليس على ما ينبغي لان عطف استعمل على زال مع وجود او بعيد
اعلم ان الكلام في الماء المستعمل يقع في اربعة مواضع الاول في سببه والثاني في وقت ثبوته والثالث في بيان صفته والرابع
في حكمه اما الاول فقد ذكر الجرجاني انه يصير مستعملا باقامة القربة بان ينوي الوضوء على الوضوء حتى يصير عبادة او برفع الحدث
بان يتوضا المحدث للتبرد او للتعليم بلا خلاف بين اصحابنا الثلثة وذكر ابو بكر الرازي خلافا فقال انه يصير مستعملا باقامة
القربة او رفع الحدث عندهما وعند محمد باقامة القربة لا غير استدلالا بمسئلة الجنب اذا انغمس في البئر لطلب الدلو فعندها
محمد الماء طاهر وطهور لعدم اقامة القربة فلو توضا محدث بنية القربة صار الماء مستعملا بالاتفاق ولو توضا متوضي
للتبرد صار مستعملا عندهما خلافا لمحمد ولو توضا المتوضي بنية القربة صار مستعملا عند الثلثة ونقل الزيلعي في
التبيين عن شمس الائمة السرخسي واقره عليه ان التعليل لمحمد بعدم اقامة القربة ليس بقوي لانه غير مروي عنه والصحيح
عنده ان ازالة الحدث بالماء مفسدة له الا عند الضرورة كالجنب يدخل البئر لطلب الدلو ومثله عن الجرجاني ومن شرط
نية القربة عند محمد استدل بمسئلة البئر حيث قال الماء بحاله والرجل طاهر اذ لو كان ازالة الحدث عنده توجب الاستعمال
لتغير الماء وجوابه انه انما لم يتغير للضرورة لا لان الماء لا يصير مستعملا بازالة الحدث فصار نظير ما لو ادخل
المحدث او الجنب او الحائض التي طهرت يده في الاناء لا يصير مستعملا عندهم لان ازالة الحدث وكن سقط للحاجة انتهى
ونقله الشيخ كمال الدين ايضا في فتح القدير واقره عليه وقال في البدايع هذا الاختلاف لم ينقل عنهم نصا لكن
مسائلهم تدل عليه وكذا في المحيط لكن قال وهذا الخلاف صحيح عند محمد لا تغير الماء عنده باعتبار اقامة القربة
بل باعتبار تحول نجاسة حكمية الى الماء وعندهما تغير الماء باعتبار انه تحول النجاسة حكمية وفي الحالين تحول
الى الماء نجاسة حكمية فاوجب تغيره انتهى وفي فتح القدير الذي نعقله ان كلا من التقرب الماحي للسيات والاسقاط
مؤثر في التغير الا ترى انه انفرد وصف التقرب في صدقة فاثر التغير حتى حرم على النبي عليه السلام ثم راينا الاثر
عند ثبوت وصف الاسقاط ومعه غير ذلك وهو اشد فحرم على قرابته الناصرة له فعرفنا ان كلا اثر تغيرا شرعا
وبهذا يبعد قول محمد انه التقرب فقط الا ان يمنع كون هذا مذهبه كما قال شمس الائمة انتهى ولو غسل يده للطعام او — الشيخ زين
منه صار الماء مستعملا لعدم ازالة الحدث واقامة القربة كذا في المحيط **وقال** بعض الفضلاء وهذا التعليل يفيد
انه كان متوضيا ولا بد منه كما لا يخفى وقوله فيما قبله لانه اقام به قربة يفيد انه قصد اقامة السنة فلو لم يقصدها
لا يصير مستعملا انتهى وقال في الخلاصة الجنب او الحايض او المحدث اذا ادخل يده للاغتراف او وقع الكوز في الحب فادخل
المرهلة فادخل يده فيه الى المرفق لاخراج الكوز لا يصير مستعملا بخلاف ما اذا ادخل يده في الاناء او رجله للتبرد
انه يصير مستعملا لانه لا ضرورة انتهى وقال في فتح القدير واعلم ان ما ذكر في الخلاصة من كونه يصير مستعملا
بالادخال للتبرد محله ما اذا كان محدثا اما اذا كان متطهرا فلا اذ لا بد عند عدم ارتفاع الحدث من نية القربة
لثبوت الاستعمال وكذا ثبوت الاستعمال بغسل اليدين قبل الطعام وبعده انتهى **اقول** صرح المبتغى وغيره بان الماء
يصير مستعملا بالادخال للتبرد ان كان محدثا والا فلا فينبغي ان يحمل الاطلاق الواقع في اكثر الكتب على هذا **وقال** — الشيخ عمر
بعض الفضلاء بعد ما نقل ما في فتح القدير وعليه فينبغي اشتراط القصد في كل سنة كغسل الفم والانف ونحوها و
في ذلك تردد انتهى وقال الحدادي في شرح القدوري وقيل ان غسل يده للطعام يصير الماء مستعملا وان غسل بعده لا يصير
مستعملا انتهى **اقول** هذا وان كان مخالفا لما في اكثر الكتب الا انه موافق للقياس لانهم قالوا الماء اذا استعمل لاقامة
القربة يصير مستعملا واذا استعمل لازالة الوسخ والدرن لا يصير مستعملا والظاهر ان غسل اليد بعد الطعام من قبيل الثاني
فليتامل وفي المبتغى وغيره وبتعليم الوضوء للناس لا يصير الماء مستعملا اذا لم يرد به الصلوة بل اراد تعليمه
انتهى **قال** بعض الفضلاء ولا يخفى ان التعليم قربة فاذا قصد اقامة القربة ينبغي ان يصير الماء مستعملا كغسل اليدين

للطعام فانه لم يرد به الصلوة بل اقامة القربة كما لا يخفى وقد يجاب عنه بان هذا الماء لم يستعمل القربة لان القربة
فيه ليست بسبب تعالى وانما هي بسبب تعليمه ولذا لو علمه بالقول استغنى عن هذا الفعل بخلاف غسل اليدين للطعام
فان القربة فيه لا تحصل الا باستعماله فافترقا انتهى والحاصل ان التعليم مخارج عنه قال في الخلاصة ولو اخذ الماء
بفمه لا يريد به المضمضة لا يصير مستعملا عند محمد وكذا لو اخذ بفيه وغسل اعضاءه بذلك وقال ابو يوسف
لا يبقى طهورا وهو الصحيح فان توضأ الصبي في طست هل يصير الماء مستعملا اختلف المتاخرون والمختار انه يصير مستعملا
اذا كان الصبي عاقلا انتهى وفي الظهيرية واذا توضأ الصبي يصير الماء مستعملا انتهى يعني الصبي العاقل كما صرح به
في الخلاصة وغيرها ويجب ان يحمل المطلق في مثل هذه المواضع على المقيد فاحفظ وفي القنية لا احفظ رواية في ما
وضوء الصبي في جعل صلوته حقيقة جعله مستعملا ومن جعله تخلقا واعتيادا فلا انتهى اقول المختار انه يصير مستعملا
ان كان الصبي عاقلا كما قال صاحب الخلاصة وقد صرح به صاحب البزازية حيث قال المختار ان وضوء الصبي العاقل
مستعمل وغير العاقل لا وقال قاضيخان في فتاويه الصبي العاقل اذا توضأ يريد به التطهير ينبغي ان يصير الماء مستعملا لانه
نوى قربة معتبرة انتهى اقول قوله يريد به التطهير يشير الى انه ان لم يرد به التطهير لا يصير مستعملا وفي قوله ينبغي ايماء
الى انه لا رواية في هذه المسئلة عن صاحب المذهب كما قال الامام الزاهدي في القنية لكن المتاخرون ذهبوا الى ان
الصبي اذا كان مميزا ونوى الوضوء يصير الماء مستعملا ولفظ ينبغي يشعر بالترجيح والاختيار وقال في منية المصلي
ولو ادخل الصبي يده في الاناء لا يتوضأ به استحسانا ولو توضأ به جاز انتهى يعني به الصبي الغير المميز وقد اشار اليه
الشارح الفاضل حيث قال ان علم انها طاهرة بان كان معه من يراقبه جاز الوضوء بذلك الماء وان علم انها نجسة لم (ابراهيم الحلبي)
يجز وان حصل الشك لا يتوضأ به استحسانا اي لاجل التنزه والاحتياط ولو توضأ جاز لانه لا ينجس بالشك لكن المستحب
التوضي بغيره للاحتمال كما في سؤر الجلالة انتهى اعلم انما ذكر بن نحو قولهم ان من ادخل يده او رجله في الاناء
من غير ضرورة وهو محدث يفيد ان الماء يصير مستعملا بواحد من ثلثة اما بازالة الحدث كان معه تقربا او لا او اقامة
القربة كان معه رفع حدث او لا او اسقاط الفرض فان الحدث والجنابة لم يزل عن اليد او الرجل بادخالهما الماء القليل
لا للحاجة لما عرفت ان الحدث والجنابة لا يتجزيان زوالا كما لا يتجزيان ثبوتا قالوا وهذا هو الصحيح وكذا لم توجد
نية القربة وانما سقط الفرض عن العضو المغسول فكان الاولى ان ذكر هذا السبب الثالث تنبيه قال الشيخ قاسم في
حواشي المجمع الحدث يقال بمعنيين بمعنى المانعية الشرعية كما لا يحل ابتغاء الطهارة وهذا لا يتجزى بلا خلاف عند ابي حنيفة
وصاحبيه وبمعنى النجاسة الحكمية وهذا يتجزى ثبوتا وارتفاعا بلا خلاف عند ابي ح واصحابه وصيرورة الماء مستعملا
بازالة الثانية ففي مسئلة البئر سقط الفرض عن الرجلين بلا خلاف وهي الماء الذي اسقط الفرض صار مستعملا بلا خلاف على الصحيح
انتهى هذا هو التحقيق فخذه فانه بالاخذ حقيق ولا تغتر بما قاله اكثر الاكابر وجمع قوله من قال كم ترك الاول للآخر والى هذا
اشار الشاعر الكامل الماهر بقوله وانى وان كنت الاخير زمانه لآت بما لا تستطيع الاوائل واما مسئلة البئر
فانها تاتي في محلها ان شاء الله تعالى وقال الشيخ كمال الدين ولا تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث فسقوط الفرض عن
اليد مثلا يقتضي ان لا تجب اعادة غسلها مع بقية الاعضاء ويكون ارتفاع الحدث موقوفا على غسل الباقي وسقوط الفرض هو
الاصل في الاستعمال انتهى وحاصله ان السقوط هو الاصل لكن بقي الكلام في ان الاستعمال انتهى مفاده عدم وجوب الاعادة ويكون الرفع (الشيخ زين)
موقوفا على الاتمام والسقوط هو الاصل لكن بقي الكلام في القربة وسقوط الفرض هل بينهما تلازم ام لا والظاهر
الثاني وقال البعض الفضلاء لا انتقال ان الحدث زال عن العضو زوالا موقوفا لكن المعلل به في كتاب الحسن عن ابي ح كما نقله في
فتح القدير اسقاط الفرض في مسئلة ادخال اليد الاناء لغير ضرورة لا ازالة الحدث انتهى يعني يمكن ان يقال الخصوصية سقوط
الفرض زال الحدث زوالا موقوفا على الاتمام فان التم اضيف الاستعمال اليه الا ان التعليل الذي نقله الحسن في كتابه عن ابي ح
لا يعينه والتعليل المذكور ذكره الشيخ كمال الدين في فتح القدير حيث قال والمفيد لاعتبار الاسقاط مؤثرا فيه صريح التعليل
المنقول من لفظ ابي ح في كتاب الحسن وهو ما قدمناه من قوله لانه سقط فرضه عنه انتهى اقول ان قلنا بان اسقاط الفرض

لا ثواب فيه

لا ثواب فيه يتم هذا الكلام وان قلنا بان فيه ثوابا فلا يتم لانه يكون قربة والذي يقتضيه النظر الصحيح ان الراجح
هو القول الاول لان المقصود في الوضوء المقصود وهو شرعا عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس كما مر فغسل عضو منها
ليس بوضوء شرعي فكيف يثاب عليه اللهم الا ان يقال انه يثاب على غسل كل عضو منها والا فلا ويدل عليه ما اخرجه
مسلم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأ العبد المسلم او المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة
نظر اليها بعينيه مع الماء او مع اخر قطر الماء فاذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة بطشتها يداه مع الماء او مع اخر قطر
الماء فاذا غسل رجليه خرج كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء او مع اخر قطر الماء حتى يخرج نقيا من الذنوب والاثام
الا ان الا بالقرب والله اعلم قال في الخلاصة لو غسل الى المحدث عضوا اخر سوى اعضاء الوضوء كما لو غسل فخذه او جنبه (السع عمر)
هل يصير الماء مستعملا والاصح انه لا يصير مستعملا بخلاف اعضاء الوضوء انتهى فان قلت كيف صار مستعملا على مقابل الاصح
ولم يوجد واحد من الثلثة قلت اجيب عنه بان هذا التفات الخلاف اخر وهو ان الحدث الاصغر اذا وجد هل حل بكل البدن
فجعل غسل اعضاء الوضوء رافعا عن الكل تخفيفا او باعضاء الوضوء فقط فالقول وكان الراجح هو الثاني ولذا لم يصر
الماء مستعملا بخلاف على الاول انتهى وفي البدايع لو زاد على الثلاث فان اراد بالزيادة ابتداء الوضوء صار الماء مستعملا
وان اراد الزيادة على الوضوء الاول اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم لا يصير مستعملا لان الزيادة على الثلاث من باب
التعدي بالنص وقال بعضهم يصير مستعملا لان الزيادة في معنى الوضوء على الوضوء فكانت قربة انتهى وفيه بحث قدمناه
في بحث تثليث الغسل في سنن الوضوء فليراجع وماء وضوء الحائض مستعمل لان وضوءها لكل فريضة مستحب اذا قصدت
الاثابة وكذا جلوسها في مصلاها قدرها كيلا تنسى عادتها واما الثاني اعني وقت ثبوت الاستعمال فقال
بعض مشايخنا ان الماء المستعمل ما زايل البدن واستقر في مكان من اناء او ارض او كف متوضئ وهو مذهب سفيان الثوري و
ابراهيم النخعي واختاره الطحاوي وظهير الدين المرغيناني وطائفة من مشايخ بلخ قال في الخلاصة وانما ياخذ الماء حكم الاستعمال
واذ ولو بقي على العضو لمعة لم يصبها الماء فصرف البلة التي على العضو الى اللمعة جاز ولو صرف البلة التي في اليمنى الى اليد الت
في اليسرى او من الرجل اليمنى لا يجوز ولو كان هذا في الجنابة تجوز فان زال عن العضو اختلفوا قال بعضهم يصير مستعملا حتى ان المحدث اذا
غسل ذراعيه فامسك انسان يده تحت ذراعيه وغسلهما بذلك الماء لا يجوز وكذا المحدث وان كان في الهواء غسل عضو قبل
ان يجتمع في مكان والمختار ما ذكرنا انه لا يصير مستعملا ما لم يستقر في مكان ويسكن عن التحريك انتهى قال صاحب الهداية الصحيح انه كما
زايل العضو صار مستعملا لان سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعده انتهى قال الشيخ اكمل الدين في
العناية وقد اتفق علماؤنا على ان الماء ما دام مترددا في العضو لا يعطي حكم الاستعمال فاذا زايل العضو ولم يستقر في مكان
او اناء اختلفوا فيه قال سفيان الثوري وابراهيم النخعي وبعض مشايخ بلخ وهو اختيار الطحاوي انه لا يصير مستعملا وذهب
اصحابنا الى انه كما زايل العضو صار مستعملا حتى لو اصاب ثوبه تنجس وقالوا ان من نسي المسح فاخذ من لحيته ماء ومسح به راسه
لا يجوز واختاره المص وقال انه كما زايل العضو واكا فهذه تسمى كاف المفاجاة كما تقول كما خرجت من البيت رايت زيدا اي
فاجأت رؤية زيد ومعناه يصير الماء مفاجيا وقت زواله عن العضو وقت الاستعمال من غير توقف الى وقت الاستقرار في مكان
وهو اسناد الفعل الى الزمان فيكون مجازا عقليا وقوله لان سقوط حكم الاستعمال الخ اورد بان فيه حرجا فكان ضرورة وقيل
في حرج الحكم الاستعمال سقط في المنديل والثياب للحرج وهو ناقض لاصل المذهب ولعل المخلص ان يقال يثبت حكم الاستعمال
عند انفصاله عن العضو في الجميع ولا حرج فيه اذ المختار من الاقوال المفتى به انه طاهر غير طهور انتهى والحاصل ان بعض مشايخنا
ذهبوا الى ان الماء المستعمل ما زايل البدن واستقر في مكان واختاره حافظ الدين النسفي في الكنز وقوام الدين الكاكي في عيون
المذاهب وفخر الاسلام البزدوي وغيره في شرح الجامع الصغير وقال الاتقاني في غاية البيان وفيما اختاره صاحب الهداية حرج عظيم
على المسلمين ونقل الكاكي في معراج الدراية عن شيخه ان ما في الهداية في حق من لا ضرورة فيه كتاب غير المتوضئ وقيل في حق المغتسل
لانه قليل الوقوع لا في حق المتوضئ انتهى واكثر مشايخنا ذهبوا الى ان الماء المستعمل ما زايل العضو سواء استقر في مكان او لم يستقر
وصححه صاحب الهداية والتبيين وغيرهما وصدر به صاحب الكافي حيث ذكر ما في الكنز بصيغة قيل والقائلون بالاول استدلوا

بمسائل منها انه اذا توضأ وبقي على عضو من اعضائه لمعة لم يصبها الماء فصرف البلة التي على ذلك العضو الى اللمعة جاز
واذا اغتسل وبقي على جسده لمعة فاخذ البلة من اي عضو كان وغسل بها اللمعة يجوز ومنها ان نقل البلة من مغسول الى
ممسوح جائز وان وجد الانفصال ومنها ان الخرقة التي يتمسح بها يجوز الصلوة معها وان كان ما اصابها من البلل كثيرا
فاحشا ومنها انه لو تقاطر على ثيابه لا يمنع جواز الصلوة وان كثر مع وجود الانفصال والقائلون بالثاني استدلوا بما
ذكر في الاصل انه اذا مسح راسه ببلل اخذه من لحيته لم يجز وان لم يستقر في محل وكذا لو مسح راسه ببلل باق بعد مسح الخفين لا
يجزيه وعللوه بانه ماء قد مسح به مرة وقالوا لا يجوز نقل البلة من عضو مغسول الى المتلو واجابوا عن المسائل التي تمسك
بها القائلون باشتراط الاستقرار اما عن الاولى فانهم قالوا القياس صيرورة الماء مستعملا بنفس الملاقاة لوجود السبب فكان
ينبغي ان يأخذ كل جزء من العضو جزءا من الماء الا ان فيه حرجا فسقط اعتبار حالة الاستعمال في عضو واحد حقيقة كما في
الوضوء او في عضو واحد حكما كما في الجنابة فاذا زايل العضو زالت الضرورة فظهر حكم الاستعمال بقضية القياس واما
عن الثانية فقد ذكر الحاكم انها على التفصيل وذلك انه ان لم يكن استعمله في شيء من اعضائه يجوز اما اذا كان استعمله لا يجوز
قال في التبيين الصحيح انه يجوز بعد ما استعمله في المغسول لان الفرض يتأدى بما جرى على العضو لا بالبلة الباقية في الكف
وغيرها انتهى وقال في البحر فلم تكن هذه البلة مستعملة بخلاف ما اذا استعمله في المسح على الخف ثم مسح به راسه حيث
لا يجوز لان فرض المسح يتأدى بالبلة وتفصيل الحاكم محمول على هذا انتهى واما عن الثالثة والرابعة فانما مسح بالمنديل
او تقاطر على الثوب فهو مستعمل الا انه لا يمنع جواز الصلوة لان الماء المستعمل طاهر عند محمد وعليه الفتوى وعندهما
وان كان نجسا لكن سقط اعتبار نجاسته هاهنا لمكان الضرورة والحاصل ان المذهب ما في الهداية وما في الكافي اختيار بعض
المشايخ ومبناه توهم ان فيما ذكره صاحب الهداية حرجا عظيما على المسلمين لان الماء الذي يقطر من اعضاء المحدث يصيب ثياب
المتوضي فلو قلنا باستعماله بالانفصال فقط لتنجس ثوبه على القول بنجاسته حتى احتاج بعضهم الى الحيلة على ثياب غير المتوضي
وبعضهم الى الحيلة على الغسل وليس ما توهموه من الحرج موجودا فانه ذكر في البدائع وغيره ان ما يصيب ثوب المتوضي معفو
عنه بالاتفاق واما في ثياب غير المتوضي فلا حرج **واما الثالث** اعني صفة الماء المستعمل فانه طاهر غير طهور وعليه ما
هو المفتى به ولم يثبت مشايخ العراق خلافا بين اصحابنا في صفته فقالوا هو طاهر غير طهور عند اصحابنا وغيرهم
اثبت الخلاف بينهم قال في البدائع مشايخ بلخ حققوا الخلاف فقالوا الماء المستعمل نجس عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد طاهر غير طهور قال قاضيخان في فتاواه المشهور عن ابي حنيفة وابي يوسف ان الماء المستعمل نجس وقال في البدائع الصحيح
قولهما انتهى ومشايخ العراق لم يحققوا فقالوا انه طاهر غير طهور عند اصحابنا حتى روي عن القاضي ابي حازم العراقي
انه كان يقول انا نرجو ان لا يثبت رواية نجاسة الماء المستعمل عن ابي حنيفة وهو اختيار المحققين من مشايخنا بما وراء النهر انتهى
والمثبتون للخلاف قالوا عن ابي حنيفة فيه ثلاث روايات روى محمد عنه انه طاهر غير طهور وكذا روى زفر عنه كما ذكره قاضيخان
في شرحه قال الفقيه في كتاب التقريب روى محمد عن الامام ان الماء المستعمل طاهر وهو قوله وهو الصحيح انتهى وقال الصدر حسام
في الكبرى عن محمد عن الامام ان الماء المستعمل طاهر غير طهور وبه اخذ وعليه الفتوى انتهى وقال الامام الكردري في كتابه المسمى
بالبزازية والصحيح ان الامام مع محمد في طهارة الماء المستعمل والفتوى عليه انتهى وروى ابو يوسف عنه انه نجس نجاسة
مخففة وروى الحسن بن زياد عنه انه نجس نجاسة مغلظة وروى عن ابي يوسف ان المستعمل ان كان محدثا او جنبا فالماء نجس
وان كان طاهرا فهو طاهر وطهور وروى عن زفر ان المستعمل ان كان محدثا او جنبا فالماء طاهر غير طهور وان كان طاهرا فهو
طاهر وطهور وقد صحح المشايخ رواية محمد حتى قال في المجتبى وقد صحت الروايات عن الكل انه طاهر غير طهور الا الحسن
وقال فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير والاصل في ذلك ان محمدا روى في كتبه عن اصحابنا جميعا ان الماء المستعمل طاهر
غير طهور وهو قوله وهو المختار عندنا ثم قال فيه مع ظاهر الرواية ان قصة الصحابة وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
مشهور لا يخفى وتحرج المسلمين في الماء المستعمل امر ظاهر ولان البدن طاهر لكنه لا يصلح لاداء العبادة وانما ينتقل
الى الماء وصف البدن فمن غير زيادة انتهى فصرح بانه ظاهر الرواية كما صرح به في الكافي وذكر في فتاوى الولوالجي في التجنيس

في موضع

في موضع ان الفتوى على رواية محمد لعموم البلوى الا في الجنب وقال بعض الفضلاء الاطلاق اولى انتهى وذكر النووي ان
الصحيح من مذهب الشافعي انه طاهر غير طهور وبه قال احمد وهو رواية عن مالك ولم يذكر ابن المنذر عنه غيرها وهو قول
جمهور السلف والخلف انتهى **اقول** المشهور عن مذهب مالك ان الماء المستعمل طاهر وطهور وفي غير المشهور عنه انه طاهر
غير طهور واقتصر عليه ابن المنذر والصحيح من مذهب الشافعي انه طاهر غير طهور كالصحيح من مذهبنا قال الرافعي وهل هو
طهور ام لا قال في الجديد ويحكى عن القديم انه طهور ومنهم من لم يثبت هذا القول وجزم بالجديد سواء ثبت ام لا
فالفتوى على الجديد انتهى وقال ابن قدامة فظاهر المذهب ان المستعمل في رفع الحدث طاهر غير طهور لا يرفع حدثا ولا يزيل
نجسا وبه قال الليث والاوزاعي انتهى **والحاصل** ان في الماء المستعمل عندنا خمس روايات الاولى انه نجس نجاسة مخففة
وهي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة والثانية انه نجس نجاسة مغلظة وهي رواية الحسن عن ابي حنيفة والثا[لثة]
انه طاهر غير طهور مطلقا وهي رواية محمد وزفر عن ابي حنيفة قال في الكافي وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى
والرابعة انه نجس ان كان المستعمل محدثا او جنبا وطاهر ان كان طاهرا وهي رواية عن ابي يوسف والخامسة
انه طاهر ان كان المستعمل محدثا او جنبا وطاهر وطهور ان كان طاهرا وهو قول زفر واحد قولي الشافعي
وجه رواية النجاسة قوله عليه السلام لا يغتسلن احدكم في الماء الدائم الذي لا يجري وهو جنب رواه مسلم عن ابي هريرة
وقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الراكد رواه مسلم ايضا عن جابر وقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء
الدائم ولا يغتسل فيه رواه ابو داود وابن ماجة عن ابي هريرة **تنبيه** ذكر لفظ ولا يغتسل فيه كثير
في المذهب بالنون المؤكدة المثقلة وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني ولم اره باللفظ المؤكد انتهى ووجه الدلالة انه
عليه السلام سوى في النهي بين البول في الماء والاغتسال فيه فدل على ان الاغتسال فيه كالبول فيه ومطلق النهي للتحريم
فلولا تنجس الماء بالاغتسال فيه كتنجسه بالبول فيه قال في البدائع في وجه الاستدلال به حرم الاغتسال في الماء القليل
لاجماعنا على ان الاغتسال في الكثير ليس بحرام فلولا ان القليل من الماء ينجس بالاغتسال بنجاسة الغسالة لم يكن للنهي معنى لان
القاء الطاهر في الطاهر ليس بحرام اما تنجيس الطاهر فحرام فكان هذا نهيا عن تنجيس الماء الطاهر بالاغتسال وذا
يقتضي التنجس به ولا يقال انه يحتمل انه نهى لما فيه من اخراج الماء من ان يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام
لانا نقول الماء القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان الغير غالبا عليه كماء الورد واللبن
فاما اذا كان مغلوبا فلا وهاهنا الماء المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك ان ذلك اقل من غير المستعمل فكيف يخرج به من
ان يكون مطهرا فاما ملاقاة النجس الطاهر توجب تنجيس الطاهر وان لم يغلب على الطاهر لاختلاط الطاهر على وجه لا
يمكن التمييز بينهما فيحكم بنجاسة الكل فثبت ان النهي لما قلنا ولا يقال يحتمل انه نهى لان اعضاء الجنب لا تخلو عن النجاسة
الحقيقية وذا يوجب تنجس الماء القليل لانا نقول الحديث مطلق فيجب العمل باطلاقه ولان النهي عن الاغتسال ينصرف الى
الاغتسال المسنون لانه هو المتعارف بين السلف والمسنون منه ازالة النجاسة قبل الاغتسال على ان النهي عن ازالة النجاسة
الحقيقية التي على البدن استفيد بالنهي عن البول فيه فوجب حمل النهي على الاغتسال فيه على ما ذكرنا صيانة لكلام صاحب الشرع
عن الاعادة الخالية عن الفائدة انتهى واستدل في الكفاية باشارة قوله تعالى عقب الامر بالوضوء والتيمم ولكن يريد ليطهركم
فان اطلاق التطهير على ثبوت النجاسة في اعضاء الوضوء والحكم بزوالها بعد التوضي على انتقالها الى الماء فيجب الحكم
بالنجاسة انتهى ويستدل لها ايضا بالقياس وقرر الشيخ كمال الدين وجهه في فتح القدير فقال واصله الماء المستعمل
في النجاسة الحقيقية والفرع المستعمل في الحكمية بجامع الاستعمال في النجاسة بناء على الغاء وصف الحقيقي في ثبوت النجاسة
وذلك لان معنى الحقيقية ليس الا كون النجاسة موصوفا بها جسم محسوس مستقل بنفسه عن المكلف لان وصف النجاسة
حقيقة لا يقوم الا بجسم كذلك وفي غيره مجاز بل معناه الحقيقي والحكمي ذلك الجسم وفي الحدث وهذا لا نعلم المتحقق
لنا من معناها سوى انها اعتبار شرعي منع الشارع من قربان الصلوة والسجود حال قيامه لمن قام به
الى غاية استعمال الماء فيه فاذا استعمله قطع ذلك الاعتبار كان ذلك ابتلاء للطاعة فاما ان هناك وصفا حقيقيا عقليا

ويحسوا فلا ومن ادعاه لا يقدر في اثباته على غير الدعوى فلا تقبل ويرد عليه انه اعتبار اختلافه باختلاف
الشارع الا ترى ان الخمر محكوم بنجاسته في شريعتنا وبطهارته في غيرها فعلم انها ليست سوى اعتبار شرعي الزم معه
كذا في الغاية كذا ابتداء وفي هذا الاتفاق بين الدم والحدث فانه ايضا اليه الى ذلك الاعتبار فظهر ان الموثر نفس وصف
النجاسة وهو مشترك في الاصل والفرع فيثبت مثل حكم الاصل وهو نجاسة الماء المستعمل فيه الفرع والمتوضي المستعمل
في الحدث فيكون نجسا الا ان هذا انما يتمشى على من يسلم كون حكم الاصل ذلك كمالك واكثر اهل العلم ولمانع شرط في
نجاسة خروجه من الثوب متغيرا بلون النجاسة كالشافعي فلا فعنده الماء الذي يستعمل في الحقيقية التي لا لون لها يغاير
لون الماء كالبول طاهر يجوز شربه وغسل الثوب به دون ازالة الحدث لانه عنده مستعمل وهو لا يقصر وصف الاستعمال على
رافع الحدث فانما يتمشى عليه بعد الكلام معه في نفس هذا التفصيل وهو سهل غير انا لسنا الا بصدد توجيه رواية
نجاسة الماء المستعمل عند ابي ح على الصواب انتهى **فان قيل** لو تم ما ذكرت كان للبلوى تاثير في اسقاط حكمه **فالجواب**
الضرورة لا يعدو حكمها محلها والبلوى فيه انما هي للثياب فيسقط اعتبار نجاسته في ثوب المتوضي وتبقى حرمة شربه
والطبخ به ونجاسة من يصيبه انتهى وبعد ما ثبتت نجاسته اختلفت الرواية في غلظتها وخفتها فروى الحسن عن ابي ح
ان نجاسته غليظة اعتبارا بالمستعمل بالنجاسة الحقيقية فتقدر بالدرهم يعني كما ان الماء المزيل للنجاسة الحقيقية مغلظة
فكذلك نجاسة الماء المزيل للنجاسة الحكمية مغلظة وروى ابو يوسف عن ابي ح ان نجاسته خفيفة لعموم البلوى فيه لتعذر
صون الثياب عنه ولكونه محل الاجتهاد فاوجب ذلك خفة في حكمه كذا في البدايع حتى اذا اصاب الثوب لا يعطى له حكم النجاسة
اذا لم يكن كثيرا فاحشا وهو شبر في شبر كذا في الظهيرية ووجه رواية الطهارة ما اخرجه البخاري وغيره عن جابر بن عبد الله
قال جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني وانا مريض لا اعقل فتوضا وصب علي من وضوئه فعقلت فقلت يا رسول الله لمن الميراث
انما يرثني كلالة فنزلت اية الفرائض وما اخرجه عن ابي جحيفة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهاجرة فاتي
بوضوء فتوضا فجعل الناس ياخذون من فضل وضوئه فيتمسحون به وما اخرجه عن المسور بن مخرمة ان النبي عليه السلام
كان اذا توضا كادوا يقتتلون على وضوئه وبعضهم لم يستدل بهذه الدلائل لرواية الطهارة بل استدل بالقياس منهم
الشيخ كمال الدين فانه قال في فتح القدير وهذا لان المعلوم من جهة الشارع ان الالة التي يسقط بها الفرض وتقام بها
القربة تتدنس واما الحكم بنجاسة العين شرعا فلا وذلك لان اصل مال الزكوة تدنس باسقاط الفرض به حتى جعل
من الاوساخ في لفظه عليه السلام فحرم على من شرف بقرابته الناصرة له ولم يصل مع هذا الى النجاسة حتى لو صلى حامل
دراهم الزكوة صحت فكذا يجب في الماء ان يتغير على وجه لا يصل الى التنجس وهو سلب الطهورية الا ان يقوم فيه دليل يخصه
غير هذا القياس انتهى **وقال** حافظ الدين النسفي في الكافي ان الماء اذا استعمل في محل فاقصى حاله ان يصير مثل حال المحل وعضو
المحدث طاهر حقيقة ولكن لا يحل اداء الصلوة به من محدث فالماء المستعمل في هذا المحل يصير بهذه الصفة فاذا اصاب
الثوب جازت صلوته فيه ولو توضا به لم تجز صلوته لانه لما اديت به قربة تغيرت صفته كمال الذي به زكوة يصير وسخا و
حرم تناوله لغني وهاشمي وابيح للفقير ضرورة كما حلت الميتة بها فكذا الماء لم يبق مطهرا انتهى **وقال** الشيخ زين في
البحر بعد نقل كلام كمال الدين لكن قد علمت الدليل الذي ذكرناه لابي حنيفة آنفا اندفع به هذا القياس وبهذا يترجح القول
بالنجاسة ولهذا والله اعلم ذكر صاحب الهداية في التجنيس ان الفتوى على رواية محمد لعموم البلوى الا في الجنب كما نقلناه عنه
وعن الولوالجي انفا فانه لما كان دليل النجاسة قويا كان هو المختار الا ان البلوى عمت في الماء المستعمل في الحدث الاصغر فافتى
المشايخ بالطهارة بخلاف المستعمل في الاكبر لم يوجد فيه عموم البلوى فكان على المختار من النجاسة انتهى **اقول** ذكر
في كثير من الكتب ان الفتوى على رواية الطهارة من غير فصل بين المحدث والجنب لكن ذكر في المنصورية ان الفتوى على
ان الماء المستعمل طاهر الا في الجنب فانه غير طاهر وبه اخذ الامام ابو الليث **وقال** الفاضل الحلبي في شرح منية المصلي
بعد ما نقل كلام الكافي لكن هذا التشبيه غير ظاهر لان مال الزكوة حرم على الغني والهاشمي قبل ان تؤدى به الزكوة مرة
لانها لا تكون مؤداة الا عقيب الدفع والماء ليس كذلك فانه لا يخرج عن المطهرية قبل ان يستعمل وما يدل على عدم

بنجاسته

نجاسة الماء المستعمل انه لم يرد عن النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم التحرز منه مع احتياطهم في الطهارة وتحرزهم عن
قليل النجاسة وان خفت فدل على طهارته انتهى **اقول** ذكر في البدايع وغيره ان ما يصيب ثوب المتوضي من الماء المستعمل
معفو عنه بالاتفاق فعدم التحرز عنه لا يدل على طهارته لكن زوال النجاسة الحقيقية به عندهما يدل على ان الصحيح
عندهما طهارة الماء المستعمل والله اعلم واختلف القائلون بنجاسة الماء المستعمل قال بعضهم نجاسته عينية حتى لا يجوز
الانتفاع به بوجه ما وقال بعضهم نجاسته بالمجاورة حتى يجوز الانتفاع به بسائر الوجوه سوى الشرب الا ان هذا ما زالت
به النجاسة الحكمية فصار كما ازيلت به النجاسة الحقيقية واورد على الوجه الثاني بان المجاورة انما تكون بانتقال شيء
من عين الخبيث ولم يوجد حقيقة الا انه تنجس الماء باستعماله شرعا فيكون نجسا عينا كذا ذكره صاحب الهداية في التجنيس
وافاد كلامه ان الراجح هو الوجه الاول وقال قاضيخان في فتاويه ويكره شرب الماء المستعمل **وقال** بعض الفضلاء و
لا يخفى ان الكراهة على رواية الطهارة واما على رواية النجاسة فحرام لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث والنجس منها
انتهى **وقال** بعضهم يمكن حمله على رواية النجاسة بناء على ان المطلق منها ينصرف الى التحريم انتهى هذا وتحقيقه يجيء
ان شاء الله وقال صاحب الخلاصة ويكره شرب الماء المستعمل واما الماء النجس فيجوز الانتفاع به كبل الطين وسقي الدواب
انتهى **اقول** هذا محمول على ما اذا لم يتغير وصف الماء بالنجس الواقع فيه واما اذا تغير فلا يجوز الانتفاع به وقال قاضيخان
المحدث اذا توضا في ارض المسجد لا يجوز في قول ابي حنيفة وابي يوسف لان الماء المستعمل عندهما نجس وان توضا في اناء في
المسجد جاز عندهم انتهى **اقول** مراده بعدم الجواز الحرمة لان تلويث المسجد حرام لا عدم الصحة لان الوضوء فيه صحيح حتى لو صلى
بذلك الوضوء جازت صلوته الا انه يأثم لترك الواجب وهو صون المسجد عن النجس وهذا اي التعبير عن الحرمة والكراهة بعدم الجواز
كثير في كلامهم فعليك بالتنبه لحيث يقع **وقال** صاحب البدايع ويكره التوضي في المسجد عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد لا باس به لانه عنده طاهر واما ابو يوسف فانه يقول بنجاسته وكذا ما روي عن ابي حنيفة واما على رواية الطهارة عنه
فلانه مستقذر طبعا فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم انتهى والمراد بالكراهة التحريم لما مر وتقول
فيجب تنزيه المسجد عنه وقوله وقال محمد لا باس به يحتمل ان يكون معناه لا كراهة فيه اصلا لانه طاهر عنده او لا كراهة
تحريم فيه بل كراهة تنزيه وهذا اولى لان الماء المستعمل وان كان طاهرا الا انه سبب لتلويث المسجد فيستحب تنزيهه عنه
ووجه قول زفر ان المستعمل ان كان متوضئا فالماء طاهر ومطهر وان كان محدثا فهو طاهر غير مطهر لان عضو المتوضي طاهر حقيقة
وحكما فيكون الماء المستعمل فيه طاهرا ومطهرا وعضو المحدث طاهر حقيقة حتى لو صلى وهو حامل محدث او جنب يجوز صلوته
وباعتباره يكون الماء طاهرا مطهرا لكنه نجس حكما حتى لم تجز صلوته وباعتباره يكون نجسا فقلنا بانتفاء المطهرية و
بقاء الطهارة عملا بالشبهين ولا يعكس اذ فيه ترك العمل باحدهما يعني ان عضو المحدث طاهر حقيقة نجس حكما
فالماء المستعمل فيه بالنظر الى الاول طاهر وبالنظر الى الثاني نجس والحكم على احدهما ابطال للآخر واعمالهما ولو بوجه
اولى من اهمال احدهما فقلنا بانتفاء الطهورية وابقاء الطهارة عملا بالشبهين اجيب بانه لو نوى القربة بتجديد الوضوء
وقد ازداد به طهارة على طهارة ونور على نور ولم تكن طهارة تجديدية حكما الا بازالة النجاسة حكما وهي نجاسة
الاثام فصارت الطهارة على الطهارة وعلى الحدث سواء حكما فلا يبقى طهورا والله اعلم **واما الرابع** اعني
حكم الماء المستعمل فانه غير مطهر قال قاضيخان في فتاويه اتفق اصحابنا في الروايات الظاهرة ان الماء المستعمل في البدن
لا يبقى طهورا انتهى قوله في الروايات الظاهرة يشعر بان ما روي عن زفر من طهورية الماء المستعمل اذا كان المستعمل متوضئا
ليس برواية ظاهرة عنه والرواية الظاهرة عنه انه طاهر غير مطهر مطلقا وقد اشار الى الروايتين الفاضل البرجندي
في شرح النقاية حيث قال في المصفى قال فخر الاسلام الماء المستعمل طاهر عند اصحابنا جميعا وهو المختار عندنا
وفي احد قولي زفر انه طهور والقول الاخر لزفر انه اذا استعمله طاهر فهو طهور وان استعمله محدث او جنب فهو
طاهر غير طهور انتهى وقال في الهداية والماء المستعمل لا يطهر الاحداث انتهى وقال شارحه قيد بالاحداث
لما ان مزيل الانجاس لان ازالة النجاسة الحقيقية يجوز بالمائعات الطاهرة عند ابي حنيفة كما صرح به في النهاية

الشيخ زين

الشيخ عمر

والبيانية ومعراج الدراية وغيرها والماء المستعمل طاهر غير طهور على الرواية المفتى بها عنه ومحمد وابن
اخذ برواية الطهارة لكنه يقول لا تجوز به ازالة النجاسة الحقيقية لا ان التها عنده وعند زفر لا تجوز
الا بالماء المطلق والمستعمل مقيد وليس بمطلق كامر و الحاصل ان ما سوى الماء المطلق من المايعات الطاهرة
لا خلاف في انه لا يزيل النجاسة الحكمية وتزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب عند ابي حنيفة وابي يوسف وكذا
عن البدن عند ابي ح وعن ابي يوسف فيه روايتان في رواية تزيل وفي رواية لا وهذا يدل على ان الصحيح عند
ابي يوسف ايضا طهارة الماء المستعمل وقال محمد وزفر لا تزيل النجاسة الحقيقية عن الثوب والبدن لان
عندهما يشترط في الحقيقية ما يشترط في الحكمية من كون الماء مطلقا ومن وهم ان الماء المستعمل يزيل
الانجاس عند محمد لما انه يقول بطهارته فقد حفظ شيئا وغاب عنه اشياء لان محمدا وان كان يقول بطهارة
الماء المستعمل لكنه يقول لا يجوز ازالة الانجاس به ومن وهم ان الماء المستعمل لا يزيل الانجاس اتفاقا اما
عند محمد فلما مر واما عندهما فلنجاسته فقد حفظ رواية النجاسة عن ابي ح ونسي رواية الطهارة عنه التي
اختارها المحققون وافتوا بها وابو يوسف وان اشتهر عنه ان الماء المستعمل نجس نجاسة مخففة لكن رواية جواز ازالة
النجاسة الحقيقية به عنه تدل على انه طاهر عنده ايضا ولهذا لم يثبت مشايخ العراق خلافا بين ائمتنا الثلثة وعدم
شربه في السفر لاستقذار فان النفوس تعافه للعادة مع طهارته لا لعدمها فاندفع بهذا ما قال الصدر الشريعة ونحن
نقول لو كان طاهرا طهر لجاز في السفر الوضوء به ثم الشرب ولم يقل احد بذلك انتهى ومعنى كلامه انه لو كان
الماء المستعمل طاهرا لجاز في السفر الوضوء بالماء المطلق ثم الشرب فيه بعد استعماله **فان قلت** يلزم من هذا التقرير
تفكيك الضمير لان المراد بالضمير المرفوع في كان الماء المستعمل وبالضمير المجرور في به الماء المطلق **قلت** اجيب عن
هذا بجوابين الاول ان المطلق والمقيد واحد بالذات والاختلاف العارض من وصف الاطلاق والتقييد اعتباري
فلا تفكيك اصلا والثاني انه من قبيل الاستخدام فلا اشكال ايضا انتهى **قوله** الاهاب وهو جلد غير مدبوغ يطهر بالدباغ
وهو ما يمنع النتن والفساد وان كان تشميسا وتتريبا **اقول** لما كان يتعلق بدباغ الاهاب ثلاث مسائل طهارته وهي
تتعلق بكتاب الصيد والصلوة عليه وفيه وهي تتعلق بكتاب الصلوة والوضوء والغسل منه بان يجعل دلوا او قربة
او راوية وهي تتعلق بالمياه ذكره في بحث المياه لافادة جواز الوضوء والغسل منه بطريق الاستطراد والاهاب جلد غير
مدبوغ والجمع اهب وان دبغ سمي شنا واديما وصوما وجرابا وكل جلد قابل الدباغ اذا دبغ فقد طهر سواء كان
دبغا حقيقيا بان يدبغ بشيء طاهر من الادوية المعدة للدبغ كالعفص والشب والقرظ او حكميا بان يدبغ بما يمنع
النتن والفساد عنه كالتتريب والتشميس والالقاء في الريح ولو جف ولم يستحل لم يطهر قال العلامة الزيلعي فهذه
الدباغة معتبرة ايضا عندنا لان المقصود من الدباغة ازالة الرطوبات ومنع الفساد وقد يحصل ذلك بالشمس والتراب
والريح فيطهر والنوعان مستويان في جميع الاحكام الا في حكم واحد وهو انه اذا اصابه الماء بعد الدباغ الحقيقي لا
يعود نجسا قولا واحدا وبعد الحكمي فيه قولان في قول يعود نجسا لعود الرطوبة وفي قول لا يعود وهو الاقيس لان
هذه الرطوبة ليست تلك الرطوبة التي كانت بقية الفضلات النجسة لان تلك تلاشت وصارت هواء وذهبت معه
بل رطوبة تجددت من ماء طاهر وسرت في اجزاء حكم بطهارتها وملاقاة الطاهر الطاهر لا يوجب تنجيسه وكذا الثوب
اذا اصابه مني ففرك ثم اصابه الماء في رواية يعود نجسا وفي رواية لا قال قاضيخان الصحيح انه يعود نجسا وكذا
الارض اذا اصابها نجس وجفت وحكم بطهارتها ثم اصابها الماء في رواية تعود نجسة وفي رواية لا قال قاضيخان الصحيح
انها لا تعود نجسة وكذا البئر اذا تنجست فغارت ثم عاد ماؤها في رواية تعود نجسة وفي رواية لا ذكر في المحيط الاصح
ان لا يعود نجسا وقال قاضيخان في فصل البئر الصحيح انه طاهر ويكون ذلك بمنزلة النزح وقال في المعراج وفي فتح القدير الاصح
انه لا يعود نجسا لكن انما يكون الاصح عدم العود فيما اذا جف اسفله اما اذا عاد ولم يجف اسفله فالاصح العود كما افاده الكرخي
في شرح القدوري اقول هذا الخلاف مبني على خلاف آخر وهو انهم اختلفوا في ان هذه الاشياء هل تطهر حقيقة او تطهر حكما

بانه تزول

اخي حلبي

بان لم تزل النجاسة عنها بل تقل حتى لو عاودها الماء تعود نجسة اختار بعضهم الاول وصححه واختار بعضهم الثاني
بان تزول النجاسة عنها بالكلية حتى لو عاودها الماء لا تعود نجسة او تطهر حكما بان لم تزل النجاسة عنها بل تقل حتى
لو عاودها الماء تعود نجسة اختار بعضهم الاول وصححه واختار بعضهم الثاني وصححه والحاصل ان التصحيح والاختيار
قد اختلف في هذه المسائل فالاولى اعتبار الطهارة في الكل كما يفيده اطلاق اصحاب المتون حيث صرحوا في الطهارة في
الكل وملاقاة الطاهر الطاهر لا يوجب التنجيس كما مر **فائدة** قال في النهاية الاهب بضمتين وبفتحتين جمع اهاب
وهو الجلد وقيل انما يقال له قبل الدبغ انتهى وقال في القاموس الاهاب ككتاب الجلد او ما لم يدبغ والجمع اهبة
واهب واهب انتهى وصاحب الصحاح قصره على الثاني حيث قال الاهاب الجلد ما لم يدبغ والجمع اهب على غير قياس مثل
ادم وافق وعمد جمع اديم وافيق وعمود وقد قالوا اهب بالضم وهو قياس انتهى وهذا هو المشهور عند الفقهاء
قال ابو داود قال النضر بن شميل انما يسمى اهابا ما لم يدبغ فاذا دبغ سمي شنا وقربة وفي القاموس دبغ الاهاب
كنصر ومنع وضرب دبغا ودباغا ودباغة بكسرهما فاندبغ انتهى وفي الصحاح دبغ فلان اهابه يدبغه ويدبغه
دبغا ودباغا ودباغة وفي الحديث دباغها طهورها انتهى **اقول** اخرج الترمذي والنسائي وابن ماجة وابن
حبان والشافعي واحمد والبزار واسحق عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر واخرجه
مسلم بلفظ اذا دبغ الاهاب فقد طهر وفي لفظ دباغه طهوره واخرجه الدارقطني عن ابن عمر وقال اسناده حسن **فائدة**
الشب بالباء الموحدة وذكر الازهري انه غير تصحيف وضبطه بعضهم بالثاء المثلثة وهو الموافق لما في الصحاح والقاموس
قال صاحب الصحاح هو نبت طيب الرائحة مر الطعم يدبغ به وقال صاحب القاموس الشث نبت طيب الريح يدبغ به والقرظ
محركة ورق شجر السلم بفتح السين واللام ومنه اديم مقروظ اي مدبوغ بالقرظ والقرظ نبت بنواحي تهامة كذا ذكره
النووي في شرح المهذب **قوله** الا اهاب الخنزير والادمي قدم الخنزير لكون المقام للاهانة اما الاول فلنجاسة عينه
واما الثاني فلكرامته **اقول** قال في التبيين اما الخنزير فلانه نجس العين اذ الهاء في قوله تعالى فانه رجس راجعة الى الخنزير لقربه
فان قيل عود الضمير كما يكون الى الاقرب يكون الى المقصود والمضاف هو المقصود بالنسبة دون المضاف اليه فوجب عود الضمير اليه
كما يقال لقيت ابن عباس فخدمته **قلنا** لا يمتنع عود الضمير الى المضاف اليه قال الله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون
والاصل ان لا تعارض الاصل اذ صرفه الى ما هو العلة بهما اولى اذ اللحم موجود في الخنزير واما الادمي فلحرمته واستثناؤه مع الخنزير
يدل على انه لا يطهر وليس كذلك بل اذا دبغ طهر ذكره في الغاية ولكن لا يجوز الانتفاع به كسائر اجزائه انتهى يعني ان الضمير في
قوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس عائد الى المضاف اليه لصالح لعوده وعند صلاحية كل من المتضايفين لذلك يجوز كل من الامرين
وقد جوز عود ضمير ميثاقه في قوله تعالى ويقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى كل من العهد ولفظ الجلالة وتعين عوده
الى المضاف اليه في قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ضرورة صحة الكلام والى المضاف في قولك رايت ابن زيد
فكلمته لانه المحدث عنه بالرؤية ورتب على الحديث الاول عنه الحديث الثاني فتعين هو مرادا به والا اختل النظم واذا
جاز دلالتهما هنا لغة والموضع موضع احتياط وجب اعادته على ما فيه الاحتياط وهو ما قلنا كذا قرره الشيخ كمال الدين
في فتح القدير اخذا عن النهاية ومعراج الدراية والحاصل ان الضمير يجوز ان يرجع الى كل من المضاف والمضاف اليه ورجوعه الى
المضاف اليه فيما نحن فيه اولى لكونه اشمل للاجزاء واحوط في العمل لان الضمير ان رجع الى اللحم لزم ان لا يحرم غيره فان
رجع الى الخنزير لزم ان يحرم لحمه وغيره من سائر اجزائه لان حرمة الكل تستلزم حرمة جميع الاجزاء بخلاف حرمة الجزء فانها
لا تستلزم حرمة جميع الاجزاء والمقام مقام الاحتياط فقلنا بحرمة جميع اجزائه احتياطا وذلك بوجوب رجوع الضمير اليه
وفي هذا المحل كلام لطيف وبحث شريف من طلب الوقوف عليه فليراجع البحر واعترض العلامة الزيلعي على قوله الا جلد الخنزير
والادمي بقوله واستثناء الادمي مع الخنزير يدل على انه لا يطهر وليس كذلك بل اذا دبغ طهر ذكره في الغاية لكن لا يجوز الانتفاع
به كسائر اجزائه انتهى وابن كمال ذكر الاعتراض المذكور في الايضاح ولم يجب عنه واجاب عنه بعضهم بان المراد من الطهارة
جواز الاستعمال فالاستثناء من المراد لا من الملفوظ كانه قيل يطهر الاهاب بالدباغ طهارة يجوز استعماله الا جلد الخنزير

ع

اخي حلبي

فانه لا يطهر وان دبغ على الصحيح لكونه نجس العين وجلد الادمي فانه لا يطهر طهارة يجوز استعماله لكرامته انتهى فحينئذ عدم جواز
الاستعمال مختلفة اما في الخنزير فالنجاسة واما في الادمي فالكرامة ومبنى هذا الاعتراض على كونه مستثنى من طهر وعلى ان جلد الخنزير
والادمي يقبلان الدباغ وحاصل الجواب ان جلد الخنزير والادمي وان قبلا الدباغ لكنهما لا يطهران بمعنى انهما وان دبغا لا يستعملان
اما جلد الخنزير فلانه نجس العين فالدباغ لا يؤثر في ازالة نجاسته فلا يجوز استعماله قبل الدبغ وبعده واما جلد الادمي فلانه
وان طهر بالدبغ لكن الادمي محترم الاستعمال بجميع اجزائه فلا يجوز استعمال جلده قبل الدباغ وبعده فالقول بعدم طهارة
جلده بالدباغ تعظيم له حتى لا يتجاسر احد على سلخه ودبغه واستعماله ولانه لا يجوز الانتفاع به وما لا يجوز الانتفاع
لا يؤثر الدباغ فيه ويجوز ان يكون مستثنى من دبغ يعني ان كل جلد قابل للدباغ يطهر بالدباغ الا جلد الخنزير والادمي
فانهما لا يطهران بالدباغ لعدم قبولهما اياه بل يبقيان على نجاستهما الا ان جلد الخنزير نجس اصله فهو باق عليه واما جلد
الانسان وان كان طاهرا في اصله لكنه ينجس بالموت وفيه كلام ياتي بيانه في فصل البير ان شاء الله تعالى وكلام المص ظاهر
في الاول لانه ذكر المستثنى بلفظ الاهاب وهو اسم لكل جلد غير مدبوغ قابل للدباغ ولهذا لم يستثنوا جلد الحية والفارة
فانهما لا يحتملان الدباغ والمص ترك هذا القيد اي قيد القابلية اعتمادا على ظهوره لان قوله يطهر بالدباغ يدل عليه
اذ الحكم بالطهارة بالدباغ على ما لا يحتمله ممنوع وكلام صاحب القدوري والكنز والهداية والايضاح والوقاية
والنقاية ظاهر في الثاني فانهم قالوا وكل اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي فعدلوا في المستثنى عن الاهاب
الى الجلد مع كون المعدول عنه مناسبا للمستثنى منه من العدول اليه ايماء الى ان جلدهما لا يحتمل الدباغ **والحاصل** ان في
جلد الخنزير والادمي قولين احدهما انهما يقبلان الدباغ الا انهما لا يطهران اي لا يستعملان اما جلد الخنزير فلنجاسة
عينه واما جلد الادمي فلكرامته قال في البدايع الصحيح ان جلد الخنزير لا يطهر بالدباغ لان نجاسته ليست لما فيه من الدم
والرطوبة النجسة بل هو نجس العين فكان وجود الدباغ في حقه وعدمه بمنزلة واحدة واما جلد الانسان فان
كان يحتمل الدباغ فيندبغ فينبغي ان يطهر لانه ليس بنجس العين لكن لا يجوز الانتفاع به احتراما له انتهى وقال في العناية
ولو دبغ جلد الادمي كان طاهرا الا انه لا يجوز التصرف في جلده بالدباغ لكرامته انتهى والثاني انهما لا يقبلان
الدباغ قال في البدايع قيل ان جلد الخنزير لا يحتمل الدباغ لان له جلودا مترادفة بعضها فوق بعض كالادمي انتهى
وقال الولوالجي الجلود كلها تطهر بالدباغ الا جلد الخنزير والادمي اما الادمي فلان الانتفاع به حرام لتعظيمه واما جلد
الخنزير فلانه لا يقبل الدباغ انتهى وفي المبسوط في ظاهر الرواية ان جلد الخنزير لا يطهر بالدباغ اما لانه لا يحتمل الدباغ
او لان عينه نجس انتهى فعلى الوجه الاول قولهم الا جلد الخنزير والادمي مستثنى من طهر فيكون متصلا وعلى الوجه الثاني
مستثنى من دبغ فيكون منقطعا اورد على الاول بانه يلزم ان لا يطهر جلد الانسان بالدباغ والمنقول خلافه كما مر واجيب
عنه بان طهر بمعنى جاز استعماله شرعا فالمعنى وكل اهاب دبغ يجوز استعماله شرعا الا جلد الخنزير والادمي فانهما
وان دبغا لا يجوز استعمالهما لما تقدم ولو ورد على الثاني بانه يلزم ان يستثنى قبل تمام الكلام وهو ممنوع
وقال بعض الفضلاء ولا يخفى ان في كونه مستثنى من طهر او دبغ مسامحة والتحقيق ان المستثنى منه انما هو
الاهاب المدبوغ المحكوم عليه بالطهارة على الاول او بالقابلية للدبغ على الثاني انتهى اقول وقال في الشرح
الشيخ او الغير المدبوغ المحكوم عليه بالقابلية للدبغ لكان اوجه كما لا يخفى وهذا على قولهم واما على قول المص
فالاحتمال الاول متعين **قوله** قدم الخنزير لان المقام للاهانة **اقول** قال في الجوهرة وانما قدم ذكر الخنزير
على الادمي لانه موضع اهانة وفي موضع الاهانة يقدم المهان كقوله تعالى لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد
تقدم الصوامع والبيع على المساجد لاجل ذكر الهدم لان فيه اهانة البيع جمع بيعة بكسر الباء وهي للنصارى والصوامع
للصابئين والصلوات هنا كنايس اليهود كانوا يسمونها بالعبرانية صلوات والمساجد للمسلمين انتهى يعني
وانما قدم الخنزير على الادمي ومقتضى الظاهر خلافه لان في الحكم بعدم الطهارة اهانة والخنزير اولى بها فقدم
الادمي منه اقرب الى تعظيمه وقال الفاضل الجلبي لو قال لان عدم قبول الدباغة فيه بالذات وفي الادمي بالعرض

الشيخ عمر

الفاضل الواني

كان حسن

كان احسن فان كون المقام للاهانة ينافيه قوله واما الثاني فلكرامته انتهى اقول فيه نظر يعلم وجهه بالتامل في الكلام السابق وقدم
حافظ الدين النسفي في كلامه الاتي الادمي على الخنزير فان علة تقديم الخنزير على الادمي هنا ليس بمراد له والله اعلم **قوله** وما اي جلد
اقول فيه اشارة الى ان كلمة ما موصوفة ويجوز ان تكون موصولة اي الجلد الذي كما مر **قوله** قال في الهداية والوقاية وما يطهر جلده
بالدباغ يطهر بالذكوة **اقول** قال في الهداية وما يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكوة لانها تعمل عمل الدباغ في ازالة الرطوبات
النجسة يعني والحيوان الذي يطهر جلده بالدباغ يطهر جلده بالذكوة اي بالذبح الشرعي بان يكون في المحل من الاهل بالتسمية
حقيقة او حكما كالناسي والمحل ما بين الحلق واللبة والاهل المسلم والكتابي فذكوة المجوسي وتارك التسمية عمدا لا
يطهر بها الجلد لانها اماتة لانه اي الذبح يعمل عمل الدباغ في ازالة الرطوبات النجسة فانها يمنع من اتصالها بها
والدباغ يزيل بعد الاتصال ولما كان الدباغ بعد الاتصال مزيلا ومطهرا كان الذكوة المانعة من الاتصال اولى
ان تكون مطهرة وذكر الضمير في لانه لان الذكوة بمعنى الذبح كما اشرنا اليه وقال في الوقاية وما يطهر جلده بالدبغ
طهر بالذكوة وكذا لحمه وان لم يؤكل وما لا فلا انتهى **اقول** ضمير يطهر الثاني في عبارة الهداية وطهر الثاني في
عبارة الوقاية راجع الى الجلد المضاف الى الضمير الراجع الى ما لحال الارتباط بين المبتدا والخبر حاصل لا الى كلمة ما
بدليل التصريح بطهارة اللحم بعده اذ لو رجع اليها للزم استدراك قوله وكذا لحمه فلا تسامح في قولهما كما توهمه
المصنف **قوله** وان رجع الى الجلد لزم التفكيك **اقول** هذا اللزوم غير مسلم لان الضمير راجع الى الجلد
المضاف الى الضمير الراجع الى ما فالتقدير الحيوان الذي يطهر جلده بالدباغ يطهر جلده بالذكوة فرجع الضمير
الى اجنبي حتى يلزم التفكيك ولئن سلم فقبح التفكيك عند لزوم اللبس وعدم ظهور المراد وذكر اللحم
هنا قرينة معينة له قال بعض المحققين في خطبة كتابه الحمد لوليه والصلوة على نبيه وعلى اله واصحابه
المتادبين بادابه فالضمير الاول للحمد والثاني للولي والثالث والرابع والخامس للنبي ففي هذا الكلام تفكيك
الضمير كما ترى لكنه لعدم اللبس وظهور المراد جائز بلا قبح على ما لا يخفى وقال بعض الفضلاء فان قلت لم
لم يجعل الضمير عائدا الى الكلمة ما حتى لا يحتاج الى التعرض بطهارة اللحم والتصريح بها قلت لان الحيوان بجميع
اجزائه لا يطهر بالذكوة اذ فيها ما يبقى نجسا كالفضلات التي في الامعاء وفيها ما لا مدخل للذكوة في طهارته
اصلا كالشعر والعظام على ان التصريح بكل من الحكمين مطلقين لما فيه من الاختلاف المخالف للاختلاف في
الاخر على ما ذكرنا انفا فتدبر **قوله** بخلاف لحمه في الصحيح **اقول** لو قال بخلاف لحمه في الاصح لكان اولى
اذ اختلف التصحيح في هذه المسئلة قال في الهداية وكذلك يطهر لحمه هو الصحيح وان لم يكن ماكولا انتهى
اي ويطهر لحم الحيوان بالذبح كما يطهر جلده به حتى اذا صلى ومعه من لحم الثعلب المذبوح او نحوه اكثر من قدر الدرهم
جازت صلوته واختاره صاحب الوقاية والنقاية والاصلاح وهو مختار الكرخي فانه قال كل حيوان يطهر
بالذكاة فهذا يدل على انه يطهر لحمه وجلده وساير اجزائه لان الحيوان اسم لجملة الاجزاء كذا في البرهان وصححه
ايضا صاحب التحفة والمحيط والمفيد وعلله صاحب المفيد بقوله لان الجلد يطهر بالذكاة واللحم متصل به
فلا يكون نجسا واختاره حافظ الدين في الكنز في كتاب الذبايح حيث قال فيه وذبح ما لا يؤكل لحمه يطهر لحمه وجلده
الا الادمي والخنزير انتهى وقال في البدايع هو الاقرب الى الصواب وقال في منية المصلي كل حيوان اذا ذبح بالتسمية
طهر جلده ولحمه وشحمه وساير اجزائه سوى الخنزير سواء كان ماكول اللحم او غير ماكول اللحم انتهى وقال الشيخ اكمل
الدين في العناية قول صاحب الهداية هو الصحيح احتراز عما قال في الاسرار وغيره انه نجس لان الحرمة فيما يصلح
للاكل لا لكرامته دليل النجاسة ولزمهم طهارة الجلد مع اتصال اللحم به واجابوا بان بين اللحم والجلد جلدة
رقيقة تمنع مماسة اللحم الجلد الغليظ فلا ينجس والذي اختاره المص وصححه هو المنقول عن الكرخي وصححه صاحب
التحفة وذلك لان الجلد يطهر باتفاق اصحابنا واللحم متصل به فكيف يكون نجسا وملاقاة النجس الطاهر منجسة فكيف
بالاتصال الذي لا يزول الا بالسكين وما قيل من الجلدة الرقيقة متوهم وعلى تقدير تحققه فاما ان تكون طاهرة

ملا جامي

يعقوب باشا

او نجسة ولا يخفى عند السلخ بين الجلد واللحم امر ثالث لا محالة فهي اما متصلة باللحم او الجلد فان كانت متصلة
باللحم فليس يتصور ان تكون طاهرة واللحم نجس فتكون نجسة والجلد الغليظ متصل به اتصالا فلا يكون طاهرا
كما لا يخفى لانه طاهر وان كانت متصلة بالجلد فليس يتصور ان تكون نجسة والجلد طاهر فتكون طاهرة واللحم
متصل به اتصالا فكيف يكون نجسا وذلك واضح لا يخفى على المتامل فهذا هو الذي حمل الفحل على تصحيح رواية
طهارة اللحم والجواب عن قولهم ان الحرمة فيما يصلح للاكل لا للكرامة دليل النجاسة انه مسلم ولكن علة النجاسة هو
اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت وهي علة متعينة قد انتفت ههنا بالذبح فتنتفي النجاسة كما قلنا في
ولد المغصوب انتهى وقال بعض الفضلاء وفيما ذكره لمن سبب الجامل لصاحب الهداية كلام لا يخفى فليتامل انتهى
وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير قوله هو الصحيح احتراز عما قال كثير من المشايخ انه يطهر جلده لا لحمه هو
الاوجه واختاره الشارحون كصاحب الغاية والنهاية وغيرهما لان سؤره نجس ونجاسة السؤر لنجاسة اللحم
وكان مقتضى هذا ان لا يطهر الجلد بالذكوة لانه وعاء اللحم النجس لكن قالوا بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع
المماسة بينهما فلا يتنجس برطوبته لكن على هذا لو تقابل فلا يظهر عمل الذكاة في ازالة الرطوبات عن الجلد المتوقف
طهارته عليه انتهى يعني ينبغي ان يطهر الجلد وان لم يذك واجيب بان توقف طهارته على الذكاة او الدبغ بقوله
عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب فانه يفيد توقف اطلاق الانتفاع على عدم كونها ميتة وان كانت ميتة
فعلى الدباغ لان الاهاب اسم لما لم يدبغ من الجلود انتهى وقال في الكافي ومن مشايخنا من يقول ان اللحم نجس وهو
الصحيح ٧ وذكر الناطفي انه اذا صلى ومعه من لحم السباع كالثعلب ونحوه اكثر من قدر الدرهم لا يجوز صلوته
ولو وقع في الماء افسده وقال في الخلاصة هو المختار وفي الفتاوى الظهيرية ولحم السباع نجس وان كانت مذبوحة هو الصحيح
وهو اختيار الفقيه ابي جعفر الا انه قال ان سؤره نجس وبه قال وفي لحم البازي لان سؤره طاهر انتهى وفي الخلاصة
بعد ما ذكر ان المختار عدم طهارة لحوم السباع بالذكاة قال ولو كان بازيا مذبوحا وغير البازي من الطيور او الفارة
او الحية يجوز الصلوة مع لحمها وكذا كل ما لا يكون سؤره نجسا انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وهو
مشكل فان عدم طهارة لحوم السباع بالذكاة ليس لذات نجاسة السؤر بل لنجاسة اللحم غير انه استوضح بنجاسته بنجاسة
السؤر وعدم نجاسة سؤر ما ذكر ليس لطهارة لحمها بل لعدم اختلاط اللعاب بالماء في سباع الطير لانه يشرب بمنقاره
وهو عظم جاف فلا يصل الى الماء منه شيء لتنجسه بخلاف سائر السباع وسقوط نجاسة سؤر الهرة والفارة والحية للضرورة الكائنة
من المخالطة على ما ياتي في موضعه ويبنى من هذا لا يقتضي طهارة اللحم لعدم تحقق المسقط للنجاسة فيه بنفسه انتهى وحاصله
ترجيح عدم طهارة لحم ما لا يؤكل بالذبح وقال شيخ مشايخنا في شرح نظم الكنز واعلم ان الذكوة الشرعية كالدباغ تطهر جلد
غير الماكول دون لحمه في اصح ما يفتى به كما نص عليه شيخ مشايخنا في البرهان وبينه بالبرهان ووقع من النسفي اختلاف
فصحح في الكافي نجاسته واختار في الكنز في الذبائح طهارته انتهى قال في مواهب الرحمن وتطهر الذكوة الشرعية
جلد غير الماكول دون لحمه على اصح ما يفتى به وقال في شرحه المسمى بالبرهان يعني اختلف في طهارة لحم غير الماكول
وشحمه بالذبح فقال الكرخي كل حيوان يطهر بالذكوة فهذا دليل على انه يطهر لحمه وجلده وسائر اجزائه لان الحيوان اسم
لجملة الاجزاء فصححه صاحب الهداية والتحفة وجعله في البدايع اقرب الى الصواب لان النجاسة بالدم المسفوح وقد
زال بالذكوة وقال الهندواني وابو زيد الدبوسي وكثير من المشايخ فيطهر جلده ولا لحمه وشحمه واختاره صاحب الكفاية
والنهاية لان الطهارة وضعها اعتبار شرعي ليس الا بدليل طهارة مذبوح لم يسل دمه لعارض ونجاسة مذبوح
مجوسي وان سال دمه فاعتبار طهارة جلده دون لحمه شرعا للحاجة المفروض ولا احتياج اليه انتفاعا به دون لحمه
لعدم حله تابع شرعا اذ الاسباب الشرعية لمسبباتها والحل هنا هو الحكم الاصلي والطهارة من لوازمه حتى طهر للمضطر
من الميتة والخمر قدر ما يدفع المخمصة تبعا للحل ولا ينعكس حتى لا يلزم من طهارة التراب حل اكله فجاز ان تعتبر الذكاة
مطهرة لجلده للاحتياج الى طهارته لصحة الصلوة فيه وعليه ولدفع البرد والحر ولستر العورة بلبسه دون لحمه لعدم حل اكله

يعقوب باشا

عندنا لما قرانه للحرمة في شغله تدل على النجاسة وقال في الكافي ولحمها نجس في الصحيح صح

الشيخ علي المقدسي

المقصود

المقصود من طهارته كما اعتبر ماء البئر نجسا بموت فارة وطاهرا بعد نزح عشرين دلوا وبهذا خرج الجواب عن قولهم
ان الجلد طاهر اتفاقا واللحم متصل به فكيف يكون نجسا وملاقاة النجس الطاهر منجسة له فكيف بالاتصال الذي لا يزول
الا بالسكين وخص بعضهم تطهير الذكوة للجلد بما لم يكن سؤره نجسا وبعضهم اللحم بما اذا كان سؤره طاهرا
والله اعلم انتهى بحروفه فعلم بهذا ان في طهارة جلد غير الماكول ولحمه بالذكوة الشرعية اربعة اقوال في قول يطهر جلده
ولحمه بها مطلقا اي سواء كان سؤره طاهرا او نجسا وفي قول لا يطهر جلده ولا لحمه بها ان كان سؤره نجسا ويطهر
كل منهما ان كان طاهرا وفي قول يطهر جلده بها مطلقا ولا يطهر لحمه الا اذا كان سؤره طاهرا وفي قول يطهر جلده بها
سواء كان سؤره طاهرا او نجسا ولا يطهر لحمه بها ولو كان سؤره طاهرا او نجسا وقد مر ان هذا اصح ما يفتى به
والله اعلم والحاصل ان جلد كل حيوان يطهر بالدباغ يطهر بالذبح الشرعي ماكولا كان او غير ماكول الا الخنزير على
الصحيح واختلف في طهارة لحم غير الماكول بالذكوة قال بعضهم الصحيح طهارة لحمه به وان لم يكن ماكولا لان علة النجاسة
اختلاط الدم المسفوح باجزاء الحيوان عند الموت وقد انتفت هذه العلة ههنا بالذبح فتنتفي النجاسة وقال بعضهم
الصحيح نجاسة لحمه لان سؤره نجس ونجاسة السؤر معللة بنجاسة اللحم اذ لو كانت نجاسته لذاته لكان نجس العين
وليس كذلك وقال بعضهم الاول وان كان صحيحا لكن الثاني اصح منه وعليه الفتوى وثمرة الخلاف تظهر في امساس الماء
وجواز الحمل للطيور او الكلاب وجواز الصلوة معه فمن قال انه طاهر يقول انه لا يفسد الماء اذا وقع فيه ويجوز حمله
والصلوة معه ومن قال انه نجس يقول انه يفسد الماء القليل اذا وقع فيه ولا يجوز حمله ولا الصلوة معه وقال
العلامة الزيلعي في التبيين اعلم ان في مذهب اصحابنا في سؤر ما لا يؤكل لحمه من السباع اشكالا فانهم يقولون ان متولد
من لحم نجس ثم يقولون اذا ذكي طهر لحمه لان نجاسته لاجل رطوبة الدم وقد خرج بالذكاة فان كانوا يعنون بقولهم نجس
نجاسة عينه وجب ان لا يطهر بالذكوة كالخنزير وان كانوا يعنون به لاجل مجاورة الدم فالماكول كذلك لمجاورة الدم
فمن اين جاء الاختلاف بينهما في السؤر اذا كان كل واحد منهما يطهر بالذكاة ويتنجس بموته حتف انفه ولا فرق بينهما الا في
المذكى في حق الاكل والحرمة لا توجب النجاسة وكم من طاهر لا يحل اكله ومن ثم قال بعضهم لا يطهر بالذكاة الا جلده لان
حرمة لحمه لا لكرامته بل لنجاسته لكن بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع تنجس الجلد باللحم وهذا هو الصحيح لانه لا وجه
لنجاسة السؤر الا بهذا الطريق وممن قال بهذا القول نصير بن يحيى والفقيه ابو جعفر الهندواني وقد تقدم ايضا ان ما
لا يحتمل الدباغ لا يؤثر فيه الذكاة واللحم مما لا يحتمل الدباغ وهذا بخلاف لحم سباع الطير حيث يطهر بالذكاة لان سؤرها
طاهر بالاجماع الا انه مكروه على ما ياتي بيانه فدل على طهارة لحمه انتهى ولا يخفى ان في اخر هذا الكلام ما فيه من الاشكال
الذي اورده ابن الهمام وقد تقدم ما في هذا الباب للعلماء من الكلام والحاصل ان الحيوان اما ماكول اللحم وغير ماكول اللحم
والماكول اذا ذبح بالذبح الشرعي فهو طاهر جلدا ولحما بالاجماع وان مات حتف انفه فهو نجس لحما وجلدا الا ان جلده
يطهر بالدباغ بالاتفاق وغير الماكول اذا ذبح طهر جلده مطلقا على الصحيح وفي طهارة لحمه روايتان وان مات حتف
انفه فهو نجس جلدا ولحما الا ان جلده يطهر بالدباغ لان جلود الميتات كلها تطهر عندنا بالدبغ سوى الخنزير والكلب
في رواية لنجاستهما وقال الشافعي في الجديد كل حيوان ينجس بالموت يطهر جلده بالدباغ ما عدا الكلب والخنزير وما تولد
منهما او من احدهما فلا يدخل الادمي في هذا العموم عنده لان الصحيح عنده ان الادمي لا ينجس بالموت فجلده طاهر من غير دبغ
لكن لا يجوز استعماله لحرمته وكرامته وقال احمد لا يطهر بالدباغ شيء منها وهو رواية عن مالك وعن احمد في رواية اخرى
انه يطهر منها جلد ما كان طاهرا في حال الحيوة وقال مالك انه يطهر الجميع حتى الكلب والخنزير الا انه يطهر ظاهره
دون باطنه فيستعمل في اليابس دون الرطب وهذا قول الشافعي في القديم قال الرافعي والقديم وهو مذهب
مالك لانه لا يطهر باطنه حتى يصلى عليه ولا يباع ولا يستعمل في الاشياء الرطبة انتهى ووجه كل مذهب مذكور
في محله ودليل مذهبنا عموم قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر واخراج الخنزير منه لمعارضة الكتاب
اياه وهو الذي اولحم خنزير فانه رجس وقد تقدم وجهه والله اعلم قوله كذا في الكافي نقلا عن الابرار اول

النقل عن الامام ليس بموجود في الكافي والذي فيه ولحمها نجس في الصحيح **قوله** وذكر في الخلاصة عن ابي يوسف
ان الخنزير اذا ذبح طهر جلده بالدباغ **اقول** هذا يقتضي ان لا يطهر جلده بالدباغ الا ان ذبح وليس هذا في الخلاصة
فلفظه فيها وفي الخنزير لا يطهر جلده بالدباغ ولا يطهر لحمه بالذكوة والاصل ان ما يطهر جلده بالدباغ تلحقه
الذكوة وما لا فلا وعن ابي يوسف ان الخنزير تلحقه الذكاة ويطهر جلده بالدباغ انتهى وقال في البدايع ه
الصحيح ان جلد الخنزير لا يطهر بالدباغ لتمام **قوله** شعر الميتة وعظمها وعصبها وحافرها وقرنها وشعر الانسان
وعظمه ودم السمك طاهر **اقول** اراد بالشعر المجزوز او المحلوق دون المنتوف فان شعر الميتة من الحيوان اذا
جز او حلق فهو طاهر وان نتف فهو نجس وكذا شعر الادمي قال الحدادي في شرح القدوري اعني السراج و
الجوهرة اذا كان الشعر محلوقا او مجزوزا فهو طاهر اما اذا كان منتوفا فانه يكون نجسا وكذا شعر الادمي
ان كان محلوقا او مجزوزا فانه طاهر وان كان منتوفا فهو نجس وعن محمد في نجاسة شعر الادمي وظفره وعظمه
روايتان فبنجاسته اخذ الماتريدي وبطهارته اخذ ابو القاسم الصفار واعتمدها الكرخي وهو الصحيح انتهى
واراد بالعظم الخالي عن الدسومة واما الموجودة فيه الدسومة فنجس حتى لو وقع في الماء القليل نجسه كذا في المحيط
وقال قاضيخان في فتاويه وعظم الميتة وصوفها وشعرها وقرنها وظلفها وحافرها اذا يبس ولم يبق
عليه دسومة لا يفسد الماء انتهى ومفهومه انه اذا بقيت عليه دسومة افسد الماء واراد بالميتة غير الخنزير لانه
بجميع اجزائه نجس العين كما يدل عليه قوله الاتي وكذا شعر الخنزير عند محمد والجلب بكالخنزير في الاصح كما نبينه
ان شاء الله تعالى وفي العصب روايتان احديهما انه طاهر لانه عظم والاخرى انه نجس لان فيه الحياة والحس يقع به
كذا في غاية البيان وصحح الحدادي نجاسته والشيخ كمال الدين ادخل العصب في المسائل التي اختلف فيها وقال الشيخ
زين وفي هذا الادخال نظر لانهم صرحوا بان فيه روايتين لكنه تبع صاحب البدايع انتهى وانما تعرض لشعر الانسان
وعظمه بعد الحكم بطهارتهما في الميتة لانها اتفاقية بين اصحابنا واما في شعر الانسان ففي محمد روايتان في رواية
هو نجس وبه اخذ امام الهدى ابو منصور وفي رواية هو طاهر حتى لو صلى ومعه شعر الانسان جازت صلوته وبه
اخذ الفقيه ابو جعفر وابو القاسم الصفار وعلى هذه الرواية اعتمد الكرخي في كتابه كذا في الخلاصة وشعر الادمي
وتجوز الصلوة معه لكن لا يجوز الانتفاع به ثم قال العكيطرين وفي نسخة الصدر الشهيد شعر الادمي طاهر عندنا هو
الصحيح انتهى اشار بقوله طاهر عندنا الى انه نجس عند غيرنا واشار بقوله هو الصحيح الى ان هناك قولا اخر لكنه غير
صحيح وقال قاضيخان في الفتاوى وشعر الادمي طاهر في ظاهر الرواية اذا وقع في الماء القليل لا يفسد الماء وعلى قول
من يقول انه نجس لا يفسد ما لم يكن اكثر من قدر الدرهم وقال في الفتاوى الظهيرية عظم الادمي نجس وعن ابي يوسف انه
طاهر انتهى والاصح ان شعر الانسان وعظمه طاهر ان صرح به في الغاية ولان هذا الشعر اعم مما تقدم لانه يشمل شعر الانسان
الحي والميت بفصح عن سند الاثمم على طهارته بتقسيمه صلى الله عليه وسلم بين اصحابه وان في خصوص عظمه خلافا كما مر
آنفا فتوهم التكرار وهم محض وعدم ذكر النص عصب الانسان في الطاهر تبعا لصاحب الهداية والكنز و
الوقاية يشعر بنجاسته والمختار طهارته لانه طاهر من سائر الميتة سوى الخنزير فمن الانسان المكرم اولى
قال صاحب النقاية وشعر الميتة وعظمها وعصبها طاهر وكذا ظفره لكن لا يجوز الانتفاع بشيء منها لكرامته فحكم
هذه الاشياء من الانسان مخالف لحكمها من غيره في الانتفاع لا في الطهارة وانما افردوها بالذكر لئلا يتوهم ان
المخالفة بين الحكمين في الطهارة دون الانتفاع **قوله** اما الشبعة الاولى فلان الحياة لا تحلها **اقول** قال مالك
عظم الميتة نجس وشعره طاهر قال ابن الحاجب من ائمة المالكية وما ابين من الحيوان بعد الموت او قبله من الشعر والصوف
والوبر طاهر والقرن والعظم والظلف والسن نجس انتهى وقال الشافعي في اظهر القولين عنه كلاهما نجسان وقال صاحب
الهداية من اصحابنا شعر الميتة وعظمها طاهر وقال الشافعي نجس لانه من اجزاء الميتة ولنا انه لا حياة فيهما
حتى لا تتألم بقطعها فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحياة انتهى وقال الرافعي من ائمة الشافعية الشعر هل ينجس

بالموت

بالموت والابانة قولان اظهرهما نعم لانه ان حلتها الحياة كانت كسائر الاجزاء والا فهي حادثة من الجلد تكون
تابعة لها في الطهارة والنجاسة ويجري القولان في الصوف والوبر والريش واما العظام ففيها طريقان اظهرهما
القطع بالنجاسة لانها تحس وتتالم وفي شعر الادمي قولان او وجهان مبنيان على نجاسته بالموت فان قلنا لا ينجس
وهو الاصح فلا ينجس شعره بالموت انتهى فعلم من هذا ان في شعر الميتة وعظمها عند الشافعية قولين اظهرهما النجاسة
وفي شعر الادمي عندهم قولان اصحهما الطهارة فما رواه صاحب الهداية عنه ضعيف وقال ابن قدامة من ائمة الحنابلة
عظام الميتة نجسة سواء كانت ميتة ما يؤكل لحمه او ما لم يؤكل لحمه لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والعظم من جملتها فيكون
محرما واستدل على حياتها بقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وما يحيى فهو يموت
ولان دليل الحياة الاحساس والالم وهو في العظم اشد والضرس يالم ويحس برد الماء وحرارته وما تحله الحياة تحله
الموت قال شعر الادمي طاهر متصلة ومنفصلة في حياة الادمي بعد موته قال وكل حيوان شعره مثل بقية اجزائه
ما كان طاهرا فشعره كذلك ولا فرق بين حالة الحياة وحالة الموت الا ان الحيوانات التي حكمنا بطهارتها لمشقة الاحتراز
منها كالسنور وما دونها في الخلقة فيها بعد الموت وجهان الاصح انها طاهرة انتهى وقال ائمتنا ان المنجس من الميت ما كان
فيه حياة زالت بالموت وهذه الاشياء لا حياة فيها ولهذا لا يتالم بقطعها الحيوان اذا لم يتصل اثر الفعل باللحم فان قطع قرن البقرة
لا يولمها وجز صوف الغنم كذلك فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحياة وقال في العناية وهذا اي قول صاحب الهداية اذ
الموت زوال الحياة يشير الى ان ما بين الحياة والموت تقابل العدم والملكة وقال بعض المتكلمين هما صفتان وجوديتان لقوله تعالى
خلق الموت والحياة والمخلوق لا يكون عدما واجيب بان المراد بالخلق التقدير والعدم مقدر ولا يقال ما ذكرتم من الدليل استدلال
في مقابلة النص لان الله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم ولا خفاء في دلالته على ان في العظم حياة لان المراد به من يحيي صاحب
العظام انتهى وفي فتح القدير لنا ان المعهود فيها حالة الحياة الطهارة وانما يؤثر الموت النجاسة فيما يحله وما لا تحله الحياة فلا
يحله الموت واذا لم يحلها وجب الحكم ببقاء الوصف الشرعي المعهود لعدم المزيل وفي السنة ايضا ما يدل عليه وهو قوله عليه السلام
في شاة مولاة ميمونة حين مر بها ميتة انما حرم اكلها في الصحيحين وفي لفظ انما حرم عليكم لحمها ورخص لكم في مسكها اخرج
الدارقطني عن عبد الله بن عباس انما حرم لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من الميتة لحمها فاما الجلد والشعر والصوف فلا
باس به واعله بتضعيف عبد الجبار بن مسلم وهو ممنوع فقد ذكره ابن حبان في الثقات فلا ينزل الحديث عن درجة الحسن ثم
اخرج من حديث ابي بكر الهذلي عن عبيد الله بن عبد الله بن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
على طاعم يطعمه الا كل شيء من الميتة حلال الا ما اكل منها فاما الجلد والقرن والشعر والصوف والسن والعظم فكل هذا حلال
لانه لا يذكى واعلم ان ابا بكر متروك واخرج ايضا عن ام سلمة زوج النبي عليه السلام لا باس بمسك الميتة اذا دبغ ولا باس
بصوفها وشعرها وقرونها اذا غسل بالماء وضعفه بان يوسف بن ابي السفر بالسين المفتوحة المهملة وسكون الفاء متروك
واخرج البيهقي عن بقية عن عمر بن خالد عن قتادة عن انس ان النبي عليه السلام كان يتمشط بمشط من عاج قال ورواية بقية عن
شيوخه المجهولين ضعيفة وقال الخطابي قال الاصمعي العاج الذبل وهو ظهر السلحفاة البحرية واما العاج الذي يعرفه العامة
عظم انياب الفيل ولا يسمى غيرها عاجا وقال الجوهري العاج عظم الفيل الواحدة عاجة فهذا يكون ان صح طريق الاصمعي تاويلا للمراد
لما اعتقد نجاسة عظم الفيل فكيف ومنها ما لا ينزل عن الحسن وله شاهد الاول من الصحيحين ثم في هذا الحديث ما يبطل قول
محمد من نجاسة عين الفيل انتهى كلامه والشيخ قاسم لما نقل ما قال البيهقي في بقية من ان روايته عن شيوخه المجهولين ضعيفة
قال الاضعف لا يؤثر الا بعد بيان وجهه وهذه طرق متعددة تقوي الظن وتوافق الطرق العقلية وعمل السلف انتهى واعترض
على صاحب الهداية من وجوه ثلثة احدها ان قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة يدل على حياة العظام فلا يتم قوله انه
لا حياة في العظم واجيب عن هذا الاعتراض باجوبة ثلثة الاول ان المراد باحياء العظام في الاية ردها الى ما كانت عليه
غضة رطبة في بدن حي حساس كما في الكشاف وهذا لفظه وقد استشهد بهذه الاية من يثبت الحياة في العظام ويقول ان
عظام الميتة نجسة لان الموت يؤثر فيها من قبل ان الحياة تحلها واما اصحاب الحجج فهي عندهم طاهرة وكذلك الشعر والعصب

وقال [illegible] الميتة وعظمها طاهر وقال الشافعي نجس لانه من اجزاء
الميتة ولنا انه لا حيوة فيه ولهذا لا يتالم بقطعه ولا تحله الموت اذ الموت
زوال الحيوة
هداية

ويزعمون ان الحياة لا تحلها فلا يؤثر فيها الموت ويقولون ان المراد باحياء الاعظام في الاية ردها الى ما كانت عليه غضة رطبة في بدن حي حساس انتهى الزعم هو القول حقا كان او باطلا وقد صرح به النووي في شرح مسلم واطال الكلام من اراده فليراجعه وقال صاحب القاموس الزعم مثلثة القول الحق والباطل والكذب ضد انتهى والثاني المراد بالعظام النفوس كما في المحيط ومعراج الدراية وح يعود الضمير في قوله وهي رميم الى العظام الحقيقية على طريقة الاستخدام فان العظام لها معنيان احدهما مراد وهو النفوس مجازا من اطلاق البعض وارادة الكل وثانيهما غير مراد وهو العظام الحقيقية ثم الضمير في قوله وهي رميم يعود الى العظام بالمعنى الغير المراد لا بالمعنى المراد فكان من باب الاستخدام او على ان يكون الاسناد مجازا لان الرميم اسم للعظم البالي والثالث ان المراد اصحاب العظام على تقدير مضاف كما في غاية البيان والعناية واقتصر حافظ الدين في الكافي على الجواب الاول والثالث **فان قلت** المفهوم من الاية احياؤها في الاخرة واحوالها لا تناسب احوال الدنيا **قلنا** هذا الفهم بعيد جدا اذ سوق الكلام صريح في الرد على من انكر اعادتها في الاخرة الى ما كانت عليه في الدنيا بعد ان صارت خالية بالية عن استعداد العود اليها في زعمهم وثانيها ان الموت صفة وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضد الحياة بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة اي اوجدهما اذ لو كان الموت زوال الحياة لما دخل تحت الايجاد ضرورة كونه امرا عدميا ومن البين ان اتصاف المحل باحد الضدين لا يستلزم اتصافه بالضد الاخر قبله لجواز وجود البياض مثلا في محل بلا تقدم السواد فيه فلا يتم قوله فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحياة **اجيب** بانه لا نزاع في ان الموت يكون بعد الحياة اذ ما لم يسبق له حياة لا يوصف بالموت حقيقة في اللغة والعرف لكن قد يقال ميت فيما ليس يحتاج الى الجواب عن قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم وفي الكشاف فان قلت كيف قيل لهم اموات في حال كونهم جمادا وانما يقال ميت فيما يصح فيه الحياة كقولهم بلدة ميتة واية لهم الارض الميتة اموات غير احياء ويجوز ان يكون استعارة لاجتماعهما في ان لا روح ولا احساس انتهى يعني شبه الجماد بالميت في عدم الروح ثم استعير اللفظ وثالثها ان قوله اذ الموت زوال الحياة مذهب المعتزلة لان الموت عندهم امر عدمي ومذهب اهل السنة انه امر وجودي لانه ضد الحياة اجيب بان هذا تفسير باللازم قال في الاسرار الموت عند اهل السنة امر وجودي لانه ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وعند المعتزلة هو زوال الحياة تفسير بلازمه كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردري انتهى وهكذا اوله حافظ الدين في الكافي حيث قال وقولهم الموت زوال الحياة مع انه وجودي داخل تحت الخلق بالنص معناه اي الموت حالة يلزم منه زوال الحياة انتهى **قلت** ومما يدل على ان الموت امر وجودي قوله عليه السلام اذا صار اهل الجنة الى الجنة واهل النار الى النار جيء بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار ثم يذبح ثم ينادي مناد يا اهل الجنة لا موت ويا اهل النار لا موت فيزداد اهل الجنة فرحا الى فرحهم ويزداد اهل النار حزنا الى حزنهم والمعدوم لا يذبح وقال قوام الدين الكاكي في معراج الدراية الموت ضد الحياة والضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان على موضع واحد يستحيل اجتماعهما ويجوز ارتفاعهما او زوال الحياة ليس ضد الحياة كما ان زوال السكون ليس ضد السكون فكان هذا تعريفا بلازمه انتهى وتعقبه في غاية البيان بانا لا نسلم ان زوال الحياة ليس ضدا لها وكيف يقال هذا وزوال الحياة مع الحياة لا يجتمعان وليس معنى التضاد الا هذا ولا نسلم ان زوال الحياة ليس بوجودي فهل زوال الحياة وجود ام لا **فان** قلت نعم فيكون زوال الحياة وجوديا وان قلت لا فيكون نحو زوال الحياة حياة وهو محال لان عدم زوال الحياة عبارة عن الحياة انتهى **صح** ان زوال الحياة وجودي لانه لو لم يكن وجوديا لكان حياة لان عدم زوال الحياة هو الحياة وتعقبه بعض الفضلاء بان هذا ليس بشيء لان الموت نفس زوال الحياة لا عدم زوالها ولا يلزم من كون نقيض الشيء عدميا ان يكون

ولان الحيوة في العظم والشعر ولهذا لا يتألم بالقطع فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحيوة كذا في الهداية ليعقوب باشا

عدم عدم حتى يكون نفي النفي فيكون اثباتا كما لا يخفى انتهى ولما جعله زوال الحياة ضدا لها فغير مسلم لان التضاد الحقيقي هو ان يكون بين الموجودين الذين يكون تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر يتعاقبان على موضوع ويكون بينهما غاية الخلاف وهي ما يكون مقتضى كل منهما متغاير المقتضى الاخر كالسواد والبياض فان مقتضى احدهما قبض البصر ومقتضى الثاني تفريقه ولا شك ان زوال الحياة عدمي فلا يكون ضدا لها وانما يكون بينهما تقابل العدم والملكة هذا الذي اختاره صاحب العناية وفهم من عبارة الهداية ومن تبعه كونه زوالها انه حدوث زوالها **والحاصل** ان العلماء اختلفوا في ان الموت زوال الحياة او امر وجودي يستلزم زوالها فاختار صاحب الهداية ومن تبعه كونه زوالها انه حدوث زوالها حالة الموت معلوم ضرورة ولا دليل على ثبوت امر وجودي يستتبع ذلك الزوال ويكون هو الموت والاحتجاج بالاية لا يتم لجواز ان يكون الخلق بمعنى التقدير لكنه في الوجوديات والعدميات دون الايجاد ولو سلم لجاز ان يكون اسناد الايجاد الى الموت مجازا باعتبار ايجاد مقدماته واسبابه كما لا يخفى واختار اكثر العلماء كونه امرا وجوديا مستلزما زوالها ونسبوا القول الاول الى المعتزلة والقدرية واولوا قول صاحب الهداية بانه تعريف باللازم كما مر قال في البدايع ولاصحابنا طريقان احدهما ان هذه الاشياء ليست بميتة لان الميتة من الحيوانات في عرف الشرع اسم لما زالت حياته لا بصنع احد من العباد او بصنع غير مشروع ولا حياة في هذه الاشياء فلا تكون ميتة والثاني ان نجاسة الميتات ليست لاعيانها بل لما فيها من الدماء السائلة والرطوبات النجسة ولم توجد في هذه الاجزاء انتهى وقد اقتصر في الهداية على الطريقة الاولى وهي في غاية البيان على الثانية ولا يخفى ان الطريقة المذكورة في الهداية لا تجري في العصب لان فيه حياة لما فيه من الحس لان الحي يتالم بقطعه ولهذا كان فيه روايتان فالاولى هو الطريقة الثانية وعليها لا يحتاج الى الجواب عن قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فان هذه الاشياء من الميتات الا ان نجاسة الميتات انما هي لما فيها من الدماء والرطوبات النجسة والعصب صقيل لا يتصور فيه ذلك وكذا في الشعر والعظم والله اعلم **قوله** واما الاخير فلانه ليس بدم حقيقة بدليل انه يبيض اذا جف **اقول** قال حافظ الدين في الكنز وعفي لعاب السمك ولعاب البغل والحمار طاهر في ظاهر الرواية فكيف يكون معفوا والعفو يقتضي النجاسة وعن ابي يوسف ان السمك الكبير اذا سال منه شيء فاحش يكون نجسا مغلظا وفيه اشكال لانه يقول بالتغليظ مع وجود الاختلاف فيه وعنه انه قدره بالكثير الفاحش لاختلاف العلماء فيه والصحيح ظاهر الرواية لانه ليس بدم على التحقيق لان الدموي لا يسكن الماء ولهذا اكتفى محمد في تعليل المسئلة بقوله لان هذا مما يعيش في الماء والدليل على انه ليس بدم انه يبيض في الشمس والدم يسود بها فلا يكون نجسا انتهى **قوله** كذا شعر الخنزير عند محمد لضرورة في استعماله **اقول** يعني شعر الخنزير مثل المذكورات في الطهارة عند محمد لضرورة في استعماله للخرازين لان غيره لا يقوم مقامه عندهم وقال ابو يوسف شعر الخنزير نجس فلا يجوز استعماله اصلا ولا يجوز بيعه في الروايات كلها وان وقع في الماء القليل نجسه عند ابي يوسف وعند محمد لا ينجسه وان صلى معه جاز عند محمد وعند ابي يوسف لا يجوز اذا كان اكثر من قدر الدرهم وذكر السراج الهندي ان قول ابي يوسف بنجاسته هو ظاهر الرواية وصححه في البدايع ورجحه في الاختيار وصحح مشايخنا بعد ما نقل كلام محمد قال وفي زماننا استغنوا عنه **قلت** فعلى هذا لا يجوز لهم استعماله الان عند محمد ايضا لانعدام الضرورة الباعثة للحكم بالطهارة **قوله** والكلب نجس العين صرح به شمس الائمة قال في معراج الدراية الصحيح من المذهب عندنا ان عين الكلب نجس اشار اليه محمد في الكتاب **اقول** قد اختلفت روايات المبسوط في الكلب فذكر في باب سؤره ان الصحيح من المذهب عندنا ان عين الكلب نجس اليه يشير محمد في الكتاب بقوله وليس الميت بانجس من الكلب والخنزير ثم قال وبعض مشايخنا يقولون عينه ليس بنجس ويستدلون عليه بطهارة جلده بالدباغ وقال في باب الحدث وجلد الكلب يطهر عندنا بالدباغ خلافا للحسن والشافعي لان عينه نجس عندهما ولكنا نقول الانتفاع به مباح حالة الاختيار فلو كان عينه نجسا لما ابيح الانتفاع به وهذا صريح في مخالفة الاول

الشيخ علي المقدسي

وذكر في كتاب الصيد منه في تعليل بيع الكلب وبهذا يتبين انه ليس بنجس العين وفي مبسوط شيخ الاسلام اما جلد
الكلب فبعض اصحابنا فيه روايتان في رواية يطهر بالدباغ وفي رواية لا يطهر وهو الظاهر من المذهب انتهى وهذا
مخالف لما قاله شيخ الاسلام علي الاسبيجابي من ان الكلب يحتمل الذكاة والدباغ في ظاهر الرواية خلافا لما روي عن الحسن انتهى
وقال الشيخ كمال الدين اختلف المشايخ في التصحيح والذي يقتضيه العموم طهارة عينه يعني الكلب ولم يعارضه ما يوجب
نجاستها فيطهر يعني جلده بالدباغ ويصلى عليه ويتخذ دلوا انتهى وذكر في البدايع ان فيه اختلاف المشايخ
فمن قال انه نجس العين جعله كالخنزير ومن جعله طاهر العين جعله مثل سائر الحيوانات سوى الخنزير والصحيح انه ليس بنجس العين
انتهى وكذا صححه صاحب المحيط واختاره صاحب الهداية حيث قال وليس الكلب بنجس العين الا يرى انه ينتفع به حراسة
واصطيادا وتبعه شارحوها وما قيل من انه لا يلزم من الانتفاع به طهارة عينه فان السرقين ينتفع به ايقادا
وتقوية للزراعة مع نجاسة عينه فمدفوع بان هذا الانتفاع بالاستهلاك وهو جائز في نجس العين كالاقتراب
من الخمر للاراقة واختار قاضيخان في الفتاوى نجاسة عينه وفرع عليها فروعا وقال في معراج الدراية الصحيح من
المذهب عندنا ان عين الكلب نجس اشار اليه محمد في الكتاب انتهى واختاره الولوالجي **والحاصل** انه قد اختلف في
التصحيح في هذه المسئلة والذي يقتضيه ما في المتون طهارة عينه وصحح في عقد الفوائد بان الفتوى عليه واما
ما استدل به في المبسوط من قول محمد وليس الميتة انجس من الكلب والخنزير فمحمول على ذلك فقد قال في غاية البيان لا نسلم
ان نجاسة العين تثبت بهذا القدر من الكلام فمراد محمد ذلك الا فعلية البيان وذكر في شرح منظومة ابن وهبان
المسمى بعقد الفوائد وذكر الناطفي عن محمد اذا صلى على جلد كلب او ذيب قد ذبح جازت صلوته ولا يخفى ان
هذه الرواية تفيد طهارة عينه عند محمد فيجوز ان يكون عن محمد روايتان انتهى وفي المضمرات ما نصه وفي النصاب
عن محمد ان جلد الكلب او الذئب اذا دبغ لا باس به ويجوز ان يصلي فيه وان يلبسه وكذلك جلد القرد وعليه الفتوى
فعلم من هذا ان الحصر المذكور في قولهم الا جلد الخنزير والادمي يكون على القول المفتى به لا على جميع الاقوال وظاهر كلام المص ان
الصحيح المختار عنده نجاسة عين الكلب فعلى هذا كان عليه ان يقول الا جلد الخنزير والكلب والادمي وثمرة هذا الخلاف تظهر في مسائل
منها ان جلده لا يطهر بالدباغ على القول بنجاسته ويطهر على القول بطهارته ومنها انه اذا ذكي لا يطهر جلده ولا لحمه
على القول بالنجاسة كالخنزير ويطهر جلده على القول بالطهارة بالاتفاق ولحمه على قول ومنها اذا وقع في بئر واخرج حيا
تنجس الماء كله مطلقا على القول بنجاسته ولا ينجس على القول بطهارته الا ان وصل الماء فمه ومنها انه اذا صلى وهو حامل جروا
صغيرا لا تصح صلوته على القول بنجاسته مطلقا وتصح على القول بطهارته اما مطلقا او مقيدا بكونه مشدود الفم كما نقله
صاحب البدايع عن ابي جعفر الهندواني وتقييده بالجرو والصغير اشارة الى انه اذا كان كبيرا لا تصح مطلقا لما انه وان لم يكن نجس
العين فهو متنجس لا يخلو من النجاسات ومنها ان سنه وعظمه طاهر على القول بطهارة عينه ونجس على القول بنجاسته فلو صلت
امرأة وفي عنقها قلادة فيها سن كلب تصح صلوتها على القول الاول ولا تصح على القول الثاني ومنها بيعه وتمليكه جائز على
القول بالطهارة وباطل على القول بالنجاسة كما سيجي ان شاء الله تعالى **قوله** وقال في التجريد الكلب نجس العين عندهما خلافا
لابي حنيفة **اقول** قال الزاهدي في قنية الفتاوى ان المجد الائمة واختلف في نجاسة الكلب والذي صح عندي من الروايات
في النوادر والامالي انه نجس العين عندهما وعند ابي حنيفة ليس بنجس العين وفائدته تظهر في كلب وقع في بئر وخرج حيا
فاصاب ثوب انسان ينجس الماء والثوب عندهما خلافا لابي حنيفة انتهى وهو موافق لما في المحيط ومنظومة ابن وهبان اعلم انهم
اختلفوا في نجاسة عين الكلب لكنهم لم يختلفوا في نجاسة لحمه بدليل انهم اتفقوا ان سؤره نجس لانه مختلط بلعابه ولعابه
متولد من لحمه وهو نجس لاختلاط الدم المسفوح باجزائه حالة الحياة مع حرمة اكله والمتولد من النجس نجس وقال الشيخ
كمال الدين في فتح القدير نجاسة سؤره لا تستلزم نجاسة عينه بل تستلزم نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب انتهى وبهذا يندفع
ما قيل كيف يكون سؤره نجسا على القول بطهارة عينه فان القول بطهارة عينه لا يستلزم طهارة كل جزء منه ولهذا
علل في البدايع نجاسة سؤر الكلب وسائر السباع بان سؤر هذه الحيوانات متحلب من لحومها ولحومها نجسة وقد قالوا

ان نجست

ان حرمة الشئ اذا لم تكن للكرامة كحرمة الادمي ولا لفساد الغذاء كالذباب ولا للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة
ولا للمجاورة كالماء المتنجس كانت علامة نجاسة اللحم فثبت بهذا انه لا خلاف في نجاسة لحمه عندنا وانما الخلاف
في نجاسة عظمه وشعره وعصبه فمن ذهب الى نجاسة عينه قال انه نجس بجميع اجزائه كالخنزير ومن ذهب الى طهارة
عينه قال لحمه نجس وما سواه طاهر والذي يقتضيه الدراية عدم نجاسة عينه لما قال في الهداية ولعدم
الدليل على نجاسة العين والاصل عدمها والدليل الدال على نجاسة سؤره لا يقتضي نجاسة عينه والله اعلم
قوله وقيل جلده نجس وشعره طاهر الخ **اقول** ان من قال بنجاسة عين الكلب اختلف في شعره هل هو نجس ام
طاهر قال في الظهيرية وجلد الكلب نجس وشعره طاهر وهو المختار ويتفرع على هذا ان الكلب اذا اصابه المطر
فانتفض فاصاب ثوب انسان ان اصاب المطر جلده يتنجس وان اصاب شعره لا يتنجس انتهى وذكر في السراج الوهاج
ان جلد الكلب نجس وشعره طاهر وهو المختار انتهى ولا يخفى ان هذا انما ياتي على القول بنجاسة عينه فاستفيد
منه ان في شعر الكلب عند القائلين بنجاسة عينه قولين والمختار منهما طهارته ولذا اقتصر عليه الولوالجي حيث قال
كلب يدخل الماء ثم خرج فانتفض فاصاب ثوب انسان افسده وان اصابه ماء المطر لم يفسده لان في الوجه الاول الماء
اصاب الجلد وجلده نجس وفي الوجه الثاني اصاب شعره وشعره طاهر انتهى ويدل على ان هذا القول مبني
على نجاسة عينه ان صاحب البدايع ذكر الفرع المذكور شاهدا للقول بنجاسة عينه فقال من جعله نجس العين استدل
بما ذكر في العيون عن ابي يوسف ان الكلب اذا وقع في الماء ثم خرج منه الى اخر ما ذكرنا من التفصيل عن الولوالجي ويدل عليه ايضا
ان صاحب التجنيس ذكر التفصيل المذكور مع جملة مسائل ثم قال بعدها وهذه المسائل تشير الى نجاسة عينه و
يدل عليه ايضا ما ذكره في فتح القدير في اخر باب الانجاس من مسائل شتى بما لفظه وما ذكر من الفتاوى من التنجس
من وضع رجله موضع رجل الكلب في الثلج او الطين ونظائر هذه مبني على رواية نجاسة عين الكلب وليست
بالمختارة انتهى وقال في البحر قوله ونظائر هذه اراد به مثل المسئلة التي ذكرناها عن الولوالجي كما لا يخفى انتهى
ولكن المفهوم من كلام قاضيخان في فتاواه ان هذه المسئلة مبنية على القولين فانه قال فيها اذا وقع في الماء كلب
او خنزير ومات او لم يمت اصاب الماء فم الواقع او لم يصب افسده اما الخنزير فلان عينه نجس والكلب كذلك
ولهذا لو ابتل الكلب وانتفض واصاب ثوبا اكثر من قدر الدرهم افسده او لان ماواه في النجاسات انتهى فاستفيد
منه ان الماء اذا اصاب جلده وانتفض فاصاب الثوب نجسه على القولين اما على القول بنجاسة عينه فظاهر واما
على القول بطهارة عينه فلانه لما كان ماواه النجاسات صار جلده متنجسا وعلم بما قررناه ان الاصح طهارة عين
الكلب وان المختار عدم دخول الشعر في قول من قال بنجاسة عينه وكلام المص يشير بان الصحيح نجاسة عين الكلب
كما مر وان المختار دخول الشعر فيها والتحقيق على خلاف كلامه في الامرين والله اعلم ولم يتعرض للفيل اشارة الى ان
الصحيح طهارة عينه اعلم ان علماءنا اختلفوا في الفيل فقال محمد هو نجس العين كالخنزير وقالا هو كسائر السباع
قال في المبسوط في باب الحدث وهو الاصح فقد جاء في حديث ثوبان ان النبي عليه السلام اشترى لفاطمة سوارين من عاج
نظهر استعمال الناس العاج من غير نكير فدل على طهارته انتهى اقول الحديث المذكور اخرجه الامام احمد وابو داود بلفظ
ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى لفاطمة رضي الله عنها قلادة من عصب وسوارين من عاج واخرج البيهقي عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يمتشط بمشط من عاج قال الجوهري العاج عظم الفيل والشيخ كمال الدين بعد ما نقل الحديث المذكور قال هذا الحديث
يبطل قول محمد بنجاسة عين الفيل وقد حققنا هذا المحل سابقا بابسط من هذا ان رمته فراجعه ولم يتعرض المص
للسن فانه عظم وقد ذكرنا ان عظم الانسان طاهر ففهم منه طهارته ولم يحتج الى التعرض له وقيل انه عصب واختاره
بعضهم معللا بان العظم لا يحلق في الانسان بعد الولادة وقيل هو عظم انتهى **قلت** الصحيح انها طاهرة سواء كانت عظما
او عصبا وسواء كانت سن نفسه او سن غيره قال في الوقاية ويجوز صلوة من اعاد سنه الى فمه وان جاوز قدر الدرهم وكان
صدر الشريعة افرد هذه المسئلة مع انها فهمت مما مر لان السن عظم او عصب وقد ذكر ان العظم طاهر من الحي لخلاف فيها فانه

اي طهارة السن فانه عظم على المختار منه

او اما ان اكثر من قدر الدرهم لا تجوز الصلوة به عند محمد انتهى قوله بمكان الاختلاف تعليل لقوله افرد وانّ المكان اما مصدر ميمى بمعنى الثبوت او اسم مكان على انه من باب الكناية مثل قولهم نفيت عنه مقام الذل او مقحم اى للاختلاف ولو قال لان السن عظم على المختار وقد ذكر العظم طاهر لكان اولى لانه لم يذكر فيما مرّ ان العصب طاهر فالمسئلة وان فهمت على قول من يقول انه عظم لكنها لم تفهم على قول من يقول انه عصب والمختار عند كثير من العلماء انها عظم منهم تاج الشريعة حيث قال في الكفاية وعلى ظاهر المذهب وهو الصحيح لا خلاف في السن بين علمائنا انه طاهر والاختلاف بين ابي يوسف ومحمد على الرواية التي جاءت ان عظم الانسان نجس انتهى فعلم من هذا ان سن الانسان طاهرة في ظاهر المذهب لانها عظم وعظم الانسان طاهر في الصحيح وما روي عن محمد انه نجس ضعيف ومنهم حافظ الدين حيث قال في الكافي فان قيل اليس ان عظم الانسان طاهر عندنا فانى يتصور الخلاف قلنا على ظاهر المذهب وهو الصحيح لا يتصور الخلاف وهذا الخلاف في التي جاءت ان عظم الانسان نجس انتهى وهذا ظاهر في ان السن عظم وان عظم الانسان طاهر في ظاهر المذهب وهو الصحيح وقال بعض الفضلاء انما قيد سن نفسه لانه لو كان سن غيره لفسد اتفاقا وبالاعادة الى فمه يستحكم الى مكانه لانه اذا احلها معه ولم يضع في موضع تفسد اتفاقا انتهى اعلم انه ذكر في كثير الكتب ان سن الآدمي ان كانت سن نفسه تجوز الصلوة معها عند ابي يوسف وان زادت على قدر الدرهم وقال محمد لا تجوز اذا زادت على قدر الدرهم وان كانت سن غيره وزادت على الدرهم لا تجوز بالاتفاق وقال بعض الفضلاء هذا كله على القول بنجاسة السن على تقدير انه طرف عصب وفي نجاسة العصب روايتان قال في الكفاية انتهى اقول تقدم ان ظاهر المذهب طهارة سن الآدمي مطلقا وهو الصحيح وما وقع في الذخيرة وغيرها من ان اسنان الكلب اذا كانت يابسة طاهرة واسنان الآدمي نجسة بناء على ان الكلب يطهر بالذكاة وما يطهر بها فعظمه طاهر بخلاف الآدمي فضعيف فان صاحب البدائع والكافي والكفاية وغيرها صرحوا بان سن الآدمي طاهرة على ظاهر المذهب وهو الصحيح وعلله في البدائع بانه لا دم فيه والمنجس هو الدم ولا يبعد ان يكون طاهرة من الكلب نجسة من الآدمي المكرم الا انه لا يجوز بيعها ويحرم الانتفاع بها احتراما للآدمي والله اعلم تنبيه السن مؤنثة من الناس وغيرهم كذا في القاموس وقال في النهاية وسن الجارحة مؤنثة انتهى فما وقع في كثير من الكتب من التذكير كقولهم سن الانسان طاهر فمحمول على مسامحة الفقهاء في عباراتهم والصحيح ان يقال طاهرة او محمول على تاويل السن بالعظم او العصب قوله ونافجة المسك طاهرة الا ان تكون رطبة ولغير مذبوحة اقول قال في فتح القدير الاصح ان نافجة المسك طاهرة مطلقا انتهى يعني سواء كانت رطبة او يابسة وسواء كانت لظبية مذبوحة او غير مذبوحة قوله وبول ما يؤكل نجس اقول انما ذكر هذه المسئلة هنا وان كان محلها في باب الانجاس لبيان انه اذا وقع في الماء نجسه عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد طاهر فاذا وقع في الماء لا ينجسه الا اذا غلب عليه فانه يخرج من ان يكون طهورا ولا يجوز شربه عند ابي حنيفة اصلا لا للتداوي ولا لغيره لانه نجس والتداوي بالطاهر المحرم لا يجوز فما ظنك بالنجس ويجوز عند ابي يوسف للتداوي لحديث قصة العرنيين ويجوز عند محمد مطلقا للتداوي ولغيره لانه طاهر عنده وتبعه وقع الاختلاف بين مشايخنا في التداوي بالمحرم والفتوى على انه يجوز ان اخبر به طبيب حاذق مسلم ولم يوجد من الحلال ما يقوم مقامه قال قاضيخان معزيا الى ابي نصر بن سلام قوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم انما قال ذلك في الاشياء التي لا شفاء فيها واما فيه شفاء لا باس به الا ترى ان العطشان يحل له شرب الخمر للضرورة انتهى وفي الذخيرة الاستشفاء بالمحرم انما لا يجوز اذا لم يعلم ان فيه شفاء واذا علم ان فيه شفاء وليس له دواء آخر غيره يجوز الاستشفاء به الا ترى الى ما ذكر محمد في كتاب الاشربة اذا خاف الرجل على نفسه العطش ووجد الخمر شربها ان كانت تدفع عطشه ولكن يشرب قدر ما يرويه ويدفع عطشه ولا يشرب الزيادة على الكفاية وقد حكي عن بعض مشايخ بلخ انه سئل عن معنى قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم فقال يجوز ان يقال ان عبد الله قال ذلك فيما اذا مرض وله دواء غير المحرم فحينئذ يستغنى بالحلال عن الحرام ويجوز ان يقال ترفع الحرمة عند الحاجة ولا يكون الشفاء في الحرام بل

فيكون

نعموسيا

السبح السيم

اقول ظاهر هذا الكلام يشعر بان الحديث موقوف على ابن مسعود وهو كذلك لكن ان خرج العطار بسند صحيح عند البخاري عن ام سلمة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم فاذا علمنا ما قرنا مبينا علمنا في صحيح البخاري وعلى الطبراني وعنا في الذخيرة عن بعض ابن الكلاميين رضي الله عنهم لا تناقض منه

يكون في الحلال انتهى وقال صاحب الهداية في التجنيس لان الحرمة ساقطة عند الاستشفاء الا ترى ان العطشان يجوز له شرب الخمر والجائع يجوز له اكل الميتة انتهى قلت فعلى هذا لا يكون التداوي بالحرام بل يكون بالحلال لان الحرمة تزول عند الحاجة والاضطرار قال الله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم قوله غير باغ ولا عاد اي فاكل حال كونه غير طالب اللذة والشهوة ولا متعد مقدار الحاجة لان الاباحة للاضطرار فيتقدر بقدر ما يندفع به الضرورة والله تعالى اعلم قوله فصل اقول الفصل في اللغة الحاجز بين الشيئين وفي اصطلاح الفقهاء طائفة من المسائل الفقهية تغيرت احكامها بالنسبة الى ما قبلها غير مترجم بالكتاب والباب فان وصل الى ما بعده نوّن والا فلا كذا قال الشيخ اكمل الدين في العناية وقال غيره هو مصدر يحتمل ان يكون بمعنى الفاصل كرجل عدل اي فاصل بين ما ذكر قبله وبعده ويحتمل ان يكون بمعنى المفعول والمعنى هذا مفصول عما قبله فان ذكر بعده لفظ في يرفع وينون على انه خبر مبتدا محذوف اي هذا فصل او مبتدا على انه علم جنس وخبره محذوف وان لم يذكر بعده لفظ في كما وقع في هذا الكتاب يجوز ان يكون مرفوعا على احد الوجهين السابقين ويجوز ان يكون مبنيا على السكون لعدم التركيب كما هو المختار للشيخ ابن الحاجب قوله بئر دون عشر في عشر اقول قال قاضيخان في فتاواه البئر عندنا بمنزلة الحوض الصغير تفسد بما يفسد به الحوض الصغير الا ان يكون عشرا في عشر فهي كالحوض الصغير تتنجس عما وها كله بقليل النجاسة وان كانت عشرا في عشر فلا يتنجس شيء منها الا بالتغير قال في القنية وفي شرح صدر القضاة اذا كان عمق ماء البئر عشرة اذرع فصاعدا لا يتنجس بوقوع النجاسة فيه في اصح الاقوال ثم قال الامام لجمع التفاريق روي ان الماء في البئر اذا كان بقدر الحوض الكبير لا ينجس بوقوع النجاسة فيه انتهى وقال في المبتغى اذا كان عمق البئر عشرا في عشر لا يتنجس الا بالتغير وعزاه التمرتاشي في شرحه الى الايضاح ورده ابن وهبان بانه مخالف لما اطلقه جمهور الاصحاب وخرج عليه شيخ الاسلام ابن الشحنة في عقد الفرائد على قول من اعتبر جملة الماء من غير اعتبار الطول والعرض قال الشيخ زين في البحر ولا يخفى ان هذا التصحيح لو ثبت لانهدمت مسائل اصحابنا المذكورة في كتبهم انتهى وتعقبه شيخنا فقال الحق ان هذا لا يوافق ما رجع عن ابي حنيفة من انه يفوض الى راي المبتلى فاي ما ظن الحدا بري ان هذا البئر العميق يتنجس جميعه بنجاسة بعضه الاعلى ولا شك ان فيما عدا اصحابنا العشر المحدود عمقه بان لا تنحسر الارض بالغرف انتهى اقول هذا المنافي الاعلى قول من اعتبر جملة الماء من غير اعتبار الطول والعرض كما قال الشيخ الاسلام ابن الشحنة لكنه مخالف لما عليه اكثر العلماء من ان المعتبر في عدم سراية النجاسة الى جميع اجزاء الماء الطول والعرض حقيقة او حكما بان يكون له طول وعمق ولا عرض له لكن لو بسط لصار عشرا في عشر اما العمق وحده فلم يعتبروه بل صرحوا بانه غير معتبر كما مر على انهم لو اعتبروا العمق وحده لما احتاجوا الى افراد مسئلة البئر بالذكر لانها كانت تفهم مما مر فلما افردوها بالذكر علم ان لها احكاما مستقلة مغايرة للاحكام المتقدمة والحاصل ان الماء الراكد ان كان له طول وعرض معا فهو حوض وغدير سواء كان له عمق او لم يكن وان كان له عمق فقط فهو بئر والحوض ان كان عشرا في عشر فهو كبير وعظيم وحكمه ان لا يتنجس بوقوع النجس فيه ما لم يتغير وان كان دون عشر في عشر فهو صغير وحكمه ان يتنجس بوقوع النجس فيه سواء تغير او لم يتغير فالبئر غير الحوض سواء كانت عشرا في عشر او لم تكن وحكمها ان الواقع فيها اما نجس او حيوان والحيوان اما آدمي او غيره وغير الآدمي اما نجس العين او غيره وغير نجس العين اما ماكول اللحم او غيره والكل اما ان يخرج حيا او ميتا والميت اما ان ينتفخ او غيره والحي اما ان يكون سؤره نجسا او غيره وغير النجس اما ان يكون طاهرا او مكروها او مشكوكا وسيأتي بيان كل قسم من هذه الاقسام ان شاء الله الملك العلام قوله فان مات اطلق احد الى مردود بما تقدم من ان حبشيا وقع في بئر زمزم فمات فامر ابن عباس وابن الزبير بنزحها ولا شك ان فيها اضعاف ما يلي العشر في العشر المحدود عمقه بان لا تنحسر الارض بالغرف وبالجملة اطلقت البئر في اكثر المعتبرات من المتون والشروح والفتاوى وقيدت بكونها عشرا في عشر في بعضها كما وقع في الخانية وغيرها لكن الميل الى جانب الاطلاق وهو الراجح عند الحذاق ومن ثم ان ما ذكروه في وجه تقدير الحوض الكبير يظهر له وجه اولوية الاطلاق ويعود الملك القدير قال الشيخ ابن الملك في شرح المجمع احكام البئر

الشيخ علا المقدسي

ثبتت بالاثار بخلاف القياس لان ما وهما قليل ولكن لا ينجس كله وقال الشيخ قاسم في حواشيه قلت قلة
مائهما لا تصح علة لمخالفة القياس لان الحكم عندهم انه يتنجس بحصول النجاسة فيه وان لم يتغير وهذا
وفق القياس وانما الذي على خلاف القياس الحكم بالطهارة بالنزح فقط وبنزح مقادير معينة وقوله
ولكن لا ينجس كله ليس بصحيح اما بموت الادمي وانتفاخ الحيوان او تفسخه فظاهر واما بموت الفارة فقال في
المبسوط انه يتنجس بحاله يطهرها نزح كذا وكذا والله اعلم انتهى **قوله** كرؤس الابر **اقول** الابر بكسر الهمزة
وفتح الموحدة جمع ابرة قال الفاضل المحشي المراد برؤس الابر الاطراف الحادة منها فان قيل محمد اذا انتضح على
الانسان مثل رؤس الابر دليل على ان قدر الجانب الاخر من الابر لا يعفى ومن المشايخ من قال هما سواء للحرج
والمشقة انتهى قال في التبيين وقوله قدر رؤس الابر يشير الى انه اذا كان قدر جانبها الاخر يعتبر والحكم
انه لا يعتبر للضرورة انتهى **وقال** بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة قيل بتخصيص الابر دليل على ان الجانب الاخر
منها معتبر والجمهور على انه لا يعتبر الجانبان جميعا لدفع الحرج انتهى وقال في الكافي قيل قوله رؤس الابر يدل على
ان الجانب الاخر من الابر معتبر وليس كذلك بل لا يعتبر الجانبان انتهى ذكر المص الانتضاح المذكور مرتين مرة في فصل
البئر ومرة في باب تطهير الانجاس فدل كلامه على انه لا فرق بين الماء والبدن والثوب في ذلك وذكره كثير من العلماء
كصاحب الهداية والوقاية والكنز في باب تطهير الانجاس فقط فدل كلامهم على انه مختص بالثوب والبدن فقد صرح
بهذا الامام الحدادي حيث قال هذا اذا كان التقاطر على البدن او الثوب اما اذا انتقاطر على الماء فانه ينجسه ولا يعفى
عنه لان طهارة الماء اكد ولان سقوط اعتبارها كان لدفع الحرج ولا حرج في الماء وقيل لا ينجسه والاول هو الاصح
كذا في الكفاية فعلم من هذا ان قول المص هنا مبني على القول الضعيف وقوله وان عفي خرء حمام وعصفور يقتضي
ان خرؤهما نجس لان اطلاق العفو عليه كالقطرات من البول وهو قول بعض العلماء حكاه في المعراج وغيره والصحيح من المذهب
انه طاهر قال في الولوالجية خرء ما يوكل لحمه من الطيور والحمامة والعصفور طاهر انتهى وقال قاضيخان خرء ما يوكل
لحمه من الطيور طاهر الا ما له رائحة كريهة كخرء الدجاج والبط والاوز فهو نجس نجاسة مغلظة انتهى وقال في الهداية
فان وقع فيها اي البئر خرء الحمام او العصفور لا يفسده خلافا للشافعي له انه استحال الى نتن وفساد فاشبه
خرء الدجاج ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها واستحالته لا الى نتن وفساد
فاشبه الحماة انتهى قال الحدادي في الجوهرة واما خرء ما يوكل لحمه من الطيور فطاهر عندنا كالحمام والعصافير
لان المسلمين لا يجنبون ذلك في مساجدهم وفي المسجد الحرام من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا ولو كان نجسا
لجنبوه المساجد كسائر النجاسات انتهى وذكر في النهاية ومعراج الدراية اختلاف المشايخ في نجاسة خرء الحمام والعصفور
وطهارته مع اتفاقهم على سقوط حكم النجاسة لكن عند البعض بسقوطه من الاصل للطهارة وعند اخرين
للضرورة انتهى وقال بعضهم ان تظهر فيما لو وجد في ثوب احد كان وثم ماء فعلى الاول لا تجوز الصلوة فيه وعلى
الثاني لانتفاء الضرورة وتجوز على الاول انتهى وقال بعض الفضلاء ولم يذكر فائدة هذا الاختلاف انتهى
وفي كلام المص ايماء الى ان خرء ما لا يوكل لحمه من الطيور نجس وصححه قاضيخان في شرح جامع الصغير لكن قال في المبسوط
الاصح طهارته **قوله** وغبار نجس **اقول** قال في قنية الفتاوى لا عبرة للغبار النجس اذا وقع في الماء انما العبرة
للتراب **قوله** يشير الى ان الثلاث كثير كما نقل عن الامام تمرتاشي **اقول** القياس الجلي ان يتنجس ماء البئر بوقوع النجس
فيه سواء كان النجس قليلا او كثيرا لوقوعه في الماء القليل والاستحسان اي القياس الخفي انه لا يتنجس بالقليل للضرورة وذكر
الاستحسان طريقتان الاولى واختاره صاحب الهداية تقتصر عليها ان ابار الفلوات ليس لها رؤس حاجزة والمواشي تبعر
حولها وتلقيه الريح فيها فلو افسد القليل لزم الحرج وهو مدفوع فجعل القليل عفوا ولا ضرورة في الكثير ولا فرق على هذا
بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والبعر والروث والخثي لان الضرورة تشمل الكل وقد صرح في غاية البيان بانه ظاهر
الرواية وبما نص ما ذكره السرخسي ان الروث والمفتت من البعر يفسد في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ان قليله عفو

قال رحمه الله وجب

قال وهو الاوجه فظاهر هذه الطريقة ان هذا الحكم مختص بابار الفلوات واما الابار في المصر فتتنجس بالقليل منه
لان لها رؤسا حاجزة فيقع الامن عن الوقوع وقد صرح به في البدائع لكن في غاية البيان الاوفق بناء على هذه الطريقة
فقال اختلفت المشايخ في البئر اذا كانت في المصر والصحيح عدم الفرق لشمول الضرورة في الجملة انتهى وكذا في التبيين
وما ذكره المص ماخوذ منه فاعتبر الضرورة في الجملة والطريقة الثانية ان اليابس صلابة فلا يختلط شيء من
اجزائه باجزاء الماء فهذه الطريقة تقتضي الرطب والمنكسر والروث والخثي ينجس الماء وبهذا يشعر كلام حافظ الدين
في الكنز فانه قال وتنزح البئر بوقوع نجس لا ببعرتي ابل وغنم لكن يخالفه كلامه في الشرح فانه سوى فيه بين
الرطب والمنكسر والبعر والخثي والروث لشمول الضرورة فلو قال وعفي عن بعرتي ابل وغنم لكان اولى فظاهر هذه
الطريقة ان الكثير من اليابس الصحيح لا ينجس كالقليل وبه قال الحسن بن زياد لكن الصحيح ان الكثير ينجس ماء البئر على
الطريقتين وظاهرها ايضا انه لا فرق بين البئر والاناء على ما قيل لعدم الضرورة وعن ابي حنيفة انه كالبئر في حق
البعرة والبعرتين انتهى واختلفوا في حد الكثير على اقوال صحح منها قولان احدهما ما لا يخلو دلو عن بعرة صححه
في النهاية وعزاه المبسوط والثاني ما يستكثره الناظر والقليل ما يستقله صححه في البدائع والكافي لحافظ الدين
وقال في معراج الدراية هو المختار وقال في الهداية وعليه الاعتماد وقال في العناية وانما قال وعليه الاعتماد لان ابا حنيفة لا يقدر
شيئا بالرأي في مثل هذه المسائل التي تحتاج الى التقدير فكان هذا موافقا لمذهبه انتهى فظهر بهذا ان ما ذكره المصنف
من ان الثلاث كثير ضعيف وان نقل عن التمرتاشي **فائدة** الخرء بالضم العذرة والجمع خروء وخرؤ مثل جند وجنود
كذا في الصحاح والقاموس وقيل الخرء بالفتح واحد الخرء بالضم والجمع خروء مثل قرء وقروء والواو بعد الراء غلط
كذا في المغرب لان ما قبل الهمزة اذا سكن يكتب الهمزة على صورة نفسها وهي عين بتراء كخبء وقرء ودفء والبعر
بحركة رجيع الخف والظلف واحدته بهاء والجمع ابعار والفعل كمنع كذا في القاموس والروث للفرس والحمار قال
في الصحاح والقاموس الروثة واحدة الروث والارواث وقد راث الفرس انتهى كلامهما يعني فعله يستعمل
من باب نصر يقال راث يروث روثا والخثي بكسر الخاء المعجمة وسكون المثلثة رجيع البقر والجمع اخثاء كحلس واحلاس
قال في القاموس خثى البقر والفيل يخثي خثيا رمى بذي بطنه والاسم الخثي بالكسر والجمع اخثاء وخثي انتهى
ففعله يستعمل من باب ضرب يقال خثى يخثي خثيا مثل رمى يرمي رميا والحاصل ان الروث للبغل والفرس والحمار
والخثي للبقر والفيل والبعر للابل والغنم والخرء للطيور والنجو للكلب والعذرة للانسان والله اعلم **قوله**
كما اذا وقعتا في محلب ورميتا **اقول** قال في الكافي شاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين ترمى البعرة وتشرب اللبن
كذا روي عن علي رضي الله عنه ولان فيه ضرورة والغنم لا يمكن ان تحلب من غير ان تبعر انتهى وقال في الهداية وفي الشاة
تبعر في المحلب بعرة او بعرتين ترمى البعرة وتشرب اللبن لمكان الضرورة يعني اذا وقع من الشاة بعرة او بعرتان
في المحلب وقت الحلب فانه ترمى البعرة ويشرب اللبن وقيد في النهاية وغاية البيان والمعراج بكونهما رميتا على الفور
ولم يتلونا على اللبن وتبعهم المص واختاره الشيخ كمال الدين في فتح القدير حيث قال قوله اي صاحب الهداية
قالوا ترمى البعرة ويشرب اللبن اي من ساعته فلو اخر او اخذ اللبن لونها لا يجوز لان الضرورة تتحقق في نفس
الوقوع لانها تبعر عند الحلب عادة لا فيما وراءه وذلك يبرأ منه انتهى **قوله** لا تحكمه يفهم من الانتفاخ
بطريق الاولوية **اقول** قال الفاضل المحشي اذ التفسخ لا يخلو عن الانتفاخ غالبا الا انه لما كان في التفسخ
اختلاط الرطوبات النجسة ذكر في كتب القوم معا لئلا يتوهم في التفسخ وجوب مبالغة التطهير فوق الانتفاخ بعد نزح
جميع ماء ما مرة انتهى وقال بعض الفضلاء كل من الانتفاخ والتفسخ قد ينفك عن الاخر فلذلك ذكرا معا انتهى
فعلى هذا يكون ذكرهما معا كما فعله اكثر العلماء اولى من الاقتصار على الانتفاخ كما فعله المص لكن هذا انما يتم ان
لو كان المراد مطلق التفسخ وليس كذلك بل المراد التفسخ الذي يكون من التقادم وهو لا يكون الا بعد الانتفاخ غالبا
قال الفاضل البرجندي في شرح النقاية فعلى هذا يجوز ان ينفك الانتفاخ عن التفسخ والتحقيق انه يجوز ان ينفك كل

منهما غل الاخر بان ينتفخ من غير ان يتفسخ وان يتفسخ من غير ان ينتفخ ولهذا جمع صاحب الهداية بينهما في المحلين
قوله يخرج الواقع في البئر **اقول** يعني يخرج الواقع الموجب للنزح اولا ان كان مما يمكن اخراجه ثم ينزح ولا يعتد
بالنزح قبل الاخراج فلا بد منه **قوله** اي كل ما بها **اقول** اشار بالتفسير المذكور الى ان اسناد النزح الى البئر
مجاز من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال للمبالغة في اخراج جميع الماء **قوله** فكان نزح ما فيها من الماء طهارة لها
الى قوله وان ماتت نحو حمامة **اقول** قال في الهداية واذا وقعت في البئر نجاسة نزحت وكان نزح ما فيها من الماء طهارة
لها باجماع السلف ومسائل البئر مبنية على اتباع الآثار دون القياس انتهى وقال مولانا حسام الدين في شرحه المسمى
بالنهاية قوله وكان نزح ما فيها من الماء طهارة لها يشير الى انه تطهر بمجرد النزح من غير توقف على غسل الاحجار ونقل
الاوحال انتهى **قلت** العبارة التي ذكرها صاحب الهداية انما هي للقدوري وقال الحدادي في شرحه فيه اشارة الى انه
يطهر الوحل والاحجار والدلو والرشا ويد النازح انتهى قال في البرهان روي ذلك عن ابي يوسف والحسن اذ
رواية هذه الاشياء كانت لنجاسة الماء فتكون طهارتها بطهارته نفيا للحرج انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير
قوله نزحت اسناد مجازي اي نزح ماؤها فالاولى ان يسند الى النجاسة بناء على ان المراد بها نحو القطرة من البول
والخمر والدم لكن نزح تلك القطرة لا يتحقق الا بنزح جميع الماء فكان حكم المسئلة ذلك ولهذا يكون المقصود فيها
حكم الواقع من كونه نجاسة او حيوانا موجبا لنزح البعض او الكل قوله دون القياس فان القياس فيها اما ان لا تطهر
اصلا كما قال بشر لعدم الامكان لاختلاط النجاسة بالاوحال والجدران والماء ينبع شيئا فشيئا واما ان لا تتنجس
اسقاطا لحكم النجاسة حيث تعذر الاحتراز او التطهير كما نقل عن محمد انه قال اجتمع رأيي ورأي ابي يوسف ان ماء
البئر في حكم الجاري لانه ينبع من اسفله ويؤخذ من اعلاه فلا يتنجس كحوض الحمام قلنا وما علينا ان ننزح منها دلاء
اخذا بالآثار ومن الطريق ان يكون الانسان في يد النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم كالاعمى في يد القائد انتهى كلامه قال
في الذخيرة وفي نوادر ابن رستم عن محمد قال اجتمعت انا وابو يوسف على ان نحكم على ماء البئر انه لا ينجس لانه ماء جار
ثم قلنا وما علينا ان نأمر بنزح دلاء على ما جاءت به الآثار حتى نتبع السلف فتكون قد حكمنا فيه بالامرين وانما
قلنا انه ماء جار لانه لا ينبع من جانب ويخرج من جانب وقيل اراد بقوله ماء جار ما ء الحق بالماء الجاري حكما لاجل
الضرورة لان التحرز عن وقوع النجاسة في البئر غير ممكن وقول محمد في الآخر وما علينا ان نأمر بنزح دلاء يحتمل في
الظاهر انه يناقض اول الكلام لانه في اول الكلام قال لا ينجس وليس في الحقيقة تناقض لان معنى قوله في اول الكلام
لا ينجس نجاسة لا يمكن رفعها هذا كفتوى ابي حنيفة في المني اذا مات لا ينجس معناه لا ينجس نجاسة لا يمكن رفعها انتهى
وفي البدائع بعد ما ذكر القياسين قال الا انا تركنا القياسين الظاهرين بالخبر والاثر وضرب من الفقه الخفي وبين الفقه
الخفي يقول ان في هذه الاشياء دما مسفوحا وقد انتشر في اجزائها عند الموت فنجسها وقد جاورت هذه الاشياء الماء
والماء يتنجس بمجاورة النجس لان الاصل ان ما جاور النجس نجس شرعا قال صلى الله عليه وسلم في فارة وقعت في السمن الجامد يقور
ما حولها ويلقى ويؤكل البقية فحكم بنجاسة جار النجس وفي الفارة ونحوها ما يجاورها من الماء مقدار ما قدره
اصحابنا وهو عشرون دلوا او ثلثون لصغر جثتها فحكم بنجاسة هذا القدر من الماء لان ما وراء هذا القدر لم يجاور الفارة
بل جاور ما جاور الفارة والشرع ورد بتنجيس جار النجس وحكم بنجاسة لحكم ايضا لا بتنجيس جار جار النجس الا ترى
ان النبي عم حكم بطهارة جار السمن الذي جاور الفارة وحكم بنجاسة ما جاور الفارة وهذا لان جار جار النجس لو
حكم بنجاسته لحكم ايضا بنجاسة ما جاور جار النجس ثم هكذا الى ما لا نهاية له فيؤدي الى ان قطرة من بول او فارة
لو وقعت في بحر عظيم ان يتنجس جميع مائه لاتصال بين اجزائه وذلك فاسد وفي الدجاجة والسنور واشباه ذلك الجار
اكثر لزيادة ضخامة في جثتها فقدر بنجاسة ذلك القدر والآدمي وما كان جثته مثل جثته كالشاة ونحوها يجاور
جميع الماء في العادة لعظم جثته فيوجب تنجيس جميع الماء وكذا اذا تفسخ شيء من هذه الواقعات او انتفخ لان عند ذلك
تخرج البلة منها لرخاوة فيها فتجاوز جميع اجزاء الماء وقيل ذلك لا يجاور الا قدر ما ذكرنا لصلابة فيها ولهذا قال

نجاسة

الشيخ زين

ابو امر الحاج

محمد اذا وقع في البئر ذنب فارة ينزح جميع الماء لان موضع القطع لا ينفك عن بلة فيجاور اجزاء الماء فيفسدها انتهى
قال بعض الفضلاء وهذا تقرير حسن لو لم يكن مخالفا لما تكتب اصحابنا فانها مصرحة بان مسائل الآبار ليس للرأي
فيها مدخل وما ذكره خلافه كذا تعقبه شارح المنية والذي يظهر لي ان ما ذكره في البدائع غير مخالف لما صرحوا به لانه ذكر
ان هذا معنى خفي فهو ليس قياسا جليا ولا يكون من قبل الرأي الا القياس الجلي واما القياس الخفي فهو المسمى بالاستحسان
قال في التوضيح القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان
قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس
الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا لانه
اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض
والآبار واما بالقياس الخفي الى ما ذكر في اصول الفقه فظهر بهذا ان طهارة الآبار بالنزح انما تثبت بالقياس الخفي الذي ثبت
بالضرورة انتهى **والحاصل** ان البئر اذا وقع فيها نجس كالبول او الغائط قليلا كان او كثيرا او انتفخ فيها حيوان دموي
او تفسخ صغيرا كان او كبيرا او مات فيها آدمي نزح جميع ما فيها لكونها معينا فقد اختلفت الروايات فيها روي عن ابي
نصر محمد بن سلام انه يؤتى برجلين لهما بصارة بامر الماء فاذا قدراه بشيء وجب نزح ذلك القدر قال في التبيين وهو الاصح
والاشبه بالفقه لكونهما نصاب الشهادة الملزمة انتهى قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم ولان الاصل الرجوع الى اهل العلم
اصل شرعي عند الابتلاء قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فالرجوع الى اهل العلم اصل شرعي وقيل يقدر ما فيها
روي عن ابي يوسف فيه وجهان احدهما ان يحفر حفيرة عمقها ودورها مثل موضع الماء منها وتجصص ويصب فيها الماء فاذا
امتلأت فقد نزح ماؤها والثاني ان يرسل قصبة في الماء ويجعل علامة لمبلغ الماء ثم ينزح عشر دلاء مثلا ثم تعاد القصبة
فينظر كم انتقص فان انتقص العشر فهو مائة ولكن هذا لا يستقيم الا اذا كان دور البئر من اول حد الماء الى قعر البئر متساويا
والا لا يلزم انه اذا نقص شبر بنزح عشر من اعلى البئر وان نقص شبر بنزح مثله من اسفله كذا في التبيين قال قاضيخان
وفي كل موضع ينزح جميع الماء فالسبيل الطريق في ذلك ان يجاء بقصبة ويرسل فيها ويجعل على رأس الماء علامة ثم ينزح
منها دلاء ثم ينظر كم ينقص فينزح الباقي بحساب ذلك انتهى وروي عن محمد انه ينزح مائتا دلو الى ثلثمائة قالوا انما
افتى به بناء على ما شاهد في بغداد لان غالب ماء آبارها كان لا يزيد على ثلثمائة وروي عن ابي حنيفة انه قدر
بمائة دلو وقالوا انما افتى بذلك بناء على قلة المياه في آبار الكوفة وفي الهداية عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في مسئلة
ينزح حتى يغلبهم الماء ولم يقدر الغلبة بشيء كما هو دأبه انتهى قال في التبيين اختلفوا في الغلبة قال قاضيخان
الاصح العجز ومثله في شرح الجامع الصغير لحسام الدين وذكر ان الفتوى على ان يفوض الى رأي المبتلى به وقال غيره يعتبر
غلبة الظن وفي الخلاصة ان الفتوى على انه ينزح ثلثمائة وكذا في معراج الدراية معزيا الى فتاوى العتابي ان المختار
ما عن محمد وقال بعض الفضلاء والافتاء بما عن محمد اسهل على الناس والعمل بما عن ابي نصر احوط ولهذا قال في الاختيار
بما روي عن محمد ايسر على الناس لكن لا يخفى ضعفه فانه اذا كان الحكم الشرعي نزح جميع الماء للحكم بنجاسته فالقول
بطهارة البئر بالاقتصار على نزح عدد مخصوص من الدلاء يتوقف على سمعي يفيده واين على ذلك بل المأثور
عن ابن عباس وابن الزبير خلافه واختار بعض المتأخرين انه الا ظهر انه ان امكن سد منابع الماء من غير عسر سدت
واخرج ما فيها من الماء وان تعسر ذلك فان علم ان كون محل الماء منها على منوال واحد طولا وعرضا في سائر اجزائه
ارسل في الماء قصبة وعمل في ذلك بما قدمته وان لم يقع العلم بذلك فان امكن العلم بمقداره من عدلين لهما
بصارة بمياه الآبار اخذ بقولهما وان تعذر العلم بمقداره العلم من عدلين بصيرين من ذلك نزحوا حتى يظهر
لهم العجز بحسب غلبة ظنهم انتهى وهذا تفصيل حسن لمتأمل فليكن العمل عليه انتهى كلام الشيخ زين **قوله**
بل المأثور عن ابن عباس وابن الزبير خلافه اخرج الدارقطني في سننه عن محمد بن سيرين ان زنجيا وقع
في زمزم فامر به ابن عباس فاخرج وامر ان ينزح فغلبتهم عين جاءت من الركن فامر بها فدست

وفي معراج الدراية انه المختار لكونهما نصاب الشهادة الملزمة انتهى

الشيخ زين

بالقباطي والمطارف حتى من نحوها فكما انفجرت عليهم قوله قد سمت لي بمصر والقباطي جمع قبطية
وهو ثوب من ثياب مصر رقيقة بيضاء وكأنه منسوب الى القبط وهم اهل مصر والمطارف اردية من خز مربعة لها
اعلام مفردها مطرف بكسر الميم وضمها قال الشيخ كمال الدين وهو سند صحيح واخرج ابن ابي شيبة في مصنفه
والطحاوي في شرح الآثار عن عطاء ان حبشيا وقع في زمزم فمات فامر به ابن الزبير فنزح ماؤها فجعل الماء لا
ينقطع فنظر فاذا عين تجري من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبير حسبكم قال الشيخ كمال الدين وهذا ايضا صحيح
باعتراف الشيخ به في الامام واخرج البيهقي عن عمرو بن دينار ان زنجيا وقع في زمزم فمات فامر به ابن عباس
فاخرج وسدت عيونها ثم نزحت واخرج البيهقي عن قتادة عن ابن عباس ان زنجيا وقع في بئر زمزم فمات فانزل
اليه رجل فاخرجه ثم قال انزحوا ما فيها من ماء واخرج عن ابي الطفيل عن ابن عباس نحوه قيل ما رواه ابن سيرين
مرسل وكذا ما رواه قتادة فانهما لم يلقيا ابن عباس وما رواه عمرو بن دينار ضعيف فان فيه ابن لهيعة وهو
ضعيف لا يحتج وكذا ما رواه ابو الطفيل فان فيه جابر الجعفي وهو ايضا ضعيف لا يحتج به واما عطا فهو وان سمع
من ابن الزبير بلا خلاف لكن وجد هنا ما يضعف روايته وهو ما رواه البيهقي عن سفيان الثوري انه قال انا بمكة
منذ سبعين سنة لم ار صغيرا ولا كبيرا يعرف حديث الزنجي الذي قالوا انه وقع في زمزم ولا سمعت احدا يقول نزحت زمزم
وقال الشافعي لا يعرف هذا عن ابن عباس وكيف يروي ابن عباس عن النبي عليه السلام الماء لا ينجسه شيء ويتركه و
ان كان قد فعل فلنجاسة ظهرت على وجه الماء او نزحها للتنظيف لا للنجاسة واجاب ائمتنا عما ذكر فقالوا اما
ابن سيرين فلما ارسل عن ابن عباس وكان الواسطة بينهما ثقة وهو عكرمة كان الحديث صحيحا محتجا به وكذا الجواب
عن حديث قتادة والحاصل ان المرسل عندنا وعند جمهور العلماء حجة بعد ثقة الرواة واما ابن لهيعة وان
ضعفه جماعة فقد وثقه اخرى وقال ابن عدي هو حسن الحديث يكتب حديثه وقد حدث عنه الثقات كالثوري
وشعبة وعمرو بن الحارث والليث بن سعد واما جابر الجعفي فقد وثقه الثوري وشعبة واحتمله الناس وروى
عنه وروى عنه الطحاوي واما عدم علم سفيان والشافعي فلا يصلح دليلا في دين الله والاثبات مقدم على
النفي وان عرفا فقد عرف غيرهما مع ان بينهما وبين ذلك الحديث قريبا من مائة وخمسين سنة فكان اخبار من ادرك
الواقعة واثبتها اولى من عدم علم غيره اما انا فاني متوقف في صحة هذا الكلام فان تعصب البيهقي على ابي ح
مشهور بين الانام فانه ذكر في كتبه امورا كثيرة من هذا القبيل وقد اعترف بعدم صحتها غير واحد من ائمة الجرح
والتعديل واما قوله كيف يروي ابن عباس عن النبي عليه السلام الماء لا ينجسه شيء ويتركه فنقول بان رواية الحديث
كعلمك انت به وقد قلت بنجاسته ما دون القلتين لدليل اخر وقع عندك فلا يستبعد عن ابن عباس مثله و
اما تجويز كون النزح لنجاسة ظهرت او للتنظيف فمخالف لظاهر الكلام لان الظاهر من قول القائل مات فامر
بنزحها انه للموت لا لنجاسة اخرى كقولهم زنى فرجم وسهى فسجد وسرق فقطع على ان عنده لا تنزح ايضا
للنجاسة ولو كان للتنظيف لم يؤمر بنزحها ولم يبالغوا هذه المبالغة العظيمة وما نقل عن الثوري انه قال
كيف يصل هذا الخبر الى اهل الكوفة ويجهله اهل مكة استبعاد بعد وضوح الطريق ومعارض بقول الشافعي
لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحيحة منا فاذا كان خبر صحيح فاعلموني به حتى اذهب اليه كوفيا كان او بصريا
او شاميا فهلا قال كيف يصل هذا الى اولئك ويجهله اهل الحرمين وان جمهور الصحابة كعلي واصحابه وابن مسعود
واصحابه وابي موسى الاشعري واصحابه وابن عباس وجماعة من اصحابه وسلمان الفارسي وعامة اصحابه والتابعين
انتقلوا الى الكوفة والبصرة ولم يبق بمكة والمدينة الا القليل وانتشروا في البلاد للجهاد والولايات وسمع الناس منهم
وانتشر العلم في جميع البلاد الاسلامية منهم حتى قال العجلي في تاريخه نزل الكوفة الف وخمسمائة من الصحابة ونزل
قرقيسيا ستمائة فيجوز ان يعرف اهل الكوفة اكثر من اهل مكة ولا ينكر هذا الا مكابر او معاند ولا يتوقف فيه الا جاهل
او محلد ومما يؤيد هذا ان عامة اصحاب كتب الاحاديث المتداولة المبنية عليها الاحكام الشرعية خصلوا اصحاب الكتب

الستة

الستة ليسوا من اهل مكة ولا المدينة بل جلهم من العراق ونواحيه هذا وتامل ما فيه من اثر التعصب فانه يعمي
ويصم بالله نتعيذ منه وبه نعتصم **تنبيه** قولهم اذا مات فيها بنو آدم ينزح جميع ما فيها يدل على ان
الانسان ينجس بالموت كما هو مذهب اصحابنا لان له دما سائلا فيتنجس بالموت كسائر الحيوانات التي لها دم سائل
الا ان للغسل اثرا في ازالة النجاسة الحاصلة بالموت فيطهر به فعلى هذا اذا وقع قبل الغسل في الماء القليل
نجسه واذا وقع بعده لا ينجسه اما تنجسه بالموت فموافق للقياس واما طهارته بالغسل فمخالف له هذا اذا كان
مسلما اما الكافر فانه نجس في الحالتين فينجس في الوجهين **فان قلت** ما الفرق بينهما قلت الفرق بينهما ان
غسل المسلم شرع للتطهير ولهذا تعلق به حكم شرعي وهو جواز الصلوة عليه فصار كالحي اذا اغتسل من الجنابة
ثم وقع في الماء اما غسل الكافر فلا يتعلق به جواز الصلوة عليه فصار كان لم يغسل وذهب بعض اصحابنا الى ان
المسلم لا ينجس بالموت كرامة له بدليل قوله عليه السلام ان المؤمن لا ينجس اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة وغسله
انما هو للحدث لان الحدث مما يزول بالغسل حالة الحياة فكذا بعد الممات لا للنجاسة لان الادمي لا يتنجس بالموت
كرامة له وانما يصير محدثا لان الموت سبب لاسترخاء المفاصل اذ لو كان نجسا لما طهر بالغسل كما في سائر الحيوانات
فعلى هذا لو وقع في الماء القليل لا ينجسه سواء كان قبل الغسل او بعده فكان القياس ان يكون غسله مقصورا على
اعضاء الوضوء كما في حالة الحياة الا انه كان القياس في حال الحياة غسل جميع البدن كما في الجنابة والاكتفاء بغسل
الاعضاء الاربعة كان لنفي الحرج لتكرره في كل يوم والجنابة لما لم تتكرر لم يكتف فيها بغسل بعض الاعضاء فكذا
الحدث بسبب الموت لا يتكرر فيبقى على الاصل وفيه بحث من وجوه الاول انه مخالف لعامة المتون من ان الادمي
اذا مات في البئر وجب نزح جميع ما فيها من الماء لتنجسه به ويمكن ان يقال ان هذا محمول على رواية نجاسة الماء
المستعمل لان الميت يصير محدثا بالموت كما مر فاذا وقع في الماء زال عنه الحدث وصار الماء نجسا به لكن هذا المحمل
ضعيف لان الفتوى على رواية طهارته كما مر قال في الذخيرة وفي النوازل عن ابي يوسف ان المسلم بعد الموت قبل الغسل
نجس لو وقع في الماء افسده وبعد الغسل لا يفسده وقال ابو القاسم الصفار لا يفسده في الوجهين وقال الفقيه
ابو بكر الاعمش يفسده في الوجهين وهذا الذي ذكرنا في حق المسلم واما الكافر الميت اذا وقع في الماء يفسده في
الوجهين جميعا وفي كتاب الصلوة للحسن الكافر اذا وقع في البئر وهو حي نزح الماء وان سقط لو وقع في البئر
افسد الماء وان غسل عشر مرات انتهى **اقول** الصحيح ان الادمي مسلما كان او كافرا ينجس بالموت الا ان المسلم يطهر بالغسل
دون الكافر فالمسلم الميت اذا وقع في الماء قبل الغسل نجسه وبعده لا ينجسه والكافر الميت اذا وقع فيه قبله وبعده نجسه
والكافر الحي اذا وقع في البئر واخرج منها حيا لا ينجسه الا اذا كان على بدنه نجاسة او لم يكن مستنجيا وتمام مرة اخرى
على هذا المقام ان شاء الله الملك العلام والثاني قوله عليه السلام ان المؤمن لا ينجس لا يدل على انه لا ينجس بالموت
لان معناه لا ينجس نجاسة لا يمكن رفعها وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى والثالث ان الحدث الاصغر لا يحل بكل البدن
بل باعضاء الوضوء فقط ولهذا لو غسل المحدث عضوا من غير اعضاء الوضوء لا يصير الماء مستعملا في الصحيح **قوله**
وان ماتت نحو حمامة او دجاجة فاربعون دلوا وسطا الى ستين **اقول** قال في القاموس الحمام كسحاب طائر بري لا يالف
البيوت معروف او كل ذي طوق ويقع واحدته على المذكر والمؤنث كالحية والجمع حمايم ولا تقل للمذكر حمام انتهى يعني
ان التاء فيه للوحدة لا للدلالة على انه واحد من الجنس لا التانيث فيقع على المذكر والمؤنث وقال في الصحاح الدجاج
معروف وفتح الدال افصح من كسرها الواحدة دجاجة للذكر والانثى لان الهاء انما دخلته على انه واحد من جنس مثل
حمامة وبطة انتهى وقال في القاموس الدجاجة معروف للذكر والانثى ويثلث انتهى وقد اتفق القاموس والصحاح مما
ذكره صاحب القاموس والصحاح ان التاء في الدجاجة للوحدة لا التانيث فتطلق على المذكر والمؤنث ويخالفه
ما ذكره حافظ الدين في المصفى من ان الدجاج مشترك بين الذكر والانثى والدجاجة للانثى خاصة ولهذا قال في
الجامع الكبير لو حلف لا ياكل لحم دجاجة لم يحنث اذا اكل لحم ديك انتهى وهذا صريح في ان التاء فيها للتانيث

والله اعلم يعني وان ماتت في البئر حمامة او دجاجة او سنور وما اشبهها في الجثة واخرجت من ساعتها ينزح منها
اربعون دلوا وسطا وجوبا اعلم ان المذكور في ظاهر الرواية ان الحيوان الميت في البئر ان لم ينتفخ او يتفسخ
فهو على ثلاث مراتب لانه اما كبير كالشاة فينزح جميع ما فيها من الماء واما متوسط كالدجاجة فينزح
منها اربعون دلوا وجوبا وخمسون او ستون استحبابا لما روي عن ابي سعيد الخدري انه قال في الدجاجة اذا ماتت
في البئر ينزح منها اربعون دلوا واما صغير كالفارة فينزح منها عشرون دلوا وجوبا وثلثون استحبابا لما روي
عن انس انه قال في الفارة اذا ماتت في البئر واخرجت من ساعتها ينزح منها عشرون دلوا قال الشيخ علاء الدين
هذان الاثران رواهما الطحاوي من طرق وتعقبه تلميذه الامام الزيلعي المخرج باني لم اجدهما في شرح الاثار للطحاوي
ولكنه اخرج من طريق حماد بن ابي سليمان انه قال في دجاجة وقعت في البئر فماتت قال ينزح منها قدر اربعين دلوا او خمسين
ثم يتوضأ منها واجاب عنه سراج الهندي بانه يجوز ان يكون ذكرهما في كتاب اختلاف العلماء له او في كتاب احكام
القران له او في كتاب اخر ولا يلزم من عدم الوجدان في الاثار عدم الوجود مطلقا **اقول** فيه نظر لان كتب الطحاوي
مضبوطة مشهورة بين العلماء اعتنى بها السلف والخلف غاية الاعتناء ولهذا ترى الفقهاء والمحدثين ينقلونه
عنها ويرجعون لدى الحاجة اليها فلو وجد هذا الاثر مرويا عن ابي سعيد الخدري في واحد منها لاطلع عليه المخرجون
لانهم في تخريجه محتاجون فالتحقيق ان الطحاوي روى في شرح الاثار بسنده عن الشعبي في الطير والسنور
ونحوهما يقع في البئر قال ينزح منها اربعون دلوا وصحح الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في الامام اسناده وروى
عن النخعي في الجراد والسنور مثله وروى عن الشعبي والنخعي بسنده انهما قالا يدلى منها سبعون دلوا وبسنده
عن عبد الله بن سبرة عن الشعبي قال سألناه عن الدجاجة تقع في البئر فتموت فيها قال ينزح منها سبعون دلوا
وبسنده عن حماد بن سليمان في دجاجة وقعت في البئر انه قال ينزح منها قدر اربعين دلوا او خمسين ثم يتوضأ
منها وروى ابن ابي شيبة عن عطا كما روى الطحاوي عن حماد قوله دلوا بين بين اربعين وسطا صفة لدلو
واختلف في تفسير الدلو الوسط فقيل هي الدلو المستعمل في كل بلد وقيل ما كثر استعماله في تلك البئر وقيل ما يسع
صاعا وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وقيل يعتبر في كل بئر دلوها وصححه في الهداية والمحيط والاختيار وهو الشيخ زين
ظاهر الرواية لاطلاق السلف فينصرف الى المعتاد **وقال** بعض الفضلاء والذي يظهر ان البئر اما ان يكون لها
دلو اولا فان كان لها دلو اعتبر به والا اتخذ لها دلو يسع صاعا وهو ظاهر ما في الخلاصة وشرح الطحاوي والسراج
الوهاج ومن ثم فينبغي ان يحمل قول من قدر الدلو على ما اذا لم يكن للبئر دلو كما لا يخفى فلو نزح القدر الواجب
بدلو واحد عظيم اجزأه وحكم بطهارتها وهو ظاهر المذهب وقال الحسن لا تطهر الا بنزح الدلاء المقدرة اولا
لان عند تكرار النزح ينبع الماء من اسفله ويؤخذ من اعلاه فيكون كالجاري وهذا لا يحصل بدلو واحد وان كان
عظيما كذا في البدائع ونقله في التبيين والنهاية عن زفر قلنا قد حصل المقصود وهو اخراج القدر الواجب
واعتبار معنى الجريان ساقط ولهذا لا يشترط التوالي في النزح حتى لو نزح في كل يوم دلوا جاز انتهى قلت
هذا هو المختار **فان قيل** قد تقرر ان مسائل الابار مبنية على اتباع الاثار والنص ورد في الفارة والدجاجة
والادمي والحقتم بها ما يشاكلها كالعصفور والصعوة والسودانية والسنور والشاة والكلب **قلنا**
بعد ما استحكم هذا الاصل صار كالذي ثبت على وفق القياس فجاز نصا في حق التفريع عليه كما في الاجارة ونحوها
من العقود التي يابى القياس جوازها كذا في الكافي ونقل الشيخ زين هذا السؤال والجواب عن المستصفى ثم قال
ولا يخفى ما فيه فانه ظاهر في ان للراي مدخلا في بعض مسائل الابار وليس كذلك فالاولى ان يقال ان هذا الحاق
بطريق الدلالة لا بالقياس كما اختاره في معراج الدراية انتهى **قوله** الاربعون بطريق الوجوب والستون بطريق الاستحباب
اقول اختلف كلام محمد في القدر المستحب ذكر في الاصل ما يفيد ان المستحب عشرون دلوا وقال في الجامع الصغير
وان كانت دجاجة او سنورا فاربعون دلوا او خمسون انتهى قال في الهداية وان ماتت فيها حمامة او نحوها

كالدجاجة

كالدجاجة والسنور ينزح منها ما بين اربعين الى ستين وفي الجامع الصغير اربعون او خمسون وهو الاظهر لما روي
عن ابي سعيد الخدري انه قال في الدجاجة اذا ماتت في البئر ينزح منها اربعون دلوا هذا لبيان الايجاب والخمسون بطريق الاستحباب
انتهى فعلم ان محمدا لم يرد التخيير بل اراد الواجب والمستحب وعلل لوجه الاظهرية في غاية البيان بان الجامع الصغير صنف بعد
الاصل فاذا ان الظهور من جهة الرواية لا من جهة الدراية ولا فرق بين ان يموت الدجاجة في البئر او خارجها وتلقى
فيها وكذا سائر الحيوانات الا المسلم المغسول والشهيد اذا غسل الدم عنه قبل الوقوع فيها وما في الخزانة من ان الفارة اليابسة
لا تنجس الماء لان اليبس دباغة فضعيف لانها لا يحتمل الدباغة لا يطهر وان اليبس ليس بدباغة **قوله** وان ماتت نحو فارة
او عصفورة فعشرون الى ثلثين **اقول** روي عن انس انه قال في الفارة اذا ماتت في البئر واخرجت من ساعتها ينزح منها
عشرون دلوا ذكره في الهداية وغيرها **وقال** بعض الفضلاء رواه ابو جعفر الطحاوي في الاسرار باسناد منقطع انتهى الشيخ قاسم
وقال في الغاية لم يذكر احد من اهل الحديث فيما علمت حديث انس وانما ذكره اصحابنا في كتب الفقه على عادتهم وقال في البرهان
رواه الطحاوي من قول علي في بئر وقعت فيها فارة فماتت ينزح ماؤها وقوله اذا سقطت الفارة او الدابة في البئر فانزحها
حتى يغلبك الماء محمول على الفارة المنتفخة والدابة الكبيرة توفيقا بين الاثار انتهى وقال في فتح القدير
ذكر مشايخنا عن انس والخدري غير ان قصور نظرنا اخفاه عنا انتهى يعني لولا انهم وصلوا الى اصل ثابت لهما عن المخبرين
لما ذكرهما وبناء الحكم عليهما الا ان قصور نظرنا اخفى ذلك الاصل عنا ويؤيده ما نقل عن محمد انه قال اجتمع رايي
وراي ابي يوسف ان ماء البئر في حكم الماء الجاري لانه ينبع من اسفله ويؤخذ من اعلاه فلا يتنجس بوقوع النجاسة
كحوض الحمام اذا كان الماء ينصب من جانب ويغترف من جانب اخر لا يتنجس بادخال اليد المتنجسة فيه ثم قلنا وما علينا
ان ننزح منها دلاء اخذا بالاثار وهذا يدل على ان تلك الاثار كانت ثابتة عندهما وروى القاضي ابو جعفر الاسروشني
باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الفارة تموت في البئر ينزح منها عشرون دلوا او ثلثون دلوا **قوله** هو ايضا
كما مر **اقول** يعني ينزح العشرون بطريق الوجوب والثلثون بطريق الاستحباب **فائدة** الفارة مهموزة وقد تخفف الهمزة
بقلبها الفا قال في القاموس الفار معروف والجمع فيران وفئرة كعنبة وكصرد للذكر والفارة للانثى انتهى
والعصفور بالضم معروف والجمع عصافير قال في القاموس العصفور طائر وهي بهاء انتهى يعني يقال للمؤنث عصفورة
بالتاء **قوله** وما جاوز الوسط احتسب به **اقول** يعني الدلو الذي جاوز الدلو الوسط احتسب بالوسط
فان كان صغيرا زاد العدد وان كان كبيرا ينقص حتى لو كان دلو عظيم يسع عشرين دلوا وسطا مثلا ونزح به مرة ولحق
بها اذا وقع فيها فارة حكم بطهارة البئر هذا هو الصحيح كما مر فعلى هذا لو قال ما خالف الوسط احتسب به لكان
اولى ليشمل صورة النقصان ايضا فان المتبادر من المجاوزة الزيادة فقط **قوله** ثم ما بين الفارة والحمامة كالفارة
فينزح عشرون الى ثلثين وما بين الدجاجة والشاة كالدجاجة فينزح اربعون الى ستين كذا قال الزيلعي **اقول**
صوابه كذا قال الحدادي فاني لم ار هذا في كتاب الزيلعي فالخطا اما من قلم المصنف او الناسخ قال الحدادي في شرح القدوري
وما كان بين الهرة والكلب فحكمه حكم الهرة وكذا ابدا يكون حكم الاكبر حكم الاصغر ولو ان هرة لو اخذت فارة
فوقعتا جميعا في البئر ان كانت الهرة حية والفارة ميتة نزح عشرون وان كانتا ميتتين اجزاهم نزح اربعين
ويدخل الاقل في الاكثر وان كانتا حيتين اخرجتا ولا ينزح شيء انتهى وكذا في التجنيس وقال الشيخ زين وظاهره
يخالف قول من قال ان الفارة اذا كانت هاربة من الهرة فوقعت في البئر وماتت ينزح جميع الماء لانها تبول غالبا فان
على هذا القول يجب نزح الجميع في الهرة مع الفارة لانها تبول خوفا وقد جزم جماعة لكن قال في المجتبى وقيل بخلافه
وعليه الفتوى انتهى ولعل وجهه ان في ثبوت كونها بالت شكا فلا يثبت بالشك انتهى **قوله** ولو وقع اكثر من فارة
الخ **اقول** قال في الظهيرية ولو وقع اكثر من فارة عن ابي يوسف انه الى الاربع ينزح عشرون دلوا الخ والمص اسقط
قوله عن ابي يوسف كما ترى ولو لم يسقطه لكان اولى لان الاطلاق يشعر بالاتفاق وعلى ان الاختلاف فيه بين الامامين
مذكور في المعتبرات قد نقله غير واحد منهم قال في الخلاصة ثم في الفارة اذا وقعت اكثر من واحدة عن ابي يوسف

الى الاربع عشرون وفي الخمس الى التسع خمسون فان كانت عشرا ينزح ماء البئر كله وعن محمد الفارتان اذا
كانتا على هيئة الدجاجة ينزح اربعون انتهى وكذا في التبيين وفتح القدير وقال في الجوهرة وحكم
الفارتين والثلاث والاربع كالواحد والخمس كالهرة والست كالكلب وهذا عند ابي يوسف وقال
محمد الثلاث كالهرة والست كالكلب وكذا العصفور وما في معناه واما الفارتان فكفارة واحدة
بالاجماع وفي الهرتين ينزح جميع الماء اجماعا انتهى يعني اذا كانتا صغيرتين اما اذا كانتا كبيرتين بحيث
تبلغ جثتهما جثة الدجاجة فقد مر انه ينزح عند محمد اربعون دلوا وقال في المواهب والحق الثلاث منها
الى الخمس بالهرة والست بالكلب الا الخمس الى التسع بها والعشر به انتهى الحق محمد الثلاث من الفارة الى الخمس
بالهرة لمساواتها اياها في الجثة والحق الست بالكلب لوجود جمع اخر لا الخمس الى التسع بها كما قال ابو يوسف
لكون الخمس شطر جمع القلة والاربع تبع له والعشر بالكلب لوجود تمامه وقال الشيخ زين ولم يوجد التصحيح في كثير من الكتب
لكن في المبسوط ان ظاهر الرواية ان الثلاث كالهرة فيفيد ان الست كالكلب فبه يترجح قول محمد انتهى وقال بعض الفضلاء وقول
محمد اقيس من قول ابي يوسف فانهم يجمعون ان الاربعين في الدجاجة وما قاربها والظاهر ان ابا يوسف اعتبر ذلك ايضا
وطرده الصغار التي يكون الخمس منها قدر الدجاجة او نحوها فلا خلاف في الحقيقة انتهى والحاصل ان الحيوان الواقع
في البئر اما ادمي او غيره وغير الادمي اما نجس العين او غيره وغير نجس العين اما ماكول اللحم او غيره والكل اما ان يخرج حيا
او ميتا والميت اما ان ينتفخ اولا وما يخرج حيا في بيانه اما الميت فان انتفخ او تفسخ فقد قالوا يجب نزح الجميع
في الجميع وان لم ينتفخ او يتفسخ فالمذكور في ظاهر الرواية انه على ثلاث مراتب كما دل عليه كلام المصنف والقدوري
وصاحب الهداية والكنز والوقاية والنقاية وغيرهم من الاغنياء وقد تقدم ما يتعلق بكل مرتبة من البيان والله المستعان
وعليه التكلان **قوله** والا فمنذ يوم وليلة ان لم ينتفخ **اقول** يعني ويجب نجس الحيوان الواقع الميت البئر اي ما تم ماكول
مات فيها او خارجها ثم القي فيها من وقت الوقوع ان علم ذلك الوقت وهذا بالاتفاق وان لم يعلم بنجسها من
ابتداء يوم وليلة ان لم ينتفخ لان عدم الانتفاخ دليل قرب العهد فقدرنا بذلك الادنى احتياطا دونه ساعات لا يمكن ضبطها
وبنجسها من ابتداء ثلثة ايام ولياليها كالصلوة على قبر من لم يصل له ان انتفخ او تفسخ لان الانتفاخ او التفسخ
دليل تقادم العهد وادنى حده ثلثة ايام ولياليها كالصلوة على قبر من لم يصل عليه فقدر بها فمنذ في المحلين
بمعنى اول المدة لا بمعنى جميعها وان كان الوهم يذهب اليه فليطلب التفصيل من كتب النحو **قوله** حتى اذا كانوا توضؤا
غسلوا الثياب بها لا يلزم الا غسلها **اقول** هكذا ذكر في التبيين والمحيط ومعراج الدراية وتعقبه
ابن امير الحاج في شرح منية المصلي بانه اذا كان يلزمهم غسل الثياب لكونها مغسولة بماء البئر فيما تقدم حال العلم باحتمال
البئر على الفارة بيوم وليلة اذا لم يكن منتفخة ولا متفسخة وبثلثة ايام اذا كانت منتفخة او متفسخة
كيف يكون الحكم بنجاسة الثياب من باب الاقتصار على التنجس في الحال لا استنادا على ما تقدم فلا يتجه هذا الا على قوله
لانه يوجب مع الغسل الاعادة ولا على قولهما لانهما لا يوجبان غسل الثوب اصلا انتهى وقال بعض الفضلاء في
حواشي صدر الشريعة المذكور في اعلام المعتبرات والمشهور في الرواية عن الامام انهم يعيدون الصلوات التي صلوها
في تلك المدة ان كانوا توضؤا واغتسلوا من مائها ويغسلون الثياب التي كانوا غسلوها بذلك الماء مرة اخرى بماء
اخر ولا ياكلون الخبز الذي عجنوه من مائها وفي قول الزيلعي حتى اذا كانوا غسلوا الثياب بمائها لا يلزم الا غسلها
على الصحيح اشتباه حتى حذف بعضهم حرف الاستثناء من كلامه فلينا مل وقال في هامشها وجه الاشتباه انه اذا حكم
بنجاسة البئر في الحال يلزم ان لا يتنجس الثياب التي غسلت بمائها قبله فلا يلزم غسلها فلا معنى لقوله لا يلزم الا غسلها و
وجه التامل انه لا دربة في ان عبارة الزيلعي بلفظ الاستثناء بدلالة النسخ الثلاث المصححة التي عندي ونقل الاستاذ
في غرره عنه كذلك بعينها ثم تايدها بما في المعراجية وشرح القدوري للزاهدي حيث قال وكان ركن الائمة الصباغي
يفتي بقول الامام فيما يتعلق بالصلوة وبقولهما فيما سواهما والشيخ الراجي رحمة ربه في توضيح مرامه ان في البئر التي

وجد فيها

وجد فيها حيوان منتفخ اعتبارين الاول الاحتياط والتنزه ومقتضاه ان الحكم بنجاستها منذ ثلثة ايام ولياليها
مطلقا سواء كان في حق الوضوء او الاقتعاد وصلوات تلك المدة وتغسل الثياب المغسولة بمائها بماء آخر ولا يوكل الخبز
المعجون به وهو اختيار الامام الاعظم كما هو الانسب بقوله والثاني نفي الحرج من الناس وقد ابهم علاء بقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج ومقتضاه ان لا يحكم بنجاستها الا حال الاطلاع لها مطلقا كالاول فلا تجب الاعادة في الصلوات
ولا في المغسولات ويوكل الخبز المعجون بمائها وهو اختيار الامام الثاني والثالث والاول في نهاية الحرج والثاني في
نهاية التوسعة فقال بعض الفضلاء ويمكن ان يعتبر بين هاتين النهايتين امرا ثالثا متوسطا بينهما بان نخص اي الامام الاعظم
بما اذا كان التوضي والاغتسال بمائها حملا بالاحتياط التام اللايق بشان العبادة وراي الامامين بما عداه تكميلا
لنفي الحرج الانسب بما سواها ويمكن ان يعتبر النظر في الثياب فقال يجب ان يغسل مرة اخرى بماء اخر حذرا عن النجاسة المتوهمة
السابقة وان لم يجزم بسبقتها ولا يحكم باعادة الصلوة التي صلى ملابسا بتلك الثياب نفيا للحرج ولا باس
باكل الخبز المعجون بمائها انتهى وقال الحدادي في شرح القدوري قوله ويغسلوا كل شيء اصابه ماؤها اي غسلوا
ثيابهم من نجاسة اما اذا توضؤا منها وهم متوضؤن او غسلوا ثيابهم من غير نجاسة فانهم لا يعيدون اجماعا
كذا افاد شيخنا موفق الدين والمعنى ان الماء صار مشكوكا في طهارته ونجاسته فاذا كانوا محدثين بيقين لم يزل
حدثهم بماء مشكوك فيه وان كانوا متوضئين لا تبطل صلوتهم بماء مشكوك في نجاسته لان اليقين لا يرتفع بالشك
انتهى وتبعه الشيخ زين في البحر وزاد عليه حيث قال واعلم ان البئر تتنجس من وقت وقوع الحيوان الذي وجد ميتا فيه
ان علم ذلك الوقت وان لم يعلم صار الماء مشكوكا في طهارته ونجاسته فاذا توضؤا منها وهم متوضؤن او
غسلوا ثيابهم من غير نجاسة فانهم لا يعيدون وانما يلزمهم غسلها على الصحيح ويحكم بنجاستها في الحال من غير استناد
لانه من باب وجود النجاسة في الثوب وفي الاول والثاني خلاف فعندهما التفصيل المذكور وقالا يحكم بنجاستها
وقت العلم بها ولا يلزمهم اعادة شيء من الصلوات ولا غسل ما اصابه ماؤها قبل العلم انتهى **اعلم** ان في قولهم
اذا غسلوا ثيابهم عن النجاسة لا يلزمهم الا غسلها على الصحيح بحثا وذلك ان الحال لا يخلو اما ان يكونوا
صلوا في المدة المذكورة في الثياب التي غسلت بماء تلك البئر وصلوا في غيرها من الثياب وكان الوضوء منها فان كان
الثاني وقلنا بوجوب اعادة الصلوة في تلك المدة اولى ان يقول بوجوب الاعادة في الثياب لانه اذا وجبت الاعادة
في ثياب طاهرة فمن باب اولى ان تجب في ثياب نجسة وهو مما لا مرايح لاحد فيه فعلى هذا ان قلنا ان مقابل الصحيح
عدم غسل الثياب وللمسئلة بحالها فلم تظهر الفائدة لكن لا يتم ذلك لان الفرض انها نجسة فكيف يقال لا يجب غسلها
وان قلنا ان مقابل الصحيح عدم وجوب اعادة الصلوة في الثياب المغسولة بمائها وقد صلوا فيها وهذا ايضا مما
لا قائل به اذ لم يقل احد انه يصلي بالنجاسة من غير عذر ولا يعيد والفرق بين هذا الثوب وبين البئر ان الثوب مرئي له
ولغيره بخلاف البئر فانها غائبة عن الاعين فافترقا وبخلاف نجاسة الثياب التي غسلت بماء البئر فان حكمه حكم البئر
والزيلعي ومن حذا حذوه توهموا استواء حكم النجاسة المرئية على الثوب والثوب الذي غسل بماء البئر مع ان كلا
منهما وجود النجاسة في الثوب لكن الفرق ما اسلفناه والله اعلم **قوله** فظهر ان عبارة الوقاية ليست كما ينبغي حيث
جمع في الاول بين الانتفاخ والتفسخ واقتصر في الثاني على الانتفاخ فكان الواجب العكس **اقول** يعني ان صاحب
الوقاية جمع في صدد البحث بين الانتفاخ والتفسخ وكان المناسب الاكتفاء بالانتفاخ لانه يعلم منه حكم التفسخ
بطريق الاولى واقتصر هنا على الانتفاخ وكان الاولى ان يجمع بينهما لان الاقتصار على الانتفاخ يوهم ان التفسخ
يقتضي مدة اكثر من مدة الانتفاخ مع انه ليس كذلك والاقتصار على التفسخ يوهم ان الانتفاخ يقتضي مدة اقل
من هذه المدة فوجب الجمع بينهما بيانا للحكم ودفعا للوهم الحاصل ان صاحب الوقاية قال في اول كلامه بئر فيها نجس
او مات فيها حيوان وانتفخ او تفسخ او مات ادمي او شاة او كلب ينزح كل مائها وقال في آخره وتنجس البئر من
وقت الوقوع ان علم ذلك والا فمنذ يوم وليلة ان لم ينتفخ ومنذ ثلثة ايام ولياليها ان انتفخ فجمع في الاول

بين الانتفاخ والتفسخ واقتصر في الآخر على الانتفاخ واعترض عليه المصنف بانه لو اقتصر على الانتفاخ في الاول
وجمع بينهما في الثاني لكان اولى وقد ذكرنا وجه الاولوية واجاب عنه بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة احمد چلبی
فقال ونحن نقول يجوز ان يكون ايراد لفظ التفسخ في الاول لدفع توهم وجوب غسل اجزاء البئر واحجارها
او هدمها او طمها ثم حفرها في موضع آخر لامتناع تطهرها بعد تنجسها بالمتفسخ كما هو مقتضى القياس
ويجوز ان يكون تركه في الثاني اتكاء على اتحاد حكمهما في تنجس الماء لانه لا ريبة ان بيان المدة مبني على
تنجس الماء فمن عدم التفاوت هناك يفهم عدم التفاوت ههنا انتهى وقال الفاضل المحشي ويمكن ان يقال الفاضل الوالی
كما لو جمع بين الانتفاخ والتفسخ بكلمة التسوية اكتفى ههنا بذكر الانتفاخ لاشتراكهما في معنى النجاسة
واما اقتضاء التفسخ مدة اكثر فلا جزم به لتبدل الاحوال والازمان اذ يجوز ان يكون تفسخ بعض الحيوان
في بعض الازمان اسرع ويجوز ان يتفسخ في الخارج ثم يقع في البئر وايضا انهم احتاجوا في ضرب المدة لقرب
العهد وبعده الى حد واعتبروا في كل منهما بالاقل وكان اقل قرب العهد يوما وليلة وبعد العهد
ثلثة ايام ولياليها وكان حكم الانتفاخ والتفسخ في معنى بعد العهد واحدا اكتفى بالانتفاخ انتهى
ومشى حافظ الدين في الكنز على ما مشى عليه صاحب الوقاية وصدر الشريعة في النقاية والله اعلم **قوله**
وقالا يتنجس منذ وجد حتى لا يلزمهم اعادة شيء من الصلوات ولا غسل ما اصابه ماؤها **اقول** يعني وقال
ابو يوسف ومحمد يتنجس ذلك الحيوان البئر من حين وجد فيها حتى لا يلزمهم اعادة الصلوات التي صلوها بالوضوء
منها بل يلزمهم غسل الثوب الذي غسلوه بمائها ان كانوا غسلوه من نجاسة كما علم ذلك بما نقلناه عن
الحدادي والشيخ زين ابن نجيم فيما فيه من المقال الا ان شاء الله الملك المتعال وحاصل ما ذكر في المتون والشروح
وسائر المعتبرات ان البئر اذا وجد فيها حيوان ميت ولم يدر متى وقع ولم ينتفخ اعاد من توضأ منها صلوة يوم وليلة
وغسل كل شيء اصابه ماؤها في الزمان المذكور وان انتفخ او تفسخ اعاد صلوة ثلثة ايام ولياليها وغسل كل
شيء اصابه ماؤها فيها هذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ليس عليهم اعادة شيء مما صلوه
بالوضوء منها ولا غسل شيء مما اصابه ماؤها حتى يتحقق متى وقع حملا على انه وقع تلك الساعة فان
كان ميتا فوقع بريح او غيرها وذلك لان الحوادث تضاف الى اقرب الاوقات عند الامكان واليقين لا يزول بالشك
والطهارة كانت متيقنة ووقع الشك في زوالها قبل الاطلاع وصار كمن رأى في ثوبه نجاسة لا يدري متى
اصابته ولابي حنيفة ان الاحكام تضاف الى اسبابها الظاهرة والوقوع هو السبب الظاهر للموت وغيره
موهوم والموهوم لا يعتبر في مقابلة الظاهر فيحال الموت على السبب الظاهر كمن جرح انسانا واستمر ذا فراش حتى مات
يضاف موته الى الجرح وان احتمل كونه بغيره غير ان الموت لا يكون عقيب الوقوع من غير تراخ في الغالب فلا بد من التقدير
بمدة فقدرت عند عدم الانتفاخ بيوم وليلة لان ما دون ذلك ساعات لا يمكن التقدير بها لتفاوتها وعند
الانتفاخ والتفسخ بثلثة ايام ولياليها لانه دليل تقادم العهد وما استوضحا به من مسئلة الثوب فقال المعلى
هي على الخلاف ايضا فعنده ان كانت يابسة يعيد ما صلى بها منذ ثلثة ايام ولياليها وان كانت رطبة يعيد
ما صلى بها منذ يوم وليلة ولو سلم انها على الوفاق فالفرق ظاهر لان الثوب بمرأى منه كل ساعة فلو كان
فيه نجاسة فيما مضى لرآها واما البئر فانها غائبة عن بصره والموضع موضع احتياط **وقال** بعض الفضلاء ابراهيم الحلبي
لكن هذا انما يتاتى في الرطبة واما اليابسة فينبغي ان يجري في الصلوة التي صلاها بها عنده وكذا عندهما اذ لا يتاتى ان
يقال انه يحتمل انها اصابته تلك الساعة بعد يبسها الا ان يكون الزمان محتملا ليبسها بعد الاصابة انتهى قال في غاية
البيان وما قاله ابو حنيفة احتياط في امر العبادة وما قالاه عمل باليقين ورفق بالناس وقال الشيخ قاسم في حواشي شرح
المجمع نقلا في الحقائق عن فتاوى العتابي ان الفتوى على قولهما قلت لم يوافق على ذلك فقد رجح دليل الامام في جميع
المصنفات وهو الاستحسان وعليه مشى الامام البرهاني بعد قوله انه يذكر اصح الاقاويل والاختيار ووافقه الموصلي

والنسفي

٨٦

والنسفي وصدر الشريعة وهو الاحوط في باب العبادة انتهى **قوله** ولو اخرج الحيوان الواقع في البئر حيا
فان كان خنزيرا او كلبا الى قوله وسؤر الآدمي طاهر **اقول** الحيوان الواقع في البئر اذا اخرج حيا فان كان خنزيرا
او كلبا على القول بنجاسة عينه تنجس جميعها فوجب نزح كل ما فيها والاصح في الكلب انه ليس بنجس العين كما مر
وان كان آدميا او ماكول اللحم وليس على بدنه او مخرجه نجاسة لا يتنجس شيء منها لانه طاهر لاقى طاهرا وان كان على
بدنه او مخرجه نجاسة تنجس جميعها فوجب نزح كل ما فيها قال القدوري الآدمي اذا وقع في البئر ان كان محدثا
نزح منها اربعون دلوا وان كان جنبا نزح كله لان حكم الحدث اخف من الجنابة فنقص في النزح انتهى وقال في البزازية
وعن الامام ان المستنجي لو محدثا فعشرون دلوا ولو جنبا فاربعون انتهى ولا يخفى ان هذا مبني على رواية نجاسة
الماء المستعمل والفتوى على خلافها ولهذا اورد صاحب مواهب الرحمن هذا القول بصيغة التمريض وان كان سباع
الوحش والطيور فالصحيح انها لا تنجس وان كان حمارا او بغلا لا يصير الماء مشكوكا فيه لان بدن هذه الحيوانات طاهر
وانما يتنجس بالموت وهذا كله اذا لم يصل الماء الى شيء من اللعاب فان وصل اليه اعتبر بالسؤر فان كان طاهرا فالماء طاهر
وان كان نجسا فنجس وان كان مشكوكا فمشكوك فيجب في الصورتين ان ينزح جميعه وان كان مكروها فمكروه فيستحب نزحه
وظاهر هذا انه يستحب نزح جميعه اذ لم يقيد بشيء لكن قدره في الخلاصة بعشرين لانه حيث قال وان كان سؤره مكروها
فالماء مكروه ويستحب ان ينزح منها بعشر دلاء وقدره في الولوالجية بعشرين دلوا حيث قال فالماء اذا اصابه فم سنور
ان كان سؤره طاهرا فالماء طاهر لا ينزح وان كان مكروها فالماء مكروه ويستحب نزح عشرين دلوا وان كان مشكوكا
كالبغل والحمار ينزح ماء البئر كله لانه حكم بنجاسته احتياطا انتهى وعزي في الخلاصة هذا التقدير الى رواية النفقات
ولا يخفى ان هذا انما يتاتى على قول من يقول ان الشك في طهارته واما على قول من يقول ان الشك في طهوريته فلا
وهذا هو الصحيح وعليه الفتوى وانما ينزح في المشكوك جميع الماء لاشتراك المشكوك والنجس في عدم الطهورية
وان افترقا من حيث الطهارة فاذا لم ينزح ربما يطهر به احد الصلوة به وحده غير مجزية فينزح كله كذا روي عن
ابي يوسف في الفتاوى ولم يذكر عن غيره خلافه **فائدة** قال حافظ الدين في الكنز مسئلة البئر جحط اي ضابطة حكمها
او جوابها جحط فالجيم من النجس والحاء من الحال والطاء من الطاهر صورته رجل انغمس في البئر لطلب الدلو فالماء والرجل
نجسان عند ابي حنيفة لان الماء يتنجس باسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاة والرجل نجس لبقاء الحدث في بقية الاعضاء او لنجاسة
الماء المستعمل قال قاضيخان في فتاويه لو وقع المحدث او الجنب لطلب الدلو ولم يكن على اعضائه نجاسة عن ابي حنيفة
فيه ثلاث روايات والاظهر ان يصير الماء نجسا ويخرج من الجنابة ثم يتنجس بالماء النجس انتهى وعند ابي يوسف الماء نجس والماء
طاهر لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال قال الزيلعي وهو اوفق الروايات عنه وقال في مجمع البحرين والماء
والجنب المنغمس لطلب السقاء نجسان والرجل طاهر في الاصح وقال ابن ملك في الشرح هذه رواية اخرى عن ابي حنيفة وهي
الاصح لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال فلا يكون الماء باول الملاقاة نجسا فيطهر الرجل عن جنابته
انتهى وقال في مواهب الرحمن وماء البئر والجنب المنغمس فيه لطلب السقاء طاهران في الاصح عند ابي حنيفة وقال في البرهان
اما الماء فلما تقدم واما المنغمس فبناء على صيرورة الماء مستعملا ما دام فيه كالمتردد على العضو للضرورة وروي
عنه ان الرجل جنب بناء على صيرورة الماء مستعملا باول ملاقاة جزء منه لتجزي الجنابة محلا او طاهر لكنه تنجس
بنجاسة الماء بناء على كونه نجسا انتهى **والحاصل** ان في المسئلة المذكورة عن ابي حنيفة ثلثة اقوال احدها ان الماء والرجل
نجسان وثانيها ان الماء نجس والرجل طاهر وثالثها انهما طاهران اما الماء فلما تقدم ان الماء المستعمل طاهر في
ظاهر الرواية عن ابي حنيفة قال القدوري في التقريب روى محمد عن الامام ان الماء المستعمل طاهر وهو قوله وهو الصحيح
وقال الصدر حسام الدين في الكبرى وعليه الفتوى وقال فخر الاسلام في شرح الجامع انه ظاهر الرواية وهو المختار
وقال ابو نصر الاقطع وهو الصحيح وقال في الخلاصة والبزازية الصحيح ان الامام مع محمد في طهارة المستعمل والفتوى
عليه انتهى واما الرجل فلان الماء لا يصير مستعملا ما دام هو فيه فاذا خرج منه صار مستعملا فالرجل طاهر والماء طاهر غير

طهور والله تعالى اعلم **قوله** وسؤر الآدمي طاهر الفم **اقول** قال الفاضل المحشي السؤر مهموز العين بقية ماء يشربه الحيوان ثم عمم فاستعمل في الطعام ايضا انتهى وقال الفاضل البرجندي في شرح النقاية السؤر بقية الماء التي يبقيها الشارب في الاناء ثم استعمل في الطعام ايضا انتهى وقال تقي الدين الشمني في شرحها السؤر بقية الماء التي يبقيها الشارب في الاناء ثم استعمل في الطعام ايضا انتهى والحاصل انه قد ذكر في كثير من الكتب ان السؤر في الاصل خاص ببقية الشرب ثم عمم فاستعمل في بقية الطعام ايضا لكن المفهوم من القاموس ان السؤر مطلق البقية فانه قال السؤر بالضم البقية والفضلة واسأره ابقاه كأسار كمنع والفاعل منهما سار والقياس مسئر انتهى وفي الحديث اذا شربتم فاسئروا قال في النهاية اي ابقوا منه بقية والاسم السؤر والسائر الباقي انتهى والتحقيق ان السؤر لغة مطلق البقية وعرفا بقية الشرب الذي يبقيه الشارب وقد يطلق عرفا على بقية الطعام ايضا واضافة الطاهر الى الفم من قبيل اضافة اسم الفاعل الى مرفوعه اي الطاهر فمه والتفصيل مذكور في كتب النحو **قوله** سواء جنبا او حائضا او نفساء **اقول** قال بعض الفضلاء لا يقال ينبغي ان يكون سؤر الجنب نجسا لسقوط الفرض به لانا نقول في اصح الروايتين عن ابي ح ان الفرض لا يسقط به وفي رواية يسقط لكن لا يصير الماء مستعملا انتهى وقال بعضهم وظاهر كلامهم ترجيح انه رافع ولا يصير الماء مستعملا للحرج انتهى وقال في الكافي فان قيل ينبغي ان يكون سؤر الجنب نجسا لاسقاط الفرض عند من يقول بنجاسة الماء المستعمل قلنا لا يحكم بنجاسة الماء نفيا للحرج اذ لو حكم بنجاسته لاحتاج كل جنب وحائض الى اناء على حدة وفيه من الحرج ما لا يخفى انتهى ومما يدل على طهارة سؤر الجنب والحائض ما اخرجه مسلم وغيره عن عايشة رض قالت كنت اشرب وانا حائض فاناوله النبي عليه السلام فيضع فاه على موضع في فيشرب **قوله** او كافرا **اقول** ان النبي صلى الله عليه وسلم انزل بعض المشركين وهم وفد ثقيف في المسجد ومكنهم من المبيت فيه على ما في الصحيحين فعلم ان المراد بقوله تعالى انما المشركون نجس النجاسة في اعتقادهم والنجاسة في الاعتقاد لا تؤثر في نجاسة الاعضاء فلو كان النص يجري على ظاهره لما انزلهم فيه فالمعنى انهم ذوو نجاسة معنوية وهي الشرك او المراد انهم متلبسون بالنجاسة لعدم تطهرهم منها فجعلوا كأنهم عين النجاسة مبالغة في تلبسهم بها وليس المراد حقيقة نجاسة ذواتهم بالاجماع حتى لو حمل مسلم كافرا غير ملوث بنجاسة وصلى جازت صلوته كما لو حمل جنبا او حائضا وسؤر الفرس طاهر اتفاقا اما عندهما فلانه ماكول اللحم واما عند ابي حنيفة فلان لحمه طاهر وان لم يوكل اذ الطهارة لا تستلزم الاكل وعدم اكله لكرامته لكونه آلة الجهاد لا للنجاسة فعلى قولهما يدخل في ماكول اللحم فلا حاجة الى ذكره واما على قوله فلا يدخل فيه فلا بد من ذكره فكان على المص ان يذكره كما فعله صاحب الكنز وغيره **والحاصل** ان سؤر الفرس طاهر عندهما رواية واحدة وعن ابي ح اربع روايات قال في رواية احب الي ان يتوضا بغيره وفي رواية مكروه كلحمه وفي رواية مشكوك كسؤر الحمار وفي رواية طاهر وهو الصحيح من مذهبه كذا في فتح القدير وجعل العلامة الزيلعي الرواية الاولى والثانية واحدة فقال واما سؤر الفرس فطاهر في ظاهر الرواية لان لعابه متولد من لحمه وهو طاهر وحرمة لحمه لكونه آلة الجهاد لا لنجاسته كالادمي الا ترى ان لبنه حلال بالاجماع وفي رواية الحسن انه مكروه كلحمه وروي عنه انه مشكوك فيه وفي رواية رابعة سؤر ما لا يوكل كالبغل والفرس وغيره فيه وهي رواية البغداديين عن ابي ح وعندهما سؤره طاهر رواية واحدة لان لحمه ماكول عندهما انتهى **قوله** طاهر **اقول** هو خبر لقوله وسؤر الادمي وما عطف عليه اي وسؤر كل من الادمي الطاهر الفم وحيوان ماكول اللحم طاهر بمنزلة الماء المطلق كما نص عليه قاضيخان في فتاواه **قوله** وسؤر الخنزير والكلب **اقول** فيه خلاف مالك لانه يرى طهارة كل حي قلنا ثبتت نجاسة الخنزير بالنص والكلب بدلالة قوله عم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبع مرات رواه ابو داود ومسلم عن ابي هريرة اذ الطهور مصدر بمعنى الطهارة يقتضي التنجس **قوله** وسباع البهائم **اقول** فيه خلاف مالك والشافعي لان سؤر سباع البهائم عندهما طاهر ولنا ان لحمها نجس ومنه يتولد اللعاب وهو المعتبر في الباب كذا في الهداية وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير هذه العلة في حيز المنع عند الشافعي لان حرمة لحمها عنده ليس لنجاستها بل لكيلا يتعدى خبث طباعها الى الانسان قلنا الظاهر من الحرمة مع كونه صالحا للغذاء غير مستقذر طبعا

مطلب سؤر والعصر الواني الشيخ زين

كونه

كونه للنجاسة وخبث طباعها لا ينافيه بل ذلك يصلح مثيرا لحكم النجاسة فليكن المثير لها فيجامعها مترتبا على الوصف الصالح للعلية مقتضاه انتهى **فائدة** السبع بضم الباء وفتحها وسكونها المفترس من الحيوان والجمع اسبع وسباع كذا في القاموس والافتراس الاصطياد والبهايم جمع بهيمة وهي كل ذات اربع قوايم في البر والبحر كذا في المدارك وقال في القاموس البهيمة كل ذات اربع قوايم ولو في الماء او كل حي لا يميز والجمع بهايم انتهى والمراد بسباع البهايم كل ما اصطاد بنابه كالاسد والنمر والذئب ونحوها **قوله** فور اكل الفارة **اقول** قال الفاضل المحشي يفهم منه ان الحكم في كل حيوان طاهر السؤر قد تنجس فمه ان شرب على الفور يكون الحكم فيه ايضا كذلك انتهى وظاهر هذا ان سؤر الهرة طاهر ولا يتنجس الا اذا اكل شيئا نجسا كالفارة وشربت على فور اكلها ولو مكثت ساعة ثم شربت لا يتنجس عند ابي ح لغسلها فاها بلعابها بل يكره وعند محمد هو نجس لان ازالة النجاسة لا تجوز عنده الا بالماء المطلق وابو يوسف قيل مع محمد لعدم الصب وهو شرط عنده وقيل مع ابي ح فيسقط اعتبار الصب للضرورة وهذا هو المشهور عنه والقياس في سؤر الهرة النجاسة لانه مختلط باللعاب وهو متولد من اللحم ولحمها نجس والمتولد من النجس نجس لكن سقطت النجاسة بقوله عليه السلام انها يعني الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين عليكم والطوافات اخرجه اصحاب السنن الاربعة وغيرهم من حديث ابي قتادة رض وقال الترمذي حديث ابي قتادة حسن صحيح هو احسن شيء في الباب وقال البيهقي اسناده صحيح وعليه الاعتماد فسقطت النجاسة بعلة الطواف المنصوصة كسقوط استيذان المماليك والذين لم يبلغوا الحلم في دخولهم على مواليهم واهليهم في غير الاحوال الثلثة التي هي قبل الفجر وبعد العشاء وحين الظهيرة وهل سقطت بالكلية او سقطت الى الكراهة قولان قال ابو يوسف سقطت بالكلية مستدلا بما رواه هو عن عبد ربه بن سعيد المقبري عن ابيه عن عروة بن الزبير عن عايشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصغي الهرة الاناء فتشرب منه ثم يتوضا بفضلها ورواه الدارقطني وضعف عبد ربه قال في البرهان ولكن ابو يوسف ادرى به منه لعلمه بحاله تجريحا ضرورة وتشهد لصحته ما رواه هو وابن ماجه والطحاوي من حديث حارثة عن محمد عن عمرة عن عايشة قالت كنت اتوضا انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم في اناء واحد قد اصابت منه الهرة قبل ذلك انتهى وروى ابن خزيمة في صحيحه والحاكم من وجه آخر عن عايشة مرفوعا انها ليست بنجسة هي كبعض اهل البيت يعني الهرة والدارقطني هي كبعض متاع البيت وقال ابو حنيفة ومحمد وقيل هو ابو ح فقط سقطت النجاسة وبقيت الكراهة مستدلين بما رواه الحاكم والدارقطني عن عيسى بن المسيب قال حدثنا ابو زرعة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السنور سبع قال صاحب الهداية والمراد بيان الحكم دون الخلقة والصورة الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف وبقيت الكراهة وما رواه محمول على ما قبل التحريم انتهى **اقول** عيسى بن المسيب مختلف فيه توثيقا وتضعيفا قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وفي السند عيسى بن المسيب صحح الحاكم بناء على توثيقه قال لم يجرح قط وليس كذلك فغاية الامر انه مختلف فيه وعلى كل حال فليس لحال الاختلاف حاجة الى هذا الحديث لان النزاع ليس في النجاسة للاتفاق على سقوطها بعلة الطواف المنصوصة انما الكلام بعد هذا في ثبوت الكراهة فان كانت كراهة تحريم كما ذهب اليه الطحاوي لم ينتهض وجه فانه اذا قال سقطت النجاسة وبقيت الكراهة منعت الملازمة اذ سقوط وصف او حكم شرعي لا يقتضي ثبوت آخر الا بدليل كما قلنا في نسخ الوجوب لا تبقى معه صفة الاباحة لان شرعية الابدال بخصوصها والحاصل ان اثبات كل حكم شرعي يستدعي دليلا فيكون اثبات الكراهة تحريما بلا دليل وان كانت كراهة تنزيه كما ذهب اليه الكرخي وهو الاصح كفى فيه ان يقال انها لا تتحامى النجاسة فيكون كماء غمس فيه صغير يده واصله كراهة غمس اليد في الاناء للمستيقظ قبل غسلها وهذا اصل صحيح منتهض تم به المطلوب من غير حاجة الى الحديث المذكور ويحمل اصغاؤه عليه السلام الاناء على زوال ذلك التوهم بان كانت بمرأى منه في زمان يمكن فيه غسل فمها بلعابها انتهى كلامه **قوله** فقيل لحرمة لحمها **اقول** يعني قيل ان كراهة سؤر الهرة لحرمة لحمها والقائل به الطحاوي **قوله** وقيل لعدم تحاميها النجاسة **اقول** يعني وقيل كراهة سؤرها لعدم تحاميها النجاسة والقائل به الكرخي **قوله** وهذا يشير الى التنزه والاول الى القرب من الحرمة **اقول** يعني وتعليل كراهة سؤر الهرة

لعدم التحامي يشير الى انها كراهة تنزيه وهو الاصح والاقرب الى موافقة الحديث وتعليل كراهته بحرمة اللحم يشير
الى انها الى التحريم اقرب كسباع البهايم لان الموجب للكراهة لازم غير عارض والمراد بالهرة الاهلية واما البرية
فسورها نجس كما يفيده قولهم ان الاصل في سور الهرة ان يكون نجسا وانما سقطت النجاسة بعلة الطوف وان كان
النص بخلافه لعدم العلة وهي الطواف لان العلة اذا كانت ما بالنص وعرف قطعا ان الحكم متعلق بها فالحكم يدور على
وجودها لا غير كعدم حرمة التافيف للوالدين اذا لم يعلم لورود معناه او تعليله بحرمة الاكرام ذكره في كشف الاسرار
قالوا ان السور المكروه انما يكون عند وجود غيره اما عند عدم غيره فلا كراهة اصلا يعني ان حكم الماء المكروه
ان ان كان قادرا على غيره لا يتوضا به ولو توضا به اجزاه مع الكراهة واما اذا كان عادما للماء فيجوز التوضي به
بدون الكراهة كذا في الخزانة **فائدة** قال في المصباح الهر الذكر وجمعه هررة كقرد وقردة والانثى هرة
وجمعها هرر مثل سدرة وسدر وقال الازهري وقال ابن الانباري الهر يقع على الذكر والانثى وقد يدخلون
الهاء في المونث وتصغير الانثى هريرة وبها كني الصحابي المشهور **قوله** وشارب الخمر فور شربها نجس **اقول**
قوله نجس خبر لقوله وسور الخنزير الخ اي سور هذه الاشياء نجس نجاسة مغلظة وروي عن ابي يوسف ان سور سباع
البهايم نجس نجاسة مخففة قال في النهاية ذكر محمد نجاسة سور السباع ولم يبين انها نجاسة مغلظة او مخففة
انتهى اما سور الخنزير والكلب وسباع البهايم فلاختلاطه باللعاب النجس المتولد من اللحم النجس فكان نجسا واستشكله
العلامة الزيلعي وقد ذكرنا سابقا وحاصل اشكاله انهم يقولون سور السباع نجس لانه متولد من لحم نجس ثم يقولون
ان ذكيت طهر لحمه لان نجاسته للدم المسفوح وقد زال بها فان كانوا يعنون نجاسة العين وجب ان لا يطهر بها
وان كانوا يريدون نجاسته بمجاورة الدم فما كان كذلك ومن ثم قال بعضهم لا يطهر بالذكاة الا الجلد لان حرمة لحمه
لا لكرامته آية النجاسة لكن بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع تنجس الجلد بها واجاب عنه صدر الشريعة بجواب صحيح
وسيجي ان شاء الله تعالى بيانه واما سور الهرة فور اكل الفارة وشارب الخمر فور شربها فلاختلاطه بنجس في الفم وهو
الفارة في الاول والخمر في الثاني وانما قال فور شربها لانه لو مكث قدر ما غسل فمه بلعابه فلا ينجس وهذا هو الصحيح عند
ابي حنيفة وابي يوسف ويسقط اعتبار الصب عنده للضرورة كما مر وله نظائر كما سياتي ان شاء الله قال في الخزانة لو ابتلع
شارب الخمر ريقه ثلاث مرات لا ينجس سوره قال البرجندي وقيل لا يطهر سوره الا بعد ما لحس شفتيه بلسانه ولعابه وهو
الظهر ما في الخزانة وقد صرح في المضمرات بانه لو كان شاربه طويلا فسوره نجس مطلقا لان الشعر لا يطهر باللسان انتهى
قوله المخلاة **اقول** المخلاة المرسلة وهي ضد المحبوسة واختلف في تفسير المحبوسة قال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة
المخلاة من التخلية وانما وصفت بها احترازا عن المحبوسة لانها اذا خلي سبيلها وجالت في مزابل الناس واكلت العذرات
والفضلات فلا جرم يتلوث منقارها فيحكم بكراهة سورها اما المحبوسة فهي على نوعين احدهما ما يحبس في بيت نفسها
وهي لا تخلو عن جولان فضلات نفسها والثاني ما يحبس للتسمين ويكون بحيث لا يصل منقارها تحت قدميها لان راسها
وكلاها وشربها خارج عن بيتها فهي امين من مخالطة النجاسات مطلقا فلا كراهة في سورها قطعا كذا في شروح الهداية
انتهى يعني ان المخلاة خلاف المحبوسة والمحبوسة نوعان احدهما تحبس بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها و
المحبوسة بهذه الصفة لا كراهة في سورها لامنها من مخالطة النجاسات مطلقا سواء كانت نجاسة نفسها او نجاسة
غيرها والثاني ما يحبس بحيث يصل منقارها الى ما تحت قدميها والمحبوسة بهذه الصفة والمخلاة سواء في كراهة السور
لانها وان امنت من مخالطة نجاسة غيرها لكنها لا تامن من مخالطة نجاسة نفسها هذا ما ذهب اليه الامام الحاكم
عبد الرحمن واختاره صاحب الهداية حيث قال وسور الدجاجة المخلاة مكروه لانها تخالط النجاسة ولو كانت محبوسة
بحيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها لا يكره لوقوع الامن عن المخالطة انتهى وتبعه المصنف كما ترى وقال شيخ الاسلام في
مبسوطه المحبوسة هي التي تحبس في بيت ويغلق بابه ويعلف هناك سواء وصل منقارها الى ما تحت قدميها او لم يصل لانها لا تجد
عذرات غيرها حتى تجول فيها واما عذرات نفسها فانها لا تجول فيها عادة واختاره حافظ الدين في الكافي واورده ما

اختاره

اخي جلبي

اختاره الحاكم بصيغة التمريض حيث قال واما الدجاجة المخلاة فلانها تفتش الانجاس ومنقارها لا يخلو عن قذر ولكن لو توضا
به جاز لانه تيقن بطهارة منقارها وشك في نجاسته والشك لا يعارض اليقين فاثبتنا الكراهة للاحتمال ولو
كانت محبوسة لم يكره وهي ان تحبس في بيت وتعلف هناك لانها لا تفتش نجاسة نفسها عادة ولا نجاسة غيرها
فامن عن تفتيش النجاسة وقيل ان يجعل لها بيت ويكون راسها وعلفها وماؤها خارج البيت بحيث لا يصل
منقارها الى ما تحت قدميها لانها ربما تفتش نجاستها فهي والمخلاة سواء انتهى وقال الشيخ كمال الدين ما
ذهب اليه شيخ الاسلام بناء على انها لا تجول في عذرات نفسها وما ذهب اليه الحاكم بناء على انها تجول فيها والحق
انها لا تاكلها بل تلاحظ الحب بينها فتلتقطه انتهى وكذا يكره سور ابل وبقر جلالة وهي التي تاكل النجاسة
اذا جهل حالها فاما اذا علم حالها فهما طهارة ونجاسة كان السور كذلك ولم يقدر الحبس بمدة
لعدم تقدير محمد له في الاصل قال السرخسي وهو الاصح وفي التجنيس لو دجاجة علفها نجاسة او شاة
او ابل او بقر فالدجاجة تحبس ثلاثة ايام والشاة اربعة ايام والابل والبقر عشرة ايام بناء على الظاهر
لان الظاهر ان طهارتها تحصل بهذه المدة انتهى وجعل بعضهم التقدير في الابل بشهر وفي البقر بعشرين
وفي الشاة بعشرة **اقول** ذكر في كثير من الكتب ان ابا حنيفة رض توقف في ثمان مسائل منها هذه المسئلة
وقد نظمها بعضهم في ثلثة ابيات فقال • ثمان توقف فيها الامام • وقد عد ذلك دينا متينا •
اوان ختان وسور حمار • وفضل الملائك والمرسلينا • ودهر وخنثى جلالة • وكلب وطفل المشركينا •
وهي وقت الختان وسور الحمار وفضل الملئكة افضل ام الانبياء وفي دهر منكرا والخنثى المشكل والجلالة
متى يطيب لحمها والكلب متى يصير معلما وفي اطفال المشركين هل يخلون الجنة او النار تبعا لابائهم فتوقف
فيها الامام تورعا لتعارض الادلة وسيجي بيان كل مسئلة في محلها ان شاء الله تعالى **قوله** اي جائلة في
عذرات الناس **اقول** الجائلة من الجولان وقوله عذرات الناس يشير الى انها لا تجول في عذرات نفسها كما هو مختار
شيخ الاسلام **قوله** وسواكن البيوت **اقول** السواكن جمع ساكنة لما ان اكثرها يعبر عنها بلفظ مونث
كالحية والفارة والوزغة وغيرها او نبات وبل العداية او جمع ساكن لان فاعلا يجمع على فواعل قياسا
عند المبرد في جميع الصفات وفيما لا يعقل منها عند ابن الحاجب **قوله** مكروه خبر لقوله وسور الدجاجة اي و
سور هذه الاشياء مكروه **اقول** قال حافظ الدين في المستصفى ونعني بالسور المكروه ان الطاهر لكن
الاولى ان يتوضا بغيره انتهى وهذا يشير الى ان كراهة هذه الاشياء كراهة تنزيه لكن قال في المصفى لفظ
الكراهة عند الاطلاق يراد بها التحريم قال ابو يوسف قلت لابي حنيفة اذا قلت في شيء اكره فما رايك فيه قال
التحريم انتهى وقد صرحوا بالخلاف في كراهة سور الهرة فمال بعضهم الى انها كراهة تحريم نظرا الى حرمة لحمها
ومال بعضهم الى انها كراهة تنزيه نظرا الى انها لا تتحامى النجاسة قالوا وهو الاصح وهو ظاهر ما في الاصل فانه قال
ان توضا بغيره فانه احب الي لكن صرح بالكراهة في الجامع الصغير وكانت للتحريم كما تقدم قال الشيخ زين في البحر
واما سور الدجاجة المخلاة فلم ار من ذكر خلافا في المراد من الكراهة بل ظاهر كلامهم انها كراهة تنزيه بلا خلاف
لانها لا تتحامى النجاسة وكذا في سباع الطير كالصقر والبازي القياس انه نجس وسواكن البيوت انتهى **قوله**
واما سباع الطير فلانها تاكل الميتات فاشبهت المخلاة **اقول** ذكر في كتب الاصول ان سور سباع الطير كالصقر
والبازي القياس انه نجس لنجاسة لحمها المحرمة اكله كسباع البهائم والاستحسان انه طاهر ووجهه ان حرمة لحمها و
ان اقتضت النجاسة لكنها تشرب بمنقارها وهو عظم جاف طاهر لكنها تاكل الميتات والجيف غالبا فاشبهت
الدجاجة المخلاة فاورثت الكراهة بخلاف سباع البهايم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها
وهو نجس فافترقا ولان في سباع الطير ضرورة وبلوى فانها تنقض من الهوى فتشرب ولا يمكن صون الاواني
عنها خصوصا في البراري قال في الهداية وكذا سور سباع الطير لانها تاكل الميتات فاشبهت المخلاة وعن ابي يوسف

انها اذا كانت محبوسة بحيث يعلم صاحبها انها لا تقدر على منقارها لا يكره واستحسن المشايخ هذه الرواية انتهى وقال
في النهاية واستحسن المشايخ المتاخرون هذه الرواية وافتوا بها انتهى **اقول** ظاهر هذا الكلام يدل على ان سؤر سباع الطير
مكروه عندهما مطلقا سواء مطلقة او محبوسة وسواء علم طهارة منقارها او لم يعلم وعند ابي يوسف اذا كانت مطلقة
ولم يعلم طهارة منقارها يكره وان كانت محبوسة وعلم طهارة منقارها لا يكره واختاره المصنف تبعا للمتاخرين وفي
الفتاوى الظهيرية وسؤر البازي والباشق قيل مكروه وقيل لا يكره وهو الصحيح لانه يشرب بمنقاره ومنقاره
عظم جاف وقيل سؤر الذي ياكل الجيف مكروه انتهى **قلت** التحقيق انه ان لم يعلم في منقاره النجاسة فالصحيح فيه
الكراهة لانا وان تيقنا بالطهارة لكن شككنا في النجاسة فقلنا احتياطا بالكراهة **قوله** وبعضهم انكر كون شيء
من احكام الله تعالى مشكوكا فيه **اقول** المنكر ابو طاهر الدباس لانه فهم من الشك الجهل بحكم الشرع فانكر التعبير به لما
انه معلوم وهو لا يستعمل مع التيمم **قوله** والمشايخ قالوا المراد بالشك التوقف لتعارض الادلة والتردد في الضرورة
اقول القول بالتوقف عند تعارض الادلة دليل العلم وغاية الورع وبيان التعارض على ما في المبسوط تعارض الخبرين
في اباحته وحرمته فقد روى البخاري في غزوة خيبر من حديث انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر مناديا فنادى
في الناس ان الله ورسوله ينهيكم عن لحوم الحمر الاهلية فاكفئت القدور وانها لتفور باللحم وروى ابو داود
عن غالب بن ابجر قال اصابتنا سنة ولم يكن في مالي شيء اطعم اهلي الا شيء من حمر وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
حرم لحوم الحمر الاهلية فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اطعم اهلك من سمين حمرك
او الاثرين فعن ابن عمر نجاسته وعن ابن عباس طهارته وليس احدهما اولى من الاخر فبقي مشكلا وقرر تقريره شيخ الاسلام
خواهر زاده في مبسوطه الاول ان تعارض المحرم والمبيح لا يوجب شكا بل حرمة وكذا الثاني بان الاختلاف ايضا لا يوجب
كما لو اخبر عدلان احدهما بطهارة الماء والآخر بنجاسته فانهما يتهاتران ويعمل بالاصل وهو طهارة الماء والصواب
عنده ان دليل الشك هو التردد في الضرورة فان الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني وللضرورة
اثر في اسقاط النجاسة كما في الهرة والفارة الا ان الضرورة في الحمار دون الضرورة فيهما لدخولهما مضايق البيت
بخلاف الحمار ولو لم تكن الضرورة ثابتة اصلا كما في الكلب والسباع لوجب الحكم بالنجاسة بلا اشكال ولو كانت الضرورة
مثل الضرورة فيهما لوجب الحكم باسقاط النجاسة فلما ثبتت الضرورة من وجه دون وجه واستوى ما يوجب النجاسة
والطهارة تساقطا للتعارض فوجب المصير الى الاصل والاصل ههنا شيئان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب
اللعاب لان لعابه نجس كما بينا وليس احدهما اولى من الاخر فبقي الامر مشكلا نجسا من وجه طاهرا من وجه
فلا ينجس الماء بالشبهة ولم يزل الحدث به للشبهة ولا يوكل لحمه عند الشبهة والبغل متولد من الحمار فاخذ حكمه و
سيجيء ما فيه من الكلام بعون الملك العلام فالاشكال عند علمائنا بهذا الطريق لا للاشكال في لحمه ولا لاختلاف الصحابة
في سؤره وبهذا التقرير اندفع كثير من الاسئلة وبيان اندفاعها مذكور في البحر ومن طلب الاطلاع عليه فليرجع اليه
والمصحح بين كلامي المبسوطين **قوله** قيل الشك في طهارته وقيل في طهوريته وهو الصحيح وعليه الفتوى كذا في الكافي
اقول قوله وعليه الفتوى ليس بموجود في الكافي والذي فيه وهو الصحيح وعليه الجمهور ولفظه هذا وسؤر الحمار و
البغل مشكوك قيل الشك في طهارته اذ لو كان الشك في طهوريته لكان طاهرا فيكون السؤر مطهرا ما لم يغلب اللعاب على الماء
اذا اختلط الطاهر بالماء لا يخرجه عن المطهرية ما لم يصر مغلوبا وقيل الشك في مطهريته اذ لو وجد ماء لا يجب غسل
راسه ولو كان الشك في طهارته لوجب غسل راسه احتياطا لتوهم النجاسة وهو الصحيح وعليه الجمهور انتهى **اقول**
اصل هذا الاستدلال لصاحب الهداية فانه قال قيل الشك في طهارته لانه لو كان طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب اللعاب
على الماء وقيل الشك في طهوريته لانه لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل راسه انتهى ثم تبعه جمع من العلماء منهم صاحب
الكافي والشمني والبرجندي في شرح النقاية وابن الملك في شرح الوقاية والمجمع وصاحب البرهان في شرح مواهب الرحمن
والشيخ علي المقدسي في شرح نظم الكنز واعترض عليه الشيخ كمال الدين في فتح القدير بان وجوب غسله انما يثبت بتيقن

النجاسة

النجاسة والثابت الشك فيها فلا يتنجس الراس بالشك فلا يجب انتهى وقال الامام السروجي في الغاية مراد المستدل
من توضا بالسؤر المشكوك اذا احدث فقد حل الحدث بالراس ايضا فاذا توضا بعده بالماء المطلق ومسح راسه
تكون بلة الماء المطلق على راس مشكوكا ايضا لاصابته اياه فلا يرفع الحدث المتيقن لانه مشكوك والشك لا يرفع انفع الوسائل
اليقين فيجب غسل راسه بهذا المعنى فلما لم يجب دل على ان الشك في طهوريته لا في طهارته انتهى قال الفاضل المحشي
فيه نظر اذ المستدل لو كان هذا يلزم ان لا يكون الشك في طهوريته ايضا فان هذا الدليل يجري فيها ايضا بان يقال فاذا توضا
بعده بالماء المطلق ومسح راسه تكون بلة الماء المطلق على الراس مشكوكا في طهوريته فلا يرفع المتيقن الى ان قوله
لانه مشكوك والشك لا يرفع اليقين ان تم يلزم ان يلغو التوضي به في كل موضع فالاحسن ان يقال لانه مشكوك والمشكوك
لا يؤثر في رفع الحدث اليقيني عند وجود ما هو اتم منه انتهى والحاصل ان مشايخنا اتفقوا على ان سؤر الحمار والبغل
مشكوك فيه ثم اختلفوا في جهة الشك فقال بعضهم الشك في طهارته وقال بعضهم في طهوريته وقال بعضهم فيهما
والصحيح انه في طهوريته وهو قول الجمهور وعليه الفتوى هذا مع اتفاقهم انه على ظاهر الرواية لا ينجس الثوب والبدن
والماء ولا يرفع الحدث فلهذا قال في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الاختلاف لفظي لان من قال الشك في
طهوريته لا في طهارته اراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب ومن قال انه يشك في طهارته شك
لان الشك في طهوريته انما نشا من الشك لتعارض الادلة في طهارته ونجاسته انتهى وبهذا التقرير علم
ضعف ما استدل به في الهداية لقول من قال الشك في طهوريته وعلم ايضا ضعف ما في فتاوى قاضيخان
تفريعا على كون الشك في طهارته انه لو وقع في الماء القليل افسده اذ لا افساد بالشك كذا في البحر
وقال بعض الفضلاء ولقائل ان يمنع قول صاحب الكشف لان الشك الخ بان الشك في الطهورية لا يستلزم الشيخ عمر
الشك في الطهارة بخلاف العكس كما هو ظاهر فما في الخانية له وجه وجيه وقد قدمت حكم الفرق انتهى
قوله وقال الزيلعي الخ **اقول** قال بعض الفضلاء يمكن الجواب عن الاشكال بان البغل لما كان متولدا من الحمار والفرس الشيخ زين
فصار سؤره كسؤر فرس اختلط بسؤر الحمار فصار مشكوكا فيه ذكره في معراج الدراية وغيره انتهى اقول
ما ذكر في معراج الدراية منقول عن شرح القدوري للحدادي واجاب مسكين في شرح الكنز بان التبعية
للام محلها ما اذا لم يغلب شبهه بالاب اما اذا غلب فلا انتهى وقال بعض الفضلاء لو صح ما قاله مسكين الشيخ عمر
لحرم اكل الذئب الذي ولدته الشاة لغلبة شبهه بالاب وقد قدمنا انه حلال وما في المعراج من ان الاعتبار للام ممنوع
والظاهر ان جواز الاكل يستلزم طهارة السؤر وقد قال جمال الدين الرازي في شرحه لهذا الكتاب يعني الكنز البغال
اربعة بغل يوكل بالاجماع وهو المتولد من حمار وحشي وبقرة وبغل لا يوكل اجماعا وهو المتولد من اتان
اهلي وفحل وبغل يوكل عندهما وهو المتولد من فحل واتان وحشي وبغل ينبغي ان يوكل عندهما وهو المتولد
من رمكة وحمار اهلي **فائدة** الاتان بفتح الهمزة وبكسرها الحمارة والاتانة قليلة والجمع اتن واتن
واتن كذا في القاموس والنزو الوثب قال في القاموس نزا ينزو نزوا ونزاء بالضم ونزوا ونزوانا وثب
وقال فيه الرمكة محركة الفرس والبرذونة تتخذ للنسل والجمع رمك وجمع الجمع ارماك مثل رقبة وارقاب
انتهى وقال في المصباح الرمكة الانثى من البراذين والجمع رماك مثل رقبة ورقاب انتهى **قوله** المراد
انه لا يخلو الصلوة الواحدة عنهما الخ **اقول** ههنا سؤال وهو ان هذا الطريق يستلزم ان يكون الصلوة
بغير طهارة في احد المرتين لا محالة لان المطهر احدهما لا المجموع فان كان المطهر السؤر صحت الصلوة به ولغت
صلوة التيمم وان كان التيمم بطلت الصلوة بالسؤر وصحت بالتيمم وهو يستلزم التكفير لما ادى الى الاستخفاف
بالدين فينبغي ان لا يجوز ويجب الجمع في اداء واحد والجواب عنه ان ذلك فيما ادى بغير طهارة بيقين فاما
اذا كان اداؤه بطهارة فلا لانتفاء الاستخفاف لانه عمل بالشرع من وجه لان كل واحد من السؤر والتراب مطهر
من وجه فلا يلزم منه الكفر كما لو صلى حنفي بعد الفصد والحجامة لا تجوز صلوته ولا يكفر لمكان الاختلاف وهذا اولى

بخلاف ما لو صلى بعد البول كذا في معراج الدراية وقال في القدوري وفي الهداية والكنز وغيرها من المعتبرات
ويتوضأ به ويتيمم ان عدم غيره وايهما قدم جاز وفي هذه الزيادة اشارة الى خلاف زفر فانه يقول لا يجوز
تقديم التيمم على الوضوء في هذه الصورة فلو توضأ وتيمم جاز بالاتفاق وان عكس جاز وفي هذه الزيادة
عند الثلثة خلافا لزفر لانه لا يجوز المصير الى التيمم مع وجود ماء واجب الاستعمال فصار كالماء المطلق ولهم
ان الماء ان كان طهورا فلا معنى للتيمم تقدم او تاخر وان لم يكن طهورا فالمطهر هو التيمم تقدم او تاخر ووجود
هذا الماء وعدمه بمنزلة واحدة وانما يجمع بينهما لعدم العلم بالمطهر منهما عينا فكان الاحتياط في الجمع دون الترتيب
وكذا الاختلاف في الاغتسال به فعندهم لا يشترط تقديمه خلافا لزفر الا ان الافضل تقديم الوضوء والاغتسال به عندهم كذا
في الخلاصة وفتح القدير وقال في الخلاصة ولو تيمم وصلى ثم اراق سؤر الحمار يلزمه اعادة التيمم والصلوة لاحتمال
ان سؤر الحمار كان طهورا انتهى والمصنف ترك هذه الزيادة اعني وايهما قدم جاز تبعا لصاحب الوقاية والنقاية ولو
ذكرها لكان اولى لما فيها من الاشارة الى الخلاف المذكور ويمكن ان يقال انما ترك الاشارة الى خلاف زفر لانه مرجوع او مرجوح
في مقابلة الراجح بمنزلة العدم فصار كانه لا خلاف فيه واختلفوا في النية في الوضوء بسؤر الحمار والاحوط انه ينوي كذا في الخلاصة
وتبعه الشيخ كمال الدين في فتح القدير **قوله** بخلاف نبيذ التمر **اقول** يعني ان فقد ماء مطلقا ولم يجد الا نبيذ التمر فانه
يتوضأ به عند ابي حنيفة ولا يجمع بينه وبين التيمم **اعلم** ان الكلام ههنا في ثلثة مواضع الاول في تفسيره والثاني في وقته
والثالث في حكمه اما الاول فهو ان يلقى في الماء تمرات فيصير رقيقا يسيل على الاعضاء حلوا غير مسكر ولا مطبوخ
فلو توضأ به قبل خروج الحلاوة يجوز الوضوء بلا خلاف ولو كان مسكرا لا يجوز بلا خلاف ولو كان مطبوخا الصحيح انه
لا يتوضأ به كما مر لان الماء يصير مقيدا بالطبخ اذا لم يقصد به المبالغة في التنظيف سواء كان حلوا او اشتد المطبوخ
الا قليلا كذا في المبسوط والمحيط واما الثاني فقد قال ابو حنيفة كل وقت يجوز التيمم فيه يجوز التوضي به والا فلا كذا
في معراج الدراية واما الثالث ففيه ثلث روايات عن ابي حنيفة الاولى انه يتوضأ به جزما وتضيف التيمم اليه استحبابا وهذا
قوله الاول والثانية يجب الجمع بينه وبين التيمم كسؤر الحمار وبه قال محمد واختاره في غاية البيان وحجه والثالثة
انه يتيمم ولا يتوضأ به وهو قوله الآخر المرجوع اليه وبه قال ابو يوسف والشافعي ومالك واحمد واختاره
الطحاوي وفي خزانة الاكمل قال مشايخنا انما اختلفت اجوبته لاختلاف اسئلتهم سئل مرة ان كان الماء غالبا فقال
يتوضأ به ولا يتيمم وسئل مرة ان لم يدر ايهما الغالب فقال يجمع بينهما وقال الشيخ كمال الدين وعلى هذا يجب التفصيل
في الغسل ان كان النبيذ غالب الحلاوة قريبا من سلب الاسم لا يغتسل به او ضده فيغتسل الحاقا بطريق الدلالة او مترددا
فيجمع بين الغسل والتيمم واما من لم يلاحظ هذا المعنى فقد اختلفوا في الجواز وعدمه كما سيذكره المصنف وقد صحح
في المبسوط الجواز وصحح في المفيد عدم الجواز لان الجنابة اغلظ الحدثين انتهى وقال العلامة الزيلعي في التبيين وجه
قول محمد ان اية التيمم تقتضي ثبوت النقل الى التيمم عند فقد الماء من غير واسطة بينهما وحديث ليلة الجن يوجب
الوضوء به فيجمع بينهما احتياطا ولان في الحديث اضطرابا وفي التاريخ جهالة فوجب الجمع بينهما بيان الاضطراب ان
بعضهم قال ابن مسعود لم يكن مع النبي عليه السلام في تلك الليلة ونشنع محمد على ابي يوسف فقال يجوز الوضوء
بسؤر الحمار ولم يرد فيه اثر ويمنعه بنبيذ التمر وقد ورد فيه الاثر وجه قول ابي يوسف ان الله تعالى اوجب التيمم
عند عدم الماء المطلق ونبيذ التمر ليس بماء مطلق ولهذا انتفى عنه ابن مسعود اسم الماء ولم يجز مع وجود الماء
فصار كالخل ونحوه ولو ثبت الحديث كان منسوخا باية التيمم لانها مدنية وليلة الجن كانت بمكة ونسخ السنة بالكتاب
جائز عندنا ووجه قول ابي حنيفة ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال سالني رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الجن امعك
ماء فقلت لا الا نبيذ التمر في اداوة فقال تمرة طيبة وماء طهور فتوضأ به وهو مذهب علي وابن عباس
وعكرمة من التابعين واما انكارهم كون ابن مسعود معه عليه السلام فقد روي عنه انه قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة
الجن فيكون الاثبات اولى من النفي ويحمل على انه كان معه في الابتداء ثم فارقه وفي لم يكن معه عليه السلام عند خطاب الجن

ولو نبه روي

الاداوة بالكسر المطهرة

لانه روي في الخبر ان ابن مسعود قال اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني امرت ان اقرا على اخوانكم الجن
ليقم معي رجل منكم ولا يقم معي من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر فقمت معه حتى اذا برز ناخط لي خطة
ثم قال لا تخرج منها فانك ان خرجت منها لم ترني ولم ارك الى يوم القيمة قال ثم انطلق حتى توارى قال فقمت فثبت
قائما حتى طلع الفجر فاقبل فقال ما لي اراك قائما قلت ما قعدت خشية ان اخرج منها فسالني عن الماء الحديث وقال
القدوري وقد روي انه كان مع النبي صلى الله عليه وسلم في خبر اجمع الفقهاء على العمل به وهو انه طلب منه ثلثة احجار
للاستنجاء فاتاه بحجرين وروثة فالقى الروثة وقال انها رجس واما قولهم ليلة الجن كانت بمكة ودعواهم النسخ
فليس بمتيقن به لان ليلة الجن كانت غير واحدة فلم يثبت النسخ بيقين ولما قولهم ليس بماء مطلق فلنا هو ماء
شرعا فيكون من معنى قوله تعالى فلم تجدوا ماء اي حقيقة او شرعا انتهى **اقول** اخرج ابو داود والترمذي وابن حبان
عن ابي فزارة عن عبد الله بن مسعود انه صلى الله عليه وسلم قال له ليلة الجن ما في اداوتك قال نبيذ تمر قال تمرة طيبة وماء
طهور وزاد الترمذي فتوضأ منه ورواه ابن ابي شيبة مطولا ولفظه اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني امرت
ان اقرا على اخوانكم من الجن ليقم معي رجل منكم ولا يقم معي رجل في قلبه مثقال حبة خردل من كبر فقمت معه ومعي اداوة
من ماء حتى اذا برزنا خط لي خطة ثم قال لا تخرج منها فانك ان خرجت منها لم ترني ولم ارك الى يوم القيمة
ثم انطلق حتى توارى عني فثبت قائما حتى طلع الفجر ثم اقبل فقال ما لي اراك قائما قلت ما قعدت خشية ان اخرج منها
قال اما انك لو خرجت منها لم ترني ولم ارك الى يوم القيمة هل معك من وضوء قلت لا قال فما في اداوتك قال النبيذ
تمر قال تمرة حلوة وماء طيب ثم توضأ واقام الصلوة قال هذا الحديث ضعيف لان الترمذي قال وابو زيد مجهول
وابو فزارة هذا قيل هو راشد بن كيسان وهو ثقة وقيل هو غيره نقل احمد هو رجل مجهول وقال الشيخ كمال الدين
في فتح القدير اجيب اما ابو زيد فذكر القاضي ابو بكر ابن العربي في شرح الترمذي انه مولى عمرو بن حريث روى عنه راشد
ابن كيسان العبسي الكوفي وابو زروق وهذا يخرجه عن الجهالة واما ابو فزارة فقال الشيخ تقي الدين في الامام
في تجهيله نظر فانه روى هذا الحديث عن ابي فزارة جماعة من اهل العلم مثل سفيان وشريك وجراح بن مليح واسرائيل
وقيس بن الربيع وقال ابن عدي ابو فزارة راوي هذا الحديث مشهور واسمه راشد بن كيسان وكذا قال الدارقطني واما
ما عن ابن مسعود انه سئل عن ليلة الجن فقال ما شهدها منا احد فهو معارض بما في ابن ابي شيبة من انه كان معه وقال ايضا
ابو حفص بن شاهين عنه انه قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وعنه انه راى قوما من الزط فقال هؤلاء
اشبه من رايت بالجن ليلة الجن والاثبات مقدم على النفي وان جمعنا فالمراد ما شهدها منا احد غيري نفيا
لمشاركته واستقطا واثباتا لاختصاصه بذلك كما ذكره الامام ابو محمد البطليوسي في كتاب التنبيه على الاسباب الموجبة
للخلاف انتهى وقال صاحب الهداية فان لم يجد الا نبيذ التمر قال ابو حنيفة يتوضأ به ولا يتيمم لحديث ليلة الجن فان النبي عليه السلام
توضأ به حين لم يجد الماء وقال ابو يوسف يتيمم ولا يتوضأ به وهو رواية عن ابي حنيفة وبه قال الشافعي
عملا باية التيمم لانها اقوى او هو منسوخ بها لانها مدنية وليلة الجن كانت بمكة وقال محمد يتوضأ به ويتيمم
لان في الحديث اضطرابا وفي التاريخ جهالة فوجب الجمع احتياطا قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة فلا يصح دعوى
النسخ والحديث مشهور عملت به الصحابة وبمثله يزاد على الكتاب انتهى قوله او هو منسوخ بها يعني ان حديث ليلة
الجن منسوخ باية التيمم لان اية التيمم مدنية وليلة الجن كانت بمكة قوله لان في الحديث اضطرابا يشير الى روي
رواية انه كان معه وروي انه لم يكن معه قوله وفي التاريخ جهالة قال الحافظ ابن حجر في تخريج احاديث الهداية
قد ظهر من الطرق المتقدمة ما يقرب ذلك قوله قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير
نظر فيه بان وفد نصيبين كان قبل الهجرة بثلاث سنين وكلامه يوهم ان ليلة الجن كانت بالمدينة ايضا ولم
ينقل ذلك في كتب الحديث لكن ذكر صاحب آكام المرجان في احكام الجان ان ظاهر الاحاديث الواردة في وفادة الجن
انها كانت ست مرات وذكر منها مرة في بقيع الغرقد حضرها ابن مسعود ومرتين بمكة ومرة رابعة خارج

المدينة حضرها الزبير بن العوام وعلى هذا لا يقطع بالنسخ انتهى والحاصل ان ليلة الجن وقعت ست مرات
الاولى لم يحضرها احد بل قيل فيها استطير او اغتيل والتمس والثانية كانت بالحجون والثالثة كانت باعلى
مكة والرابعة كانت ببقيع الغرقد وهؤلاء الليالي الثلاث حضرها ابن مسعود والخامسة كانت خارج المدينة
حضرها الزبير بن العوام والسادسة كانت في بعض اسفاره حضرها بلال بن الحارث اخرج الطحاوي من طريق
جرير عن قابوس عن ابيه عن ابن مسعود قال انطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم الى البراز فخط لي خطا
وادخلني فيه وقال لي لا تبرح حتى ارجع اليك ثم ابطأ فما جاء حتى السحر وجعلت اسمع الاصوات ثم
جاء فقلت اين كنت يا رسول الله قال ارسلت الى الجن فقلت ما هذه الاصوات التي سمعت قال هي اصواتهم
حين ودعوني وسلموا علي قال ابن حجر في تخريج احاديث الهداية قال الطحاوي ما علمنا لاهل الكوفة حديثا يثبت
ان ابن مسعود كان مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وما يدل على انه لم يكن معه تلك الليلة فجمع بين خبري النفي
والاثبات بتعدد القصة وقال الشيخ قاسم بن قطلوبغا في تخريج احاديث الاختيار وعن عبد الله بن مسعود
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ليلة الجن عندك طهور قال لا الا شيء من نبيذ التمر في اداوة قال تمرة
طيبة وماء طهور رواه ابو داود وابن ماجة والترمذي وزاد فتوضأ منه ورواه احمد وزاد وصلى
واعل بجهالة ابي زيد مولى عمرو بن حريث واخرجه احمد والدارقطني من حديث علي بن زيد وهو ضعيف عن ابي
رافع عن ابن مسعود قال الشيخ في الامام وهذا الطريق اقرب فان ابن زيد وان ضعف فقد ذكر بالصدق وابو رافع
جاهلي اسلامي روى عن ابي بكر الصديق وهو من كبار التابعين وللخبر طرق غير هاتين عند الدارقطني
والطبراني وابن عدي والطحاوي واخرج الدارقطني عن علي انه كان لا يرى باسا بالوضوء بالنبيذ انتهى وقال ابن عبد البر
في الاستيعاب عظم رواية علي بن زيد عن عمر ولعله عمرو بن حريث انتهى قال الشيخ زين في البحر لولا عبارة الوافي اصل
الكتاب يعني الكنز لشرحته بان المراد ان النبيذ مخالف لسؤر الحمار حيث لا يجوز به الوضوء اصلا ليصير ما في الكتاب
هو المعتمد ولو انصف الامام الطحاوي ناصر المذهب حيث قال ما ذهب اليه ابو حنيفة اولا اعتمادا على حديث
ابن مسعود لا اصل له انتهى اقول حاشاه ثم حاشاه ثم حاشاه ان يبني شيئا في دين الله على ما لا اصل له بل له
اصل اصيل عنده اذ لو لم يثبت عنده اصلا لما بنى عليه حكما من احكام الشريعة فان اقتباس الحكم من غير اصل ولا استدلال
بما ليس بدليل بعيد عنه ومحال عليه لما هو معلوم من حاله فالحديث المذكور بالنسبة اليه صحيح وان كان بالنسبة
الى بعض اهل الاثر ضعيفا فالعبرة في هذا الباب برأي المجتهد لا برأي غيره وقوله لا اصل له مردود عليه لانه
يشعر بانه موضوع وليس كذلك اذ غاية ما قيل فيه انه ضعيف والضعيف غير الموضوع ولا يجوز اطلاق الوضع عليه
على ان الحسن والصحة والضعف انما هو باعتبار السند ظنا على الصحيح اما في الواقع فيجوز ضعف الصحيح
وصحة الضعيف فلا نقطع بصحة ما قالوه انه صحيح ولا بضعف ما قالوه انه ضعيف لاحتمال ان يكون الواقع
خلافه ولاجل هذا جاز في الحسن ان يرتقي الى درجة الصحة اذا كثرت طرقه وفي الضعيف ان يصير حجة بذلك لان
تعدد طرقه قرينة على ثبوته في نفس الامر مع ان الحديث الواحد قد يكون صحيحا عند بعض وضعيفا عند آخر
باعتبار توثيق الراوي وتضعيفه وباعتبار الشرط وعدمه فدار الامر في الرواة والشروط على اجتهاد المجتهد
فالمجتهد اذا بنى على حديث حكما من الاحكام يجب على من قلده ان يأخذه بالقبول التام ولا يلتفت الى قول من ضعف
ذلك الحديث بعده من المحدثين لان فيه قدحا على امام حيث بنى عليه امرا من امور الدين وكم في كتب الفقهاء
من الاحتجاج باحاديث حكم المحدثون عليها بالضعف بل بالوضع مع ان الفقهاء لا يلتفتون الى حكمهم اذ لو التفتوا
اليه للزم هدم المسائل المبنية على تلك الاحاديث على ان من تكلم في الحديث المذكور كالدارقطني ابهم الجرح والصحيح
من المذهب ان الجرح الغير المفسر لا يقبل لان شرط قبوله ان يكون مفسرا بسبب صالح للجرح متفق عليه بين العلماء
ممن لا يكون متعصبا فلو ابهم الطاعن بان قال هذا الحديث غير ثابت او هو منكر او فلان متروك او ذاهب الحديث

او مجروح

او مجروح او ليس بثقة من غير ذكر سبب الجرح لم يقبل جرحه على المختار فلولا نقل رجوع الامام عن القول بجواز الوضوء
بنبيذ التمر لافتينا بوجوب الوضوء به عند عدم الماء لكن المذهب الان عدم جواز الوضوء به لان المجتهد اذا رجع
عن قول لا يجوز الاخذ به بعده كما صرح به في التوشيح وناقل الرجوع نوح بن ابي مريم فان قلت حيث كان الحديث ثابتا
على زعمك فما سبب رجوع الامام عنه قلت سببه امر ظهر للمجتهد من النظر الى الدليل الا ترى ان الامام الشافعي رجع
عن مذهب نقل بعد تدوينه لذلك وغاية ما يقال هنا انه ظهر له ان آية التيمم متأخرة عن ليلة الجن فهي ناسخة له
والذي يقتضيه النظر الجمع بينهما كما قال محمد لان النسخ غير مقطوع به لنقل تعدد ليلة الجن كما مر فهو رواية عن ابي حنيفة
صرح بذلك في خزانة الاكمل وقال التوضي بنبيذ التمر جائز من بين سائر الاشربة عند عدم الماء ويتيمم معه عند ابي
حنيفة وبه اخذ محمد انتهى قوله بئر بالوعة اقول قال في القاموس البالوعة والبلاعة والبلوعة مشددتين بئر يحفر
ضيق الرأس يجري فيها ماء المطر ونحوه والجمع بواليع وبلاليع وبلاعاء انتهى قوله بئر تنجس فغار الماء ثم عاد الصحيح انه
طاهر ويكون ذلك بمنزلة النزح اقول تقدم ان هذا مقيد بما اذا جف اسفلها اما اذا غار الماء ولم يجف اسفلها فالصحيح
انه نجس قوله وكذا بئر وجب فيها نزح عشرين دلوا فنزح عشرة فلم يبق فيها الماء ثم عاد لا ينزح منه شيء
اقول يعني اذا لم يوجد في البئر القدر الواجب نزحه نزح ما فيها من الماء فاذا جاء الماء بعده لا ينزح منه شيء لزوال النجس كله
قوله وينبغي ان يكون بين بئر البالوعة الخ اقول البعد بين البالوعة والبئر المانع من وصول النجاسة الى البئر خمسة اذرع
في رواية ابي سليمان وسبعة اذرع في رواية ابي حفص والمختار ما قاله شمس الائمة الحلواني من ان المعتبر ظهور اثر البالوعة
في البئر وهو الطعم واللون والرائحة فان ظهر فيها شيء منها فالماء نجس وان كان البعد بينهما مقدار عشرة اذرع وان لم يظهر
فيها شيء منها فالماء طاهر وان كان البعد بينهما مقدار ذراع فالعبرة في تنجس البئر وصول النجاسة اليها وفي عدمه عدم
وصولها وذلك يختلف بصلابة الارض ورخاوتها والمراد بالكتاب في قوله وقدر في الكتاب المبسوط قال صدر الشريعة في
شرح الوقاية وانما قدر الغدير بعشر في عشر بناء على قوله صلى الله عليه وسلم من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا
فيكون لحريمها من كل جانب عشرة فنفهم من هذا انه اذا اراد آخر ان يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لانه يجذب الماء اليها
وينقص الماء في البئر الاولى ويتحول الماء اليها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر في عشر فعلم ان الشرع اعتبر العشر في العشر
في عدم سراية النجاسة حتى لو كانت النجاسة في الحريم يحكم بالمنع انتهى ورد من ثلاثة اوجه الاول ان كون حريم البئر
عشرة اذرع من كل جانب قول البعض والصحيح انه اربعون من كل جانب والثاني ان قوام الارض اضعاف قوام الماء فقياسه
عليها في مقدار عدم السراية قياس مع الفارق والثالث ان المختار المعتمد في البعد بين البالوعة والبئر ظهور الاثر كما
مر اجيب عن الاول بانا ولو سلمنا اصحية ما ذكره السائل عند بعض العلماء ولنا كفاية في الرجوع الى الاصل الشرعي
قول بعضهم بصحة كون الحريم عشرا في عشر لان المقصود كونه منشأ ومأخذا للعلماء في هذا التقدير ولا حاجة فيه الى
كونه اصح الاقوال على ان قول المصنف في كتاب احياء الموات من كل جانب في الاصح صريح في صحة القول الآخر واجيب عن الثاني
بان هذا ليس من قبيل القياسات الشرعية حتى لا يصح مع الفارق بل هو من التخمينات التي جعلها المجتهد منشأ لاستنباط
الاحكام توسعة للانام واجيب عن الثالث بان اعتبار العشر في العشر على اعتبار حال الرضيع والله اعلم قوله
لانهما يتولدان من اللحم اقول لا يخفى ان المتولد من اللحم انما هو اللعاب لا السؤر فاطلاق السؤر على اللعاب للمجاورة
اذ السؤر ما يفضله الشارب وهو يجاور اللعاب كذا في فتح القدير قوله لا يرد علينا كون سؤر الحمار والبغل مشكوكا الخ
اقول اورد على قولهم العرق كالسؤر ان هذا يقتضي ان يكون عرق الحمار والبغل مشكوكا مع ان عرق الحمار طاهر اجيب عنه
بجوابين الاول ان سؤره طاهر والشك في طهوريته على الاصح والثاني ان طهارة عرقه ثبتت بالحديث المخالف للقياس
وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم ركب الحمار معروريا وهو لا يخلو عن العرق عادة ولا سيما الحر حر الحجاز وانتقال
النبوة فلا بد ان يعرق فلو كان نجسا لما ركبه كذلك قال في المبسوط الصحيح ان عرق الحمار طاهر فان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز فلا بد ان يعرق الحمار ولان البلوى في عرقه ظاهرة لمن يركبه والبغل كالحمار انتهى

اقول هذا ظاهر في ان معرورياً حال من المفعول لكن جزم في المغرب بانه حال من الفاعل لانه لو كان حالاً من المفعول لقيل معروراة وفيه نظر يظهر وجهه بالتامل فيما قال صاحب النهاية اعرورى الفرس واعرورينه ركبته عرياناً لا وهم ومتقدانتهى واما ان الحديث مخالف للقياس لان القياس يقتضي ان يكون عرقه نجساً لتولده من اللحم النجس فبقي الحكم في غيره على اصل القياس والحاصل انه لا فرق بين العرق والسؤر على ما هو المعتمد من ان كلا منهما طاهر واذا اصاب الثوب والبدن لا ينجسه واذا وقع في الماء القليل صار مشكوكاً ولهذا قال في المصفى ظاهر المذهب ان العرق واللعاب مشكوك فيهما انتهى وقال الامام الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي ان عرق الحمار والبغل اذا وقع في الماء او لعابهما فانه يصير مشكوكاً فيه ولكن اذا اراد الوضوء ولم يجد غيرهما فانه يجمع بينهما واذا اصاب الثوب من لعابهما او عرقهما لا يمنع جواز الصلوة وان فحش في ظاهر الرواية انتهى وفي المحيط عرق البغل والحمار ولعابهما لا يفسدان الثوب وان فحشا للشك انتهى فظهر بهذا ان قولهم العرق كالسؤر على اطلاقه من غير استثناء فكما ان السؤر يكون طاهراً ونجساً ومكروهاً ومشكوكاً كذلك العرق يكون طاهراً او نجساً ومكروهاً ومشكوكاً ومن قال الا عرق الحمار فانه طاهر فقد جعل عرقاً مكروهاً ولا عرقاً مشكوكاً فقد سلك في ذلك مسلكاً لا نص فيه حيث نسب عدم العلم الى نفسه لا الى غيره ومن حفظ حجة على من لم يحفظ والله الموفق وانما خص المص الطهارة بعرق الحمار مع ان عرق البغل ايضاً كذلك لان الدليل ورد في عرق الحمار والبغل لما كان متولداً منه اخذ حكمه قوله والثقل ثقل النبوة اقول اي ثقل صاحبها فلا يرد ان النبوة ليست من قبيل الاجسام حتى يصح اتصافها بالثقل ولا يحتاج الى الجواب بان ثقلها يثبت بالجريان ايضاً ما ذكرنا او مثله قال الفاضل المحشي وقال في القاموس الثقل كعنب ضد الخفة ثقل ككرم ثقلاً وثقالة فهو ثقيل وثقال كسحاب وغراب والجمع ثقال وثقل بالضم انتهى قال صاحب الوقاية والعرق معتبر بالسؤر وقال صدر الشريعة لان السؤر مخلوط باللعاب وحكم اللعاب والعرق واحد لان كلا منهما متولد من اللحم فان قيل يجب ان لا يكون بين سؤر مأكول اللحم وغير مأكول اللحم فرق لانه ان اعتبر اللحم فلحم كل واحد منهما طاهر الا يرى ان غير مأكول اللحم اذا لم يكن نجس العين اذا ذكي يكون لحمه طاهراً وان اعتبر ان لحمه مخلوط بالدم فمأكول اللحم وغيره في ذلك سواء قلنا الحرمة اذا لم تكن للكرامة فانها آية النجاسة لكن فيه شبهة ان النجاسة لاختلاط الدم باللحم اذ لولا ذلك بل كانت نجاسته لذاته لكان نجس العين وليس كذلك فغير مأكول اللحم اذا كان حياً فلعابه متولد من اللحم الحرام المخلوط بالدم فيكون نجساً لاجتماع الامرين اما في مأكول اللحم فلم يوجد الا احدهما وهو الاختلاط فلم يوجب نجاسة السؤر لان هذه العلة بانفرادها ضعيفة اذ الدم المستقر في موضعه لم يعط له حكم النجاسة في الحي واذا لم يكن حياً فان لم يكن مذكى كان نجساً سواء كان مأكول اللحم او غيره لانحصار الموت حرمتها فالحرمة موجودة مع اختلاط الدم فيكون نجساً وان كان مذكى كان طاهراً اما في مأكول اللحم فلانه لم توجد الحرمة ولا اختلاط الدم واما في غير مأكول اللحم فلانه لم يوجد الاختلاط والحرمة المجردة غير كافية في النجاسة على ما مر انها تثبت باجتماع الامرين انتهى قلت حاصله ان نجاسة اللحم لحرمته مع اختلاط الدم المسفوح وقد فقد الثاني في المذكى من السباع فكان طاهراً او اجتمعا في حالتي الموت والحياة فكان نجساً وفقد الاول في الشاة حالتي الحياة والذكاة فكان طاهراً واجتمعا حالة الموت فكان نجساً فظهر من هذه الجملة ان طهارة العين لا تستلزم طهارة اللحم لان السباع طاهرة العين مع ان لحمها نجس فيثبت بهذا ما قدمناه من ان الكلب طاهر العين ولحمه نجس ونجاسة سؤره لنجاسة لحمه وقال يعقوب باشا في حواشيه قال بعض الافاضل هذا السؤال لا يرد على القول بنجاسة لحم السباع لظهور الفرق بين اللحمين اذ لحم ما يؤكل طاهر بخلاف السباع فيرد على القول بطهارته ولكن لا يتم جواب الشارح لان الحرمة ليست آية النجاسة على هذا القول ولذا قالوا بطهارته مع حرمة اكله غايته ان الحرمة علامة شيء من جملتها النجاسة لا نجعلها الا كل وقد يكون بعضها الغذائية كذباب وتراب وغير ذلك وفيه كلام وهو ان حاصل الجواب دعوى كون لحم السباع نجساً قبل الذكاة لاجتماع الامرين وكونه طاهراً بعد الذكاة لانعدام احد الامرين والقائلون بطهارة لحم السباع انما يقولون بها بعد الذكاة كما هو المعلوم من الكتب لا بطهارته حال الحياة وبعد الذكاة كما توهم ذلك الفاضل فلا يرد ما اورده

الفاضل الكوزي

على الجواب

تمل

على الجواب كما لا يخفى فتدبر ثم قال بناء على ما توهم قد تقرر اختلاف المشايخ في طهارة لحم السباع فينبغي ان يقال بطهارة لحمها ان قيل بطهارة سؤرها لان المعتبر في باب السؤر هو اللحم فالظاهر عدم الاختلاف والا لكان منقولاً في الكتب المشهورة او في شروحها وبما ذكرناه يظهر فساد هذا القول ايضاً كما لا يخفى ولا يخفى ايضاً انه يظهر من التقرير المذكور دفع ما اورده في معراج الدراية على القول بان لحمها نجس قبل الذكوة وطاهر بعدها كالخمر فانه نجس العين قبل التخليل طاهر بعده ان حرمة الاكل لا للكرامة مع صلاحية الغذاء آية النجاسة وهي باقية بعد الذكوة فلا يصح القول بالطهارة مع بقاء الحرمة المذكورة فليتأمل هذا ويرد على الشارح مع كون اختلاط الدم بغيره علة ضعيفة غير موجبة للتنجس بانفراده على تقدير الحكم بنجاسته كما لا يخفى فليتأمل انتهى قلت ان لحم سباع البهائم نجس قبل الذكوة وبعدها على القول الصحيح المفتى به وقد حققنا فيما مر في هذه المسئلة من الاقوال فراجعه تجد بعون الله تعالى مخلصاً مما ذكر ههنا من الاشكال قوله فان قيل قد سبق ان في هذه الحيوانات طاهر الى اقول يعني ان الحيوان النجس على قسمين منه ما يكون ظاهره وباطنه نجساً فهو نجس العين كالخنزير والكلب على رواية ومنه ما كان ظاهره طاهراً وباطنه نجساً كالحيوانات المخلوقة للاستعمال من البغال والحمير وسباع البهائم فهو ليس بنجس العين وفيه تامل لما فرغ من ذكر الطهارة الكبرى والصغرى والتهما الاصلية شرع في بيان خلفهما وهو التيمم فقال

باب التيمم

وانما اخره عن الوضوء والغسل لان من حق الخلف ان يتبع الاصل اي يأتي بعده وانما قدمه على مسح الخفين مع انه طهارة مائية لثبوته بالكتاب وثبوت مسح الخفين بالسنة وقدم المسح على الخفين على التيمم في بعض المعتبرات كالخلاصة والخانية والولوالجية والبزازية نظراً الى ان المسح على الخفين خلف عن البعض والتيمم خلف عن الكل والبعض قبل الكل وهو من خصايص هذه الامة الشريفة وقد شرع في غزوة المريسيع كما مر قصته اللطيفة قال بعض الفضلاء الباب في اللغة النوع وفي العرف نوع من المسائل اشتمل عليها كتاب وليست بفصل انتهى اي هذا النوع في بيان التيمم وقد ذكرنا في باب الطهارة ما يتعلق بهذا المقام من الكلام فراجعه يظهر لك ان شاء الله ما هو المرام قوله هو لغة القصد وشرعاً استعمال الصعيد بقصد التطهير اقول التيمم في اللغة القصد مطلقاً قال الله تعالى ولا تيمموا الخبيث اي لا تقصدوا وقال الشاعر فلا ادري اذا يممت ارضا اريد الخير ايهما يليني وفي الشرع على ما في شرح الهداية القصد الى الصعيد الطاهر للتطهير وعلى ما في البدايع وغيره استعمال جزء من الارض على اعضاء مخصوصة على قصد التطهير ونفى الشيخ كمال الدين الاول بان القصد شرط لا ركن ونفى العلامة الزيلعي الثاني بانه لا يشترط ان يستعمل الجزء على الاعضاء حتى يجوز بالحجر الاملس قال الشيخ كمال الدين والحق انه اسم لمسح الوجه واليدين على الصعيد الطاهر والقصد شرط لانه النية انتهى وتبعه صاحب البرهان والبحر ويمكن ان يجاب عما اورده الزيلعي بان يقال ان التيمم بالحجر الاملس فيه استعمال جزء من الارض حكماً ولهذا قال بعض الافاضل التيمم عرفاً استعمال جزء من الارض بقصد الطهارة ولو حكماً انتهى وقال بعضهم والمراد من الاستعمال ما يعم الحكمي فيوجد في التيمم بالحجر الاملس انتهى وقال بعضهم قوله على قصد التطهير بيان لوجه الاستعمال فهو في معنى ان يقال استعمال جزء من الارض في تطهير اعضاء مخصوصة ولا يخفى ان الحجر الاملس جزء من الارض يستعمل في تطهيرها على ان المقصود في التعريف عند القدماء التمييز في الجملة ولهذا جوزوا التعريف بالاعم انتهى فان قلت يصدق تعريف المص على استعمال الصعيد لتطهير الخف قلت اجيب عنه بان معنى كلامه استعمال الصعيد في تطهير المواضع المعهودة فلا يصدق التعريف عليه اعلم ان الكلام في التيمم يقع في احد عشر موضعاً الاول في بيان معناه لغة وشرعاً والثاني في بيان جوازه والثالث في بيان ركنه والرابع في بيان شرطه والخامس في بيان كيفيته والسادس في بيان صفته والسابع في بيان وقته والثامن في بيان ما يتيمم منه والتاسع في بيان ما يتيمم به والعاشر في بيان حكمه والحادي عشر في بيان ما ينقضه اما الاول فقد مر بيانه واما الثاني فهو ثابت بالكتاب والسنة

الشيخ زين

الشيخ علم المقدسي

ابن كمال باشا

العاصم الوالي

واما الثالث فالضربتان والمسح واما الرابع فالعجز عن استعمال الماء حقيقة او حكما والنية والاسلام وطهارة الصعيد
واما الخامس فقال ابو يوسف في الامالي سالت ابا حنيفة عن التيمم فقال كيف هو فضرب بيديه على الصعيد
فاقبل بهما وادبر ثم نفضهما ثم مسح بهما وجهه ثم اعاد كفيه على الصعيد ثانيا فاقبل بهما وادبر ثم نفضهما
ثم مسح بذلك ظاهر الذراعين الى المرفقين واما السادس فهو انه بدل واختلف في البدلية فقال ابو حنيفة
وابو يوسف البدلية بين التراب والماء فكما ان الماء مطهر مطلقا فكذلك التراب وقال محمد البدلية بين التيمم و
الوضوء فلهذا لا يجوز عنده امامة المتيمم للمتوضي كما لا يجوز امامة المومي لمن يتم الركوع والسجود واما
السابع فالاول في تحصيلها وقت الجواز واما وقت الاستحباب فالاخر ان كان على ثقة من وجود الماء واما الثامن
فالحدث والجنابة والحيض والنفاس واما التاسع فكل ما كان من جنس الارض عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
بالتراب والرمل ثم رجع وقال بالتراب خاصة واما العاشر فهو اباحة الصلوة او ما يضاهيها مما قام به
واما الحادي عشر فما ينقض الوضوء والقدرة على استعمال الماء وسيرد عليك تفاصيل هذا المقام ان شاء الله
الملك العلام **قوله** جاز ولو قبل الوقت خلافا للشافعي ولاكثر من فرض واحد وغيره **اقول** يعني جاز التيمم
عند عدم الماء حقيقة او حكما وعند عدم القدرة على استعماله كذلك ولو كان قبل دخول الوقت ولاداء اكثر
من فرض واحد وغيره من النوافل وهذا الجواز خلافا للشافعي فان عنده لا يجوز قبل دخول الوقت ولاكثر من
فرض واحد واما غيره من النوافل فيجوز عنده تبعا للفرض فلو اخر المصنف قوله خلافا للشافعي عن قوله ولاكثر من فرض
واحد لكان اولى وهذا الخلاف مبني على امرين مختلفين بيننا وبين الشافعي الاول ان التراب عندنا خلف مطلق
عن الماء عند عدمه بدليل قوله صلى الله عليه وسلم الصعيد الطيب وضوء المسلم الحديث فقد جعله عليه السلام وضوءً
عند عدم الماء مطلقا فوجب ان يكون حكم التيمم حكم الوضوء فيجوز قبل الوقت وعند الشافعي خلف ضروري
بمعنى انه ثبتت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة فلا يجوز قبل الوقت والثاني انه عندنا رافع
للحدث الى غاية وجود الماء على الصحيح فيجوز به اداء فرض واحد واكثر في وقت واحد واوقات متعددة و
اداء النوافل ابتداء واستقلالا وعند الشافعي مبيح للصلوة لا رافع للحدث كطهارة المستحاضة فلا يجوز به
اداء اكثر من فرض واحد لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدر الحاجة واما اداء النوافل به فيجوز عنده بتبعية
الفرض **والحاصل** ان التيمم عند الشافعي طهارة ضرورية فلا يعتد بها قبل تحققها وباعتبار كل فرض تتجدد
الضرورة فعليه تجديدها كطهارة المستحاضة والنوافل تبع للفرض فيبنى الخلاف بيننا وبين الشافعي تارة على الامر الاول
وتارة على الامر الثاني ويدفع المبنى الاول بان التراب طهور حال عدم الماء بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث
الخصائص في الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا اي بدليل مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان طهارة
الارض بالنسبة الى سائر الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه ثابتة واذا كان مطهرا فتبقى طهارته الى وجود
غايتها من وجود الماء او ناقض اخر وبدليل قوله صلى الله عليه وسلم الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو الى عشر سنين
ما لم يجد الماء فاذا وجد الماء فليمسه بشرته فان ذلك خير اخرجه اصحاب السنن وابن حبان من حديث ابي ذر
وفي رواية لابي داود والترمذي طهور المسلم والباقي على حاله واخرج البيهقي عن ابي ذر بلفظ الصعيد الطيب
وضوء المسلم ولو الى عشر حجج فقد جعل صلى الله عليه وسلم طهارة التيمم ممتدة الى غاية وجود الماء وتبين بهذا
انه في حال عدم الماء كالوضوء وللمتوضي ان يصلي بوضوء واحد ما شاء ما لم يحدث فهذا مثله ولانه بالفراغ
من المكتوبة ثم تنتقض طهارة تيممه بدليل جواز تنفله واذا بقيت الطهارة جاز له ان يؤدي بها فرضا اخر
لان شرط الاداء ان يقوم اليه طاهرا وقد وجد بخلاف المستحاضة لانها طهارة قارنها الحدث فقدرت طهارة
ضرورة لتمكنها من اداء ما لزمها وعما بيناه اندفع ايراد من قال لا يلزم من ثبوت طهوريته ما لم يجد الماء بقاء الطهارة
الحاصلة به بالنسبة الى فرض اخر رجوعا منه الى ان اعتبار الطهارة بالضرورة اداء المكتوبة عند عدم الماء

وايضا

وايضا على ان الطهور وعن جواز النوافل به مع تساويهما في شرط الصلوة اعتمادا على مجرد دعوى التبعية و
لهذا منع الزهري جواز النافلة به لعدم الضرورة والله اعلم **تنبيه** ليس المراد بالعشر في الحديث الحصر حتى يتوهم
انتهاء جواز التيمم عند تمامه بل المراد به المبالغة والتكثير فيه **فائدة** الطهور بالفتح قال صاحب القاموس
الطهور المصدر واسم ما يتطهر به والطاهر المطهر انتهى والمراد به هنا المعنى الاخير والحجج جمع حجة بكسر الحاء المهملة
ومعناها السنة والمعنى ان الصعيد الطيب مطهر للمسلم عند عدم وجود الماء ولو تراخى الى عشر سنين ويدفع المبنى
الثاني بان اعتبار الحدث مانعية عن الصلوة شرعية لا يشكل معه ان التيمم رافع لارتفاع ذلك المنع به وهو الحق اذ ا
لم يقم على اكثر من ذلك دليل وتعيين الماء برفع الحدث انما يستلزم اعتباره نازلا عن وصف الاول بواسطة اسقاط
الفرض لا بواسطة ازالة وصف حقيقي من نفس كذا في فتح القدير وانما قلت رافع للحدث على الصحيح احترازا عن قول
ابي بكر الرازي فان التيمم عنده لا يرفع الحدث كالمسح على الخفين فانه لا يرفع الحدث عن الرجلين والاول المذهب
كذا في التبيين وبالجملة اتفق العلماء على ان التيمم بدل لكنهم اختلفوا في كيفيته وذلك في موضعين احدهما
انه بدل مطلق عند ابي حنيفة وبدل ضروري عند الشافعي والثاني ان البدلية عند ابي حنيفة وابي يوسف بين الالتين
وهما الماء والتراب وعند الشافعي ومحمد بين الفعلين وهما التيمم والوضوء كما مر وسيجي تمام هذا المعنى في باب
الامامة **قوله** عجز واعن الماء **اقول** هذه الجملة صفة للمحدث وما بعده وفيه تغليب اي عجزوا عن استعمال الماء
سواء كانوا مسافرين او خارج المصر او في المصر وانما فسرنا بذلك ليصح قوله لبعده ميلا او مرض قال العلامة الزيلعي
في شرح الكنز قوله لبعده ميلا عن ماء ينفي اشتراط الخروج من المصر وهو الصحيح لانه لا يشترط الا لحوق الحرج
وببعده ميلا عن ماء يلحقه الحرج سواء كان في المصر وخارجه وينفي ايضا اشتراط السفر لان المعنى يشمل الكل انتهى وقال
بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة وهذا اولى من عبارة الهداية وهي ومن لم يجد الماء وهو مسافر او خارج المصر لاحتياجها
الى التوجيه بان عدم الماء في المصر نادر فبني الامر على عادة الاعصار واعرض عن الشذوذ كما في شروحها فليتامل انتهى
قوله اي ما يكفي لطهارته **اقول** يعني ان المراد من الماء في قوله عجز وا عن الماء ماء يكفي للوضوء او الغسل لقوله تعالى فلم تجدوا
ماء فتيمموا صعيدا وغير الكافي كالمعدوم وهذا عندنا وعند مالك وقال الشافعي في اظهر قوليه يلزمه استعمال الموجود
والتيمم للباقي لان الماء في النص نكرة في النفي فتعم الكافي وغيره وصار كما لو وجد ماء يكفي لازالة بعض النجاسة الحقيقية
او ثوبا يستر به بعض عورته **قلنا** الاية سيقت لبيان الطهارة الحكمية فكان التقدير فلم تجدوا ماء محللا للصلوة
فان وجود الماء النجس لا يمنع من التيمم اجماعا وباستعمال القليل لا يثبت شيء من الحل يقينا فان الحل حكم والعلة غسل الاعضاء
كلها وشيء من الحكم لا يثبت ببعض العلة كبعض النصاب في حق الزكوة وكبعض الرقبة في حق الكفارة والقياس على النجاسة الحقيقية
وستر العورة غير سديد لانهما يتجزيان فيفيد ايجاب استعمال القليل التقليل ولا يفيد هنا لعدم تجزي الحدث بل هو قائم ما بقي
ادنى لمعة فيبقى مجرد اضاعة الماء فحصل في موضع عزته مع بقاء الحدث كما هو **فان قيل** يرتفع الحدث عما اتصل به الماء بحالة
بدليل انه لو وجد ماء وغسل ما بقي به كملت طهارته فكان مفيدا فيجب استعماله قلنا لم يفد حالا فلا يجب استعماله لاحتمال ان لا
يفيد استقبالا هكذا ذكر في كثير من الكتب لكن قال في الخلاصة ولو وجد من الماء قدر ما يغسل به بعض النجاسة الحقيقية او وجد
من الثوب قدر ما يستر به بعض العورة لا يلزمه انتهى **اقول** التحقيق في هذا الباب التفصيل وذلك ان النجس اما مخفف واما
مغلظ والمغلظ اما قدر الدرهم واما اكثر منه والمخفف اما مقدار ربع كل الثوب واما اقل منه فان صار المغلظ
بغسل البعض قدر الدرهم والمخفف دون ربع كل الثوب يلزمه غسل ذلك البعض فان الغسل يفيد وان لم يصر
كذلك لا يلزمه غسله لان المانع عن صحة الصلوة من النجس المغلظ ما كان اكثر من قدر الدرهم ومن المخفف ما كان ربع كل الثوب
واما ما كان قدر الدرهم من الاول ودون ربع كل الثوب من الثاني فعفو وسيجي تفصيل هذا المحل في باب الانجاس ان شاء
الله عز وجل والثوب الذي وجده ان كان يستر بعض العضو المكشوف الذي هو عورة فان صار ذلك البعض به اقل من الربع
يلزمه ان يستره به وان لم يصر فلا لعدم الفائدة لان المانع عن صحة الصلوة هو كشف ربع العضو وما فوقه كما سيجي بيانه

ابو حلبي

في باب شروط الصلوة قال قاضيخان مسافر احدث ومعه ثوب نجس فوجد ماء قدر ما يكفي للوضوء او للنجاسة ولا
يكفي لهما فانه يغسل به الثوب ويصلي بالتيمم وان توضأ بالماء وصلى في الثوب النجس جاز ويكون مسيئا فيما فعل انتهى
وقال في الخلاصة واذا كان مع الرجل ماء قدر ما يتوضأ به وهو محدث وفي ثوبه دم اكثر من قدر الدرهم فانه يغسل
الدم بذلك الماء ويتيمم للحدث ولو توضأ بالماء وصلى في الثوب النجس جاز ويكون مسيئا انتهى وذلك ان التيمم خلف
الطهارة بالماء فاذا غسل الثوب وتيمم فقد اتى بالطهارتين الحكمية والحقيقية ولو انه ابدل الماء الحدث
وبقي الثوب نجسا لكان قد ترك الطهارة الحقيقية مع قدرته عليها بغير عذر فيكون آثما لكن تصح صلوته لثبوت العجز
بعد نفاذ الماء باستعماله في الحكمية والحاصل ان صرف الماء الى النجاسة اما نعتا ولو صرفه الى الحدث لان للماء بدلا في
رفع الحدث وليس له بدل في تطهير النجاسة فمن صرف الماء الى ازالة النجاسة وتيمم لرفع الحدث فقد اتى بالطهارة الحقيقية
والحكمية معا ومن صرفه الى الحدث فقد اتى بالحكمية فقط وترك الحقيقية مع القدرة عليها فاثم بسبب هذا الترك
والله اعلم وذكر في المحيط والتهذيب ان صرف الماء الى النجاسة قول ابي حنيفة وصرفه الى الوضوء قول ابي يوسف وحماد
شيخ ابي حنيفة والظاهر ان التيمم في هذه الصورة جائز مطلقا اي سواء تقدم على غسل النجاسة او اخر عنه لان الماء مستحق
الصرف الى غسلها والمستحق الصرف الى جهة معدوم حكما بالنسبة الى غيرها كما في مسئلة اللمعة مع الحدث قبل التيمم
اذا كان الماء كافيا لاحدهما فبدء بالتيمم للحدث قبل غسلها كما هو رواية الاصل وسيجيء عن قريب بتفصيله ان شاء
الله تعالى وما في المحيط من انه لو تيمم اولا ثم غسل النجاسة يعيد التيمم لانه تيمم وهو قادر على ما يتوضأ به
انما يتمشى على رواية الزيادات القائلة بانه لو تيمم قبل اللمعة لا يصح لا على رواية الاصل القائلة بانه لو تيمم
قبلها يصح **تنبيه** لو خالف المصنف صدر الشريعة وقال الى ما يكفي للطهارة على ان تكون اللام فيها عوضا
عن المضاف اليه كما في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها بدليل قوله ثم عرضهم على الملئكة وقال الطهارتهم لكان اولى
ليطابق قوله لعجزوا وارجاع الضمير المفرد الى كل واحد من افراد الجمع على سبيل البدلية وان صح لكنه خلاف الظاهر
قوله حتى ان جنبا انتبه من النوم محتلما وكان له ماء يكفي للوضوء لا الغسل يتيمم ولا يجب عليه الوضوء عندنا
اقول يعني ان المسافر اذا اجنب وكان له ماء يكفي للوضوء فقط فانه يتيمم ولا يجب عليه الوضوء عندنا وعند
مالك لان الوضوء مع بقاء الجنابة لا يفيد شيئا فكان اسرافا محضا وتضييعا صرفا وهو حرام ولو قال حتى
ان المسافر اذا اجنب وكان له ماء الخ لكان احسن لان الانتباه من النوم والاحتلام ليسا بشرطين بل الشرط
حصول الجنابة باي طريق كان **قوله** خلافا للشافعي **اقول** يعني ان القول بجواز التيمم قبل صرف الماء الى الوضوء
مخالف لمذهب الشافعي فان التيمم مع وجود الماء لا يجوز عنده وان قل حتى يستعمله فيفنيه ثم يتيمم لقوله تعالى
فلم تجدوا ماء وقد مر بيانه والجواب عنه **قوله** اما اذا كان مع الجنابة حدث يوجب الوضوء بان احدث بعد التيمم
فيجب عليه الوضوء فالتيمم للجنابة بالاتفاق **اقول** قال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة يعني اذا اغتسل
الجنب وبقي في عضو من اعضائه لمعة وفني الماء فتيمم للجنابة ثم احدث حدثا يوجب الوضوء ولم يتيمم للحدث فوجد
ماء يكفي للوضوء لا اللمعة فتيممه باق وعليه الوضوء كذا في الشروح فمن تردد في هذا التصوير فلينظر في اواخر هذا
الباب في قول الشارح وان كفى للوضوء لا اللمعة فتيممه باق وعليه الوضوء انتهى فعلى هذا معنى قوله فالتيمم للجنابة
بالاتفاق فالتيمم السابق لرفع الجنابة باق بالاتفاق اي لا ينتقض تيممه السابق لاجل الجنابة عندنا وعند الشافعي
لان الماء في حق اللمعة كالمعدوم لعدم كفايته لها ولا يخفى عليك ان قوله اذا كان مع الجنابة حدث يقتضي اجتماع
الحدث مع الجنابة والصورة المذكورة ليست كذلك اذ ليس فيها اجتماعهما لان الجنابة ارتفعت بالتيمم فالاولى في
التصوير ان يقال مسافر اجنب ولم يكن له ماء كاف للغسل ولم يغتسل به حتى فني فانتقض تيممه للجنابة ووضوؤه
باق ثم احدث وكان له ماء كاف للوضوء دون الغسل فيجب عليه الوضوء للحدث والتيمم للجنابة بالاتفاق ففي هذه
الصورة اجتمع الحدث مع الجنابة كذا صورها البرجندي في شرح النقاية فعلى هذا معنى قوله فيجب عليه

اخي جلبي

الوضوء

الوضوء فالتيمم للجنابة بالاتفاق فيجب عليه الوضوء للحدث والتيمم للجنابة بالاتفاق **قوله** لبعده اي الماء
متعلق بعجزوا ميلا **اقول** اشار بالتفسير المذكور الى ان الضمير في بعده راجع الى الماء وقوله ميلا نصب على الظرفية
اي عجزوا عن استعمال الماء لاجل بعده عنهم مقدار ميل ولم يذكر حد البعد في ظاهر الرواية ولهذا اختلفوا في حده
قال قاضيخان وعن الكرخي انه قال اذا خرج المقيم من المصر والسواد للاحتطاب او الاحتشاش ان كان في موضع
يسمع صوت اهل الماء فهو قريب وان كان لا يسمع فهو بعيد وبه اخذ كثير من المشايخ واذا كان هذا في المقيم فما
ظنك في المسافر وقليل السفر وكثيره سواء في التيمم والصلوة على الدابة خارج المصر انما الفرق بين القليل والكثير
في ثلاثة في قصر الصلوة والافطار والمسح على الخفين انتهى وعن محمد انه يقدر بالميل وعنه انه يقدر بميلين
مطلقا وعن ابي يوسف ان الماء اذا كان بحيث لو ذهب اليه وتوضأ تذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد و
يجوز له التيمم وهذا حسن جدا كذا في الذخيرة قال في البحر واختار المشايخ هذه الرواية كذا في التجنيس وغيره الا
ان ظاهره انه في حق المسافر لا المقيم وهو جائز لهما ولو في المصر لان الشرط هو العذر فاينما تحقق جاز التيمم
نص عليه في الاسرار لكن قال في شرح الطحاوي لا يجوز التيمم في المصر الا لخوف فوت جنازة او لصلوة عيد او للجنب
الخائف من البرد وكذا ذكر التمرتاشي بناء على كونه نادرا او للحوق الاول لما ذكرنا والمنع بناء على عادة الامصار
فليس خلافا حقيقيا وتصحيح الزيلعي لا يفيده انتهى قال في الهداية والميل هو المختار في المقدار لانه يلحقه الحرج
بدخول المصر والماء معدوم حقيقة والمعتبر المسافة دون خوف الفوت لان التفريط من قبله انتهى وقال في تكملة التقرير
قوله المعتبر المسافة الخ احتراز عن قول زفر فانه يجوز التيمم لخوف الفوت ان كان الماء اقل من ميل انتهى وقال في التبيين
واقرب الاقوال الميل وقال في المواهب يتيمم عادم الماء لبعده ميلا في المختار وقال قاضيخان واختلفوا في حد القرب
قال الفقيه ابو جعفر اجمع اصحابنا على انه يجوز للمسافر ان يتيمم اذا كان بينه وبين الماء ميل وان كان اقل من
ذلك لا يجوز اذا كان يعلم به المسافر وان خاف خروج الوقت انتهى وقال في الذخيرة اذا كان الماء قريبا لا يتيمم
وان خاف خروج الوقت قال الفقيه ابو جعفر في غريب الرواية اجمع اصحابنا الثلثة على هذا انتهى والحاصل
انه اذا كانت المسافة بينه وبين الماء دون ميل فالماء قريب ولا يجزيه التيمم وان كان ميلا او اكثر من ذلك
فهو بعيد فيجزيه التيمم والميل في كلام العرب منتهى البصر والمراد به هنا ثلث الفرسخ وذلك اربعة الاف
خطوة لان الفرسخ اثنى عشر الف خطوة وكل خطوة ذراع ونصف بذراع العامة فيكون الميل ستة الاف
ذراع وكل ذراع اربع وعشرون اصبعا بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله فيكون المجموع مائة و
اربعا واربعين الف اصبع هذا مذهب اكثر العلماء وقال الامام ابو شجاع الميل ثلثة الاف ذراع وخمسمائة الى
اربعة الاف **قوله** او مرض لا يقدر معه على استعمال الماء وان استعمله اشتد مرضه **اقول** التيمم انما يجوز عند
عدم الماء والعدم على نوعين عدم حقيقة وعدم معنى ولما بين جواز التيمم عند عدم الماء حقيقة
نبه على جوازه عند عدمه معنى آتيا بحرف التنويع فقال او مرض وانما قيد بقوله لا يقدر معه الخ لان اليسير
من المرض لا يبيح التيمم وهو قول جمهور العلماء لانه رخصة ابيحت للضرورة وذلك للحرج وهو انما يتحقق
عند خوف الاشتداد والامتداد ولا فرق عندنا بين ان يشتد بالتحرك كالمبطون ومشتكي العرق المديني او بالاستعمال
كالمحموم وذي الجدري ومن لا يقدر على التوضي بنفسه ولم يجد من يوضيه فانه يتيمم اتفاقا وان وجد من يوضيه
ان كان من اهل طاعته كعبده وولده واجيره لا يجزيه التيمم اتفاقا كما نقله في المحيط وان كان من غيره ممن لو
استعان به لاعانه ولو زوجته فظاهر المذهب انه لا يتيمم من غير خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه كما يفيده
كلام المبسوط والبدائع وغيرهما ونقل في التجنيس عن شيخه خلافا بين ابي حنيفة وصاحبيه على قوله يجزيه التيمم
بناء على ان القادر بقدرة غيره لا يعد قادرا وعلى قولهما لا يجزيه بناء على انه يعد قادرا وعلى هذا الخلاف
لو عجز عن التوجه الى القبلة او عن التحول عن فراش نجس ووجد من يوجهه او يحوله لا يفترض عليه ذلك عنده

ونقيض عندهما ولو عجز عن السعي الى الجمعة والحج لا يلزمه الجمعة والحج عنده ويلزمه عندهما وسيجي شرح كل مسئلة في بابها ان شاء الله تعالى **قوله** ولا يشترط خوف التلف خلافا للشافعي **اقول** قال صاحب الهداية واعتبر الشافعي خوف التلف وهو مردود بظاهر النص انتهى اذ قوله تعالى وان كنتم مرضى الاية لا تقييد فيه بين مريض يخشى التلف بالاستعمال او الزيادة فعموم الاية يدل على ان التيمم جائز للمريض مطلقا سواء خاف التلف او لم يخف **قوله** او برد يؤدي الى الهلاك او المرض ولو في المصر خلافا لهما **اقول** يعني ان العجز عن الماء اما لعلة البعد او لعلة المرض او لعلة البرد المودي الى الهلاك او المرض سواء كان محدثا او جنبا وسواء كان خارج المصر او فيه وعندهما لا يتيمم فيه قال صاحب الهداية هما يقولان ان تحقق هذه الحالة نادر في المصر فلا يعتبر وكان العجز ثابت حقيقة فلا بد من اعتباره انتهى وقال حافظ الدين في الكافي الا ترى ان المسافر يتيمم لخوف الهلاك مع وجود الماء فكذا المقيم لان الحرج شامل لهما ولهذا لو عدم الماء في المصر يتيمم كما لو عدم في البرية ذكره في الاسرار انتهى وقال في المصفى وقوله ان صاحب المنظومة للبرد اي لعلة البرد حتى لو كان لعلة المرض يجوز اجماعا او بدون العذر لا يجوز اجماعا وقيل الاختلاف فيه في الحقيقة لانه اجاب في موضع ليس فيه ماء حار وهما اجابا في موضع فيه ماء حار لكن يوجد بكلفة ومشقة وبعضهم حقق الخلاف وقال هذا في ديارهم اما في ديارنا فلا يباح التيمم لانه يعطي اجرة الحمام عند الخروج فيتمكن من ان يدخل الحمام ثم يتعلل بالعسرة عند الخروج كذا في المحيط انتهى والحاصل ان المشايخ اختلفوا في هذه المسئلة فمنهم من جعل الخلاف بينهم فيها ناشيا عن اختلاف زمان وبرهان بناء على ان اجرة الحمام في زمانهما توخذ بعد الدخول فاذا عجز عن الثمن دخل ثم تعلل بالعسرة وفي زمانه قبله فيعذر ومنهم من جعله برهانا بناء على الخلاف في جواز التيمم لغير الواجد قبل الطلب من رفيقه اذا كان له رفيق فعلى هذا يقيد منعهما بان يترك طلب الماء الحار من جميع اهل المصر اما ان طلب فمنع فانه يجوز عندهما ايضا قال بعض الافاضل والظاهر قوله لانه لا يكلف الطهارة بالماء الا اذا قدر عليه بالملك والشراء وعند انتفاء هذه القدرة يتحقق العجز ولهذا لم يفصل العلماء فيما اذا كان معه ثمن الماء بين امكان اخذه بثمن مؤجل بالحيلة على ذلك او لا بل اطلقوا جواز التيمم اذ ذاك فاطلاق بعض المشايخ عدم الجواز في هذا الزمان بناء على ان اجر الحمام يوخذ بعد الدخول فيتعلل بالعسرة بعده وفيه نظر انتهى قال قاضيخان في فتاواه قال مشايخنا في ديارنا لا يباح للمقيم ان يتيمم لان في عرف ديارنا اجر الحمام يعطى بعد الخروج فيمكنه ان يدخل في الحمام فيتعلل بالعسرة عند الخروج انتهى وقال بعض الفضلاء فيه اتلاف مال الغير وهو انما يباح بشرط الضمان عند ضرورة لا تندفع الا به ولم توجد وفيه تعريض العرض للطعن بالبتات الذي هو اشد من طعن السنان سيما في الزمان الذي غلب فيه الشح وعدم الرغبة في الخير وسوء الظن بالصادق لكثرة الكاذبين في موضع قد من الله الجواد الكريم سبحانه على عباده بانه ما يريد ليجعل عليهم من حرج فلله در الامام الاعظم ما ادق نظره وما اسد فكره ولامر ما جعل العلماء الفتوى على قوله في العبادات مطلقا وهو الواقع بالاستقراء ما لم يكن عنه رواية انتهى وجواز التيمم للمحدث في المصر قول لبعض المشايخ والصحيح انه لا يجوز التيمم بدا في فتاوى قاضيخان والخلاصة وغيرهما وقال حافظ الدين في المصفى خص اي صاحب المنظومة الجنب لان المحدث اذا لم يجد ماء حارا في المصر ويخاف الهلاك لا يجوز له التيمم اجماعا هو الصحيح انتهى وقال العلامة ابن كمال باشا في شرح الاصلاح المسمى بالايضاح ان رخصة التيمم بسبب البرد ثابتة للمحدث ايضا عند ابي حنيفة على ما ذكره الامام السرخسي واما على ما ذكره الامام الحلواني فلا رخصة له بذلك الا سبب بالاجماع وفي الحقائق الصحيح ما قال الحلواني انتهى وفي فتح القدير وفي فتاوى قاضيخان الصحيح انه لا يجوز كانه والله اعلم لعدم اعتبار ذلك الخوف بناء على انه مجرد وهم اذ لا يتحقق ذلك في الوضوء عادة انتهى وكلام المصنف وصاحب الكنز والوقاية والنقاية يشير الى انه يجوز للمحدث ايضا حيث لم يشترطوا ان يكون جنبا وهو اختيار الامام ابي زيد الدبوسي في الاسرار وتبعه حافظ الدين في الكافي وسيجي كلامه والصحيح

الشيخ يحيى الدين

الشيخ ابراهيم الحليمي

انه لا يجوز

انه لا يجوز كما مر انفا وقال الشيخ زين في البحر ثم اعلم ان جواز التيمم للجنب عند ابي حنيفة مشروط بان لا يقدر على تسخين الماء ولا على اجرة الحمام في المصر ولا يجد ثوبا يتدفى به ولا مكانا ياويه كما افاده في البدايع وشرح الجامع الصغير لقاضيخان فصار الاصل انه متى قدر على الاغتسال بوجه من الوجوه لا يباح له التيمم اجماعا انتهى وقال البرجندي في شرح النقاية المذكور في اكثر الكتب ان الخلاف في البرد المهلك والمتلف للعضو كما ذكرنا اولا وفي الهداية والكافي ان الخلاف في المهلك والمتلف والممرض جميعا انتهى **اقول** قال صاحب الهداية ولو خاف الجنب ان اغتسل بالماء ان يقتله البرد او يمرضه فانه يتيمم بالصعيد وهذا اذا كان خارج المصر لما بينا ولو كان في المصر فكذلك عند ابي حنيفة خلافا لهما انتهى وقال صاحب الكافي ان خاف الجنب او المحدث ان اغتسل او توضا ان يقتله البرد او يمرضه يتيمم سواء كان خارج المصر او فيه وعندهما لا يتيمم انتهى اي في المصر فسوى بين الوضوء والغسل والاهلاك والامراض وداخل المصر وخارجه كما ترى وقال بعض الافاضل وههنا بحث وهو انهما قالا التيمم في المصر للخوف عن البرد لا يجوز لان تحقق هذه الحالة في المصر نادر فلا يعتبر وقد ذكر في بعض كتب المذهب ان التيمم في المصر لعدم الماء جائز بالاتفاق مع ان هذا نادر في المصر ايضا ففرقهما بين المسئلتين مشكل كما لا يخفى فليتامل انتهى وقال بعضهم ويمكن الفرق بين الندرتين بان انقطاع ماء المصر اقرب احتمالا بالنسبة الى قتل البرد فيه او امراضه خصوصا في المواضع المعتادة الانكشاف انتهى **قوله** او عطش يحصل له او للدابة **اقول** عطش رفيقه ولو من اهل القافلة كعطشه وعطش دابة رفيقه كعطش دابته ولو كلبا لو احتاج حرسه في الحال او في المال لان المشغول بالحاجة كالمعدوم **قوله** او خوف فوت صلوة الجنازة **اقول** قال في النهر والظاهر ان المراد بالخوف غلبة الظن وقال في البحر ولا بد من خوف فوت التكبيرات كلها لو اشتغل بالطهارة فان كان يرجو ان يدرك البعض لا يتيمم لانه لا يخاف الفوت لانه يمكنه اداء الباقي وحده كذا في البدايع **قوله** لغير الولي **اقول** اتفقوا على جواز التيمم عند وجود الماء لخوف فوت صلوة الجنازة لغير الولي واختلفوا في جوازه للولي روى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يجوز للولي لانه ينتظر ولو صلوا له حق الاعادة قال القدوري في مختصره ويجوز التيمم للصحيح في المصر اذا حضرت الجنازة والولي غيره قال صاحب الهداية قوله والولي غيره اشارة الى انه لا يجوز للولي وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة هو الصحيح لان للولي حق الاعادة فلا فوات في حقه انتهى واختاره قاضيخان في فتاواه حيث قال ولا يتيمم الولي لصلوة الجنازة وكذا اختار حافظ الدين في الكافي حيث قال والولي لا يتيمم لصلوة الجنازة لانه لا يخاف الفوت اذ ليس لغيره حق الصلوة على الجنازة ولو صلى غيره فله حق الاعادة انتهى واعترض عليه بعض الفضلاء بان هذا يصح على قول ابي يوسف ولا يصح على قول ابي حنيفة ومحمد لانهما يقدمان السلطان ثم القاضي ثم امام الحي فيكون حق الاعادة لهم اولا لا للولي فلا يكون للولي حق الاعادة اذا صلى واحد منهم فلا يناسب التعليل المذكور لقول ابي حنيفة ومحمد الا ان يدعى وجود الروايتين عنهما في التقديم او تعميم الولي لكنه لا يخفى فليتامل انتهى وفي ظاهر الرواية يجوز التيمم للولي ايضا واختاره ظهير الدين في فتاواه حيث قال يجوز التيمم لصلوة الجنازة وان كان اماما وحق الصلوة له هكذا ذكره شمس الائمة الحلواني انتهى وقال ابن كمال في اصلاح الاصلاح وفي ظاهر الرواية يجوز التيمم للولي ايضا قال شمس الائمة هو الصحيح انتهى **اقول** المراد بشمس الائمة هنا الحلواني كما صرح به في الفتاوى الظهيرية وفي التبيين وفي ظاهر الرواية انه يجوز للولي ايضا لان الانتظار فيها مكروه ولو لم ينتظروه جاز له التيمم قال شمس الائمة هو الصحيح انتهى يعني به الحلواني كما مر ولو اسقط قوله ولو لم ينتظروه الخ لكان اولى لانه مفهومه انهم لو انتظروه لا يجوز له التيمم مع ان المفهوم من المعتبرات ان الولي يجوز له التيمم في ظاهر الرواية مطلقا سواء انتظروه او لم ينتظروه اما الاول فلكراهة الانتظار فيها واما الثاني فللزوم الفوات ولا يجوز له التيمم في رواية الحسن مطلقا سواء انتظروه او لم ينتظروه اما الاول فلعدم خوف الفوات واما الثاني فلان له حق الاعادة فلا فوات في حقه لكن صرح صاحب الذخيرة بانهم لو لم ينتظروه جاز له التيمم على رواية الحسن فنقل عن ابي حنيفة برواية الحسن انه

لا يجوز له التيمم لانه لا يخشى الفوات لان الناس ينتظرونه ولو لم ينتظروه اجزاه قال شمس الائمة الصحيح هذا اما
في ظاهر الرواية فانه يجوز له التيمم انتهى اقول المراد بشمس الائمة هنا السرخسي لما تقدم ان الصحيح عند الحلواني
ظاهر الرواية فعلم من هذا ان ما ذكر في التبيين من قوله ولو لم ينتظروه الخ ليس من تتمة ظاهر الرواية لان من لا يخاف
الفوت يتيمم ايضا في ظاهر الرواية لكراهة الانتظار فيهما كما مر بل هو تصحيح رواية الحسن ففي كلامه تلفيق قال
في البرهان ان رواية الحسن ههنا احسن لان مجرد الكراهة لا يقتضي العجز المقتضي لجواز التيمم لانها ليست اقوى
من فوات الجمعة والوقتية مع عدم جوازه لها انتهى وتبعه شيخ مشايخنا في شرح نظم الكنز لابن الفصيح ولو حضرت
جنازة اخرى بعد فراغه من الصلوة ويخاف فوتها ففي الجمع يعيد عند محمد ولا يعيد عندهما وفي المصفى ان الخلاف
فيما اذا لم يتمكن من التوضي بين الصلوتين اما اذا تمكن ثم فات التمكن يعيد التيمم اتفاقا وفي الولوالجية وعليه الفتوى
وكذا يجوز للولي التيمم اذا اذن لغيره بالصلوة لانه لا حق له في الاعادة فيخاف فوتها ولا يجوز لمن امره الولي هذا
على رواية الحسن واما على ظاهر الرواية فيجوز التيمم للكل عند خوف الفوت ولا فرق في جوازه عند الخوف بين كونه
محدثا او جنبا او حائضا او نفساء كما صرح به في النهاية وغيرها **قوله** فوت صلوة الجنازة ان اشتغل بالوضوء
اقول قوله فوت منصوب على انه مفعول به لخاف **قوله** جاز له التيمم **اقول** هذه الجملة لا محل لها من الاعراب لانه
جواب اذا وهي من ادوات الشرط الغير الجازمة **قوله** وعبارة الاولى اولى من الولي كما لا يخفى **اقول** الظاهر ان الولي
قريب الميت فلا يشمل السلطان وغيره ممن له حق الامامة وعبارة الاولى تشمل الكل فتكون اولى من الولي واجيب
عن الدرر بعبارة بالولي بجوابين الاول ان المراد بالولي من له ولاية الصلوة فيشمل السلطان والقاضي وغيرهما ممن له
حق التقدم لا يتبادر الى الذهن ان المراد منه قريب الميت والثاني ان الولي اذا كان لا يجوز له التيمم وهو مؤخر عن غيره
من السلطان ومن بعده فمن هو مقدم عليه اولى لان المقدم على الولي له حق الاعادة لو صلى الولي فعلى هذا يجوز التيمم
للولي اذا كان المقدم عليه حاضرا اتفاقا لانه يخاف الفوت اذ ليس له حق الاعادة لو صلى من هو مقدم عليه كما يأتي في الجنائز
ان شاء الله تعالى **والحاصل** ان المذكور هنا وفي الوقاية والنقاية رواية الحسن التي اختارها صاحب الهداية وحافظ الدين
في الكافي كما مر وقال في الكنز وخوف فوت جنازة يعني صح التيمم ايضا لاجل خوف فوت جنازة فاشار الى ان من لا يخاف
الفوت كالسلطان والقاضي والولي لا يتيمم وهو خلاف ظاهر الرواية وعين رواية الحسن والله اعلم **قوله** او خوف صلوة
عيد **اقول** يعني يجوز ايضا لاجل خوف فوت صلوة عيد كلها حتى لو كان المقتدي بحيث يدرك بعضها مع الامام
لو توضا لا يتيمم كذا في التبيين وخوف الفوت في حق الامام بزوال الشمس وفي حق المقتدي بفراغ الامام وقال في البدائع
الامام في العيد لا يتيمم في رواية الحسن وفي ظاهر الرواية يجزيه لانه يخاف الفوت بزوال الشمس حتى لو لم يخف لا يجزيه
قوله اي ولو كان التيمم للبناء **اقول** يشير الى ان كان المقدرة بعد لو تامة وان الضمير المستتر فيها راجع الى التيمم وان قوله بناء
نصب على انه مفعول له ويجوز ان يقال في تفسيره ولو كان المتيمم يبني بناء كما قال العلامة الزيلعي في قول صاحب الكنز ولو بناء
اي ولو كان يبني بناء وجملة يبني في محل النصب على انها خبر لكان اي جاز له التيمم فعلى هذا الضمير المستتر في كان المقدرة يرجع الى
المتيمم وقوله بناء نصب مفعول مطلق لفعل مقدر والتقدير ولو كان المتيمم يبني بناء وجملة يبني في محل النصب على انها خبر
لكان المقدرة وصورته ان يشرع المقتدي مع الامام في صلوة العيد ثم يحدث هو او الامام جاز له ان يتيمم ابتداء عند الكل
وبناء عند ابي حنيفة فقط يعني اذا شرع في صلوة العيد متوضئا ثم سبقه الحدث اماما كان او مقتديا وخاف ان لو توضا
فاتته الصلوة جاز له التيمم للبناء لا فرق في ذلك بين شروعه بالتيمم او الوضوء وانما قال المص متوضئا ليعلم الحكم فيما
اذا كان الشروع متيمما بطريق الدلالة وهذا عند ابي ح وقالا ان شرع بالوضوء لا يتيمم لانه امن الفوات بعد
فراغ الامام لانه لاحق حتى لو خاف زوال الشمس لو اشتغل بالوضوء يباح له التيمم اتفاقا وان شرع
بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق لانه لو توضا يكون واجدا للماء في صلوته فتفسد قال في الهداية فان احدث
الامام او المقتدي في صلوة العيد تيمم وبنى عند ابي حنيفة وقالا لا يتيمم لان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام

فلا يخا

فلا يخاف الفوات وله ان الخوف باق لانه يوم زحمة فيعتريه عارض يفسد عليه صلوته والخلاف فيما اذا شرع
بالوضوء ولو شرع بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء في صلوته
فتفسد انتهى **وقال** بعض الفضلاء اخذا من فتح القدير ولزوم الفساد لو توضا مبني على ان الوجود بعد
سبق الحدث يستلزم الوجود في الصلوة مع انه غير لازم لان الحكم شرعا بالعدم السابق بناء على خوف الفوات
وقد فات بالحدث فوجب ان يقدر قبل السبق عادما وبعده واجدا انتهى **وقال** الشيخ زين في البحر وقيل لا يجوز
البناء بالتيمم عندهما لوجود الماء ويجوز ان يكون الابتداء بالتيمم والبناء بالوضوء كما قلنا في جنب معه ماء
قدر ما يكفي للوضوء فانه يتيمم ويصلي ولو سبقه حدث فيها فانه يتوضا ويبني وهذا القياس مع الفارق
فانه في المقيس عليه لا يلزم بناء القوي على الضعيف لان التيمم ههنا اقوى من الوضوء لانه يزيل الجنابة والوضوء
لا يزيلها وفي المقيس يلزم بناء القوي على الضعيف فكان الظاهر البناء اتفاقا وقد يقال انه غير لازم لان
التيمم مثل الوضوء بدليل جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم ويؤيده ما ذكره قاضيخان في فصل المسح على الخفين
من قوله ان المتيمم اذا سبقه حدث في خلال صلوته فانصرف ثم وجد ماء يتوضا ويبني والفرق بينه وبين
الماء الذي وجد في خلال صلوته حيث يستانف ان التيمم ينتقض بصفة الاستناد الى وجود الحدث عند اصابة
الماء لانه يصير محدثا بالحدث السابق لان الاصابة ليست بحدث وفي هذه الصلوة لم ينتقض التيمم عند
اصابة الماء بصفة الاستناد لانتقاضه بالحدث الطاري على التيمم ويمكن ان يقال ان التيمم ينتقض عند رؤية
الماء بالحدث السابق ولكن ههنا حدث طار لما قدمنا عن محمد ان الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم
القيء يوجب احداثا متعاقبة يجزي عنها وضوء واحد كما يجيء ان شاء الله تعالى في باب الحدث في الصلوة ما
يخالف ما ذكره قاضيخان فثبت ان البناء بالتيمم متفق عليه ولو شرع بالوضوء ثم سبقه الحدث ولم يخف زوال
الشمس ولا يرجو ادراك الامام قبل ادراكه فعند ابي ح يتيمم ويبني وقالا يتوضا ولا يتيمم انتهى كلامه **اقول**
ما ذكره قاضيخان في فصل المسح على الخفين من قوله وبهذا اللفظ ماسح الخف اذا احدث في الصلوة فانصرف ليتوضا
ثم انقضت مدة مسحه قبل ان يتوضا كان له ان يغسل رجليه ويبني على صلوته كالمصلي بالتيمم اذا احدث في صلوته
فانصرف ثم وجد ماء كان له ان يتوضا ويبني على صلوته انتهى وفي الذخيرة وذكر في صلوة العيون ان الماسح على
الخف اذا احدث فانصرف ليتوضا انقضت مدة مسحه فله ان يغسل رجليه ويبني على صلوته كالمتيمم اذا احدث
في الصلوة فانصرف فوجد ماء لا تفسد صلوته وله ان يبني على صلوته كذا ههنا وذكر في مجموع النوازل فرعا
لهذه المسئلة فقال لو انقضت مدة مسحه بعدما عاد الى مكان صلوته فسدت صلوته واذا انقضت مدة مسحه
وهو في الصلوة ولم يجد ماء فانه يمضي على صلوته ومن مشايخ من قال تفسد صلوته انتهى وقال العلامة الزيلعي في
التبيين وعن ابي بكر الاسكاف انه كان يقول هذه المسئلة مبنية على مسئلة اخرى وهي ان من اصل ابي ح ان من افسد
صلوة العيد لا قضاء عليه فيفوت لا الى بدل وعندهما عليه القضاء فيفوت الى بدل فمن اين الرواية قال في
نوادر الصلوة وقيل هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان لان جوابه فيما اذا كان المصلي بعيدا من المصر
وكان في زمانه بعيدا من العمران وكان في زمانهما يصلون في المصر ذكره الاسبيجابي وقالوا اذا كان لا يخاف الزوال و
يمكنه ان يدرك شيئا منها مع الامام لو توضا لا يتيمم اجماعا لانه اذا ادرك البعض معه يتم الباقي بعده وان كان
يخاف زوال الشمس لو اشتغل بالوضوء يباح له التيمم بالاجماع ايضا لتصور الفوات بالفساد بدخول الوقت
المكروه وان كان لا يدرك شيئا منها مع الامام ولا يخاف الزوال فهذا موضع الخلاف فعند ابي حنيفة يتيمم وعندهما
لا انتهى وقال العلامة الحلبي في شرح منية المصلي لقائل ان يقول يجوز التيمم في المصر لصلوة الكسوف والسنن
الرواتب سيما على سنة الفجر اذا خاف فوتها لو توضا فانها تفوت لا الى بدل فانها لا تقضى كما في العيد ولا سيما
على القول بان صلوة العيد سنة كما اختاره السرخسي وغيره واما سنة الفجر فان خاف فوتها مع الفريضة لا يتيمم

وان خاف وجدها فعلى قياس قول محمد لا يتيمم وعلى قياس قولهما يتيمم فان عند محمد اذا فاتته يشتغل بالفريضة مع الجماعة عند خوف فوت الجماعة يقضيها بعد ارتفاع الشمس وعندهما لا يقضيها اصلا **قوله** لان فوتهما الى خلف وهو الظهر والقضاء **اقول** فيه لف ونشر مشوش وفي اطلاق لفظ الخلف على الظهر بحث وهو ان الظهر ليس بخلف عن الجمعة بل الامر بالعكس لان فرض الوقت الظهر والجمعة خلف عنه وهذا هو الصحيح من المذهب قال في الكافي واطلق لفظ الخلف على الظهر هنا في الهداية مع انه ليس بخلف لان اربع ركعات لا تكون خلفا عن ركعتين لما انه خلف عند البعض او لانه يتصور بصورة الخلف انتهى يعني قال صاحب الهداية ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لانها تفوت الى الخلف وهو الظهر واعترض ان هذا لا يتاتى الا على مذهب زفر اما على ظاهر المذهب المختار من ان الجمعة خلف والظهر اصل فلا ودفع هذا الايراد بانه متصور بصورة الخلف لان الجمعة اذا فاتت يصلي الظهر مكانها فكان خلفها صورة لا اصلا ومعنى **فائدة** قال في النهاية الخلف يجيء بمعنى ما مضى الا انه في الخير بالتحريك وفي الشر بالسكون انتهى وقال في الصحاح الخلف ما جاء من بعد يقال هو خلف سوء من ابيه وخلف صدق من ابيه بالتحريك اذا قام مقامه قال الاخفش هما سواء منهم من يحرك ومنهم من يسكن فيهما جميعا اذا اضاف ومنهم من يقول خلف صدق بالتحريك ويسكن الاخر يريد بذلك الفرق بينهما والخلف ايضا ما استخلفته من شيء انتهى وقال في القاموس الخلف بالتحريك الولد الصالح فاذا كان فاسدا اسكنت اللام وربما استعمل كل منهما مكان الاخر يقال هو خلف صدق من ابيه اذا قام مقامه والخلف وبالتحريك سواء وما استخلفت من شيء انتهى **قوله** بنية الصلوة **اقول** ولو صلوة الجنازة النية والقصد الارادة الحادثة ولهذا لا يقال الله تعالى ناو ولا قاصد كذا في المستصفى قال زفر النية ليست بشرط في التيمم كالوضوء لانه خلف فلا يخالف اصله في وصفه وهو الصحة بدون النية فلو لم يصح بدونها اخرج عن الخلفية ولنا ان التراب ملوث بذاته وليس بطهور وانما صار مطهرا اذا نوى قربة بخلاف الماء فانه خلق مطهرا فاذا استعمله في المحل النجس طهره وان كان نجسا حكما وقد يفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما الا ترى ان الوضوء يحصل باربعة اعضاء بخلاف التيمم وبيس التكرار في الاصل دون الخلف كذا في الكافي **قوله** فالمعتبر نية عبادة مقصودة لا تصح الا بالطهارة ٥ **اقول** يعني شرط النية في ظاهر الرواية ان يكون المنوي عبادة مقصودة فلو تيمم لصلوة الجنازة او سجدة التلاوة جاز له ان يصلي بذلك التيمم سائر الصلوات لان كل منهما قربة مقصودة ولا تشترط نية التعيين بين الحدث والجنابة في الصحيح حتى لو تيمم الجنب يريد به الوضوء اجزاه هكذا روي عن محمد نصا كما نقله في التجنيس وقال الجصاص لا بد من نية التعيين بينهما لان التيمم لهما يقع على صفة واحدة فيميز بالنية كصلوة الفرض وقال في التبيين ونية الطهارة او استباحة الصلوة تقوم مقام ارادة الصلوة لان الطهارة شرعت للصلوة وشرعت لاباحتها فكان نيتها نية اباحة الصلوة انتهى والمراد بالقربة المقصودة ان لا تجب في ضمن شيء اخر بطريق التبعية فخرج بالقيد سجدة الشكر على قولهما خلافا لمحمد بناء على انها ليست بقربة عندهما وقربة عنده وبالمقصودة التيمم لدخول المسجد ولو جنبا او مس المصحف كذلك والاذان والاقامة بقوله لا تصح الا بالطهارة السلام ورده وقراءة القران للمحدث وزيارة القبور والمراد بعدم الصحة هنا عدم الجواز فليس له ان يصلي به اما لو تيمم الجنب لقراءة القران ففيه روايتان صحح في السراج وغيره عدم الجواز وجزم في البدائع وغيره بالجواز **اعلم** ان قولهم لو تيمم لصلوة النافلة او صلوة الجنازة او سجدة التلاوة جاز له ان يصلي بذلك التيمم سائر الصلوات محمول على ما اذا لم يكن واجدا للماء ولذا قيده في بعض المعتبرات بالمسافر كما اشرنا اليه في اول البحث اما اذا تيمم لواحدة منها مع وجود الماء لخوف الفوت فان تيممه يبطل بفراغه منها فلا يجوز له ان يصلي بغيرها قال في الذخيرة وفي الفتاوى ولو تيمم الجنب لصلوة الجنازة او سجدة التلاوة جاز له اداء المكتوبة بذلك التيمم ولو تيمم لقراءة القران او لمس المصحف او لدخول المسجد لا يجوز له ان يصلي بذلك التيمم قولا او سجدة التلاوة دليل لا يجوز انتهى **قوله** فلغا تيمم كافر لا وضوءه **اقول** هذا تفريع على اشتراط النية في التيمم يعني بطل تيمم كافر لان الاسلام شرط وقوع التيمم صحيحا عند عامة العلماء ولا يبطل وضوءه لعدم اشتراطها فيه واعتبر ابو يوسف التيمم من كافر

لاسلامه لانه نوى قربة مقصودة تصح منه في الحال فيصح اداء وراس القرب واعتبار سائرها بخلاف تيممه للصلوة ٥ لعدم صحتها منه في الحال ولم يعتبره ابو حنيفة ومحمد وهو الاصح لقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم جعله طهوره فيقتصر عليه لثبوته على خلاف القياس ولان التراب انما جعل مطهرا عند ارادة قربة مقصودة لا تصح بلا طهارة والكافر لا صحة بدونها والكافر ليس باهل للنية لانها تصير الفعل سببا للثواب والنقع فعل من الكافر كذلك حال كفره وصح وضوءه لعدم افتقاره اليها عندنا **قوله** بضربتين متعلق ايضا بجاز **اقول** يعني ان قولنا بضربتين متعلق بجاز كما ان قولنا بنية الصلوة متعلق به لا ان الباء هنا للاستعانة وفي بنية الصلوة للملابسة فلا يلزم تعلق الحرفين بمعنى واحد بمتعلق واحد كما قالوا في قولهم اكلت من لسانك من العنب ان من الاولى للابتداء والثانية للتبعيض ويمكن ان يقال على تقدير ان الباء للملابسة فيهما ان لفظ بضربتين متعلق بجاز المقيد بملابسة النية وان لفظ بنية متعلق به مجردا عن هذا القيد فلا يلزم اتحاد المتعلق واما ما قيل من ان تعلق بنية بجاز من حيث الملابسة السببية وتعلق بضربتين به من حيث الملابسة التركيبية فنفيه ان اللازم منه ان تكون الباء للملابسة على كل من التقديرين والاختلاف في نوع الملابسة لا يوجب تغاير معنى الباء حتى يندفع به المحذور وكذا قال الفاضل المحشي قال **اعلم** ان المذكور في اكثر الكتب الضرب والمذكور في الاصل الوضع دون الضرب فاختلف المشايخ فيه فمنهم من قال انما اختار الضرب وان كان الوضع جائزا لما ان الاثار جاءت بلفظ الضرب ومنهم من قال يعني ان المراد بالضرب الوضع بدليل التعبير به في الاصل وانما عبروا عنه هنا بالضرب اتباعا للاثار الواردة اخرج الحاكم والدارقطني عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير سكت عنه الحاكم وقال لا اعلم احدا اسنده الى عبيد الله غير علي بن ظبيان وهو صدوق وقد وقفه يحيى بن سعيد القطان وهشيم وغيرهما وصوب وقفه الدارقطني انتهى وقال الحافظ ابن حجر في تخريج احاديث الهداية واخرج الدارقطني والحاكم نحو حديث ابن عمر من حديث جابر باسناد حسن قال الدارقطني رواته ثقات انتهى ومنهم من ذهب الى ان المقصود بذكر الضربتين الرد على ابن سيرين ومن تبعه انه لا بد من ثلاث ضربات ضربة للوجه وضربة للكفين وضربة للذراعين قال في الكافي التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وهو حجة على ابن سيرين بانه ثلاث ضربات وعلى الاوزاعي والشافعي بانه الى الرسغين وعلى الزهري بانه الى الاباط وعلى مالك بانه على نصف الذراع قال في فتح القدير قولهم ضربتان يفيد ان الضرب ركن ومقتضاه انه لو ضرب بيديه فقبل ان يمسح احدث لا يجوز المسح بتلك الضربة لانها ركن فصار كما لو احدث في الوضوء بعد غسل بعض الاعضاء وبه قال السيد ابو شجاع وقال القاضي الاسبيجابي يجوز كمن ملا كفيه ماء فاحدث ثم استعمله وفي الخلاصة الاصح انه لا يستعمل ذلك التراب وعلى هذا وما صححوا من انه لو القت الريح الغبار على وجهه ويديه فمسح بنية التيمم اجزاه وان لم يمسح لا يجوز يلزم فيه اما كونه قول من اخرج الضربة لا قول الكل واما اعتبار الضربة اعم من كونها على الارض او على العضو مسحا والذي يقتضيه النظر عدم اعتبار ضربة الارض من مسمى التيمم شرعا فان المامور به المسح ليس غير في الكتاب قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم ويحمل قوله صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان اما على ارادة الاعم من المسحتين او انه خرج مخرج الغالب والله اعلم انتهى **والحاصل** ان المشايخ اختلفوا في الضربتين هل هما من التيمم ام لا قال السيد ابو شجاع انهما من التيمم وصححه في الخلاصة واختاره شمس الائمة السرخسي لانه الموافق للخبر الوارد وقال القاضي الاسبيجابي انهما ليستا من التيمم وتظهر ثمرة الخلاف فيما نقلناه عن فتح القدير والفتاوى الظهيرية وفيما اذا نوى بعد الضرب فمن جعله ركنا لا يعتبر النية بعده ومن لم يجعله ركنا اعتبرها بعده **قوله** والمراد باليد ان المضروبتان على الارض **اقول** انما قال ذلك لان الاستيعاب صفة اليدين لا الضربتين **قوله** حتى لو بقي شيء قليل لا يجزيه **اقول** الاستيعاب فرض لانه في ظاهر الرواية حتى لو ترك شيئا قليلا من موضع التيمم لا يجوز ونص غير واحد على ان هذا هو الصحيح منهم قاضيخان وفي صاحب المجمع وصاحب الاختيار على انه الاصح وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية ان عليه الفتوى وقال مسكين هذا ظاهر الرواية وهو الصحيح وعليه الفتوى وفي الذخيرة ذكر الكرخي في كتابه ان استيعاب العضو بالتيمم

الفاضل الواني

والجنب في ظاهر الرواية عن اصحابنا حتى لو ترك المتيمم شيئا قليلا من مواضع التيمم لا يجزيه لان التيمم قائم مقام
الوضوء فكما لا يجوز ترك غسل شيء قليل من مواضعه وتعليله بانه قائم مقام الوضوء وفي الوضوء لا يجزيه كذا
ههنا انتهى **قلت** اراد بالواجب الفرض بدليل حكمه بعدم جواز التيمم لمن ترك شيئا قليلا من مواضعه وتعليله
بانه قائم مقام الوضوء فكما لا يجوز ترك غسل شيء قليل من مواضع الوضوء فكذلك لا يجوز ترك مسح شيء قليل
من مواضع التيمم وقد صرح بكونه فرضا صاحب الخلاصة حيث قال فان مسح وجهه وذراعيه ولم يمسح ظهر كفيه
لم يجز بناء على ان الاستيعاب فرض وفي الولوالجية واذا تيمم فمسح الاكثر من وجهه وذراعيه وكفيه لا يجوز هو
المختار لان التيمم خلف عن الوضوء وفي الوضوء يشترط الاستيعاب فكذلك في التيمم حتى لو لم يمسح تحت الحاجبين و
فوق العينين او لم يحرك خاتمه والخاتم ضيق لا يجزيه وفيها بعد اسطر اذا تيمم يخلل اصابعه
وان ترك لم يجزه لان الاستيعاب شرط هو المختار انتهى وقال في الكافي والاستيعاب فيه شرط كالوضوء حتى لو لم ينزع
الخاتم ولم يخلل الاصابع لم يجز انتهى وقال في التبيين ثم الاستيعاب شرط في ظاهر الرواية حتى يجب تحريك الخاتم
والمرأة سوارها او ينزعانهما وروى الحسن عن ابي حنيفة ان الاكثر يقوم مقام الكل انتهى **قلت** ما في الكافي
والولوالجية والتبيين ظاهر في ان الاستيعاب شرط خارج عن ماهية التيمم وليس بركن وحمله في عقد الفرائد
على ما لا بد منه والا فهو ركن قطعا اذ لا يتحقق التيمم الا به قال في فتح القدير وفي المحيط يمسح تحت الحاجبين
وفي الحلية يمسح من وجهه ظاهر البشرة والشعر على الصحيح ويقابل ظاهر الرواية رواية الحسن ان الاكثر كالكل فالتوجيه
غير لازم انتهى وهو اما لكثرة البلوى او لانه مسح فلا يجب فيه الاستيعاب كمسح الراس ووجه ظاهر الرواية ان الامر
بالمسح في باب التيمم تعلق باسم الوجه واليدين وانه يعم الكل ولان التيمم بدل عن الوضوء والاستيعاب في الاصل
من تمام الركن فكذا في البدل وفي الذخيرة وكان الصدر الشهيد يفتي بان الاستيعاب شرط وكان يفتي بعدم الجواز فيما
اذا لم يمسح تحت الحاجبين وفوق العينين انتهى وفي عطف اليدين بالواو دون ثم ايماء الى ان الترتيب ليس بشرط فيه
كما في اصله **وكيفية** التيمم ان يضع بطن كفه اليسرى على ظهر كفه اليمنى ويمسح بثلاث اصابع اصغرها ظاهر يده
اليمنى الى المرفق ثم يمسح باطنها بالابهام المسبحة الى رؤس الاصابع وهكذا يفعل باليد اليسرى كذا في الذخيرة
والكافي وقال في الذخيرة قال محمد في الاصل يضرب بيديه على الارض وينفضهما ويمسح بهما وجهه ثم يضرب اخرى
وينفضهما ويمسح بهما كفيه وذراعيه الى المرفقين ولم يذكر نصا انه يضرب على الارض ظاهر كفيه او باطنهما و
اشار الى انه يضرب باطنهما فانه قال في الكتاب لو ترك المسح على ظاهر كفيه لا يجوز وانما يكون تاركا للمسح على ظاهر
كفيه اذا ضرب باطن كفيه على الارض ثم قال والاصح انه يضرب بباطن كفيه وظاهرهما على الارض انتهى وقال بعض
الافاضل والمراد بالواو او اذ لا جمع بينهما كما لا يخفى انتهى وقال صدر الشريعة في مختصر الوقاية وقال بعضهم في خلاف
ان الجواز حاصل بايهما كان بعد الضرب بالباطن سنة انتهى وقال صدر الشريعة والاحسن في مسح الذراعين ان يمسح
ظاهر الذراع اليمنى بالوسطى والبنصر والخنصر مع شيء من الكف اليسرى مبتديا من رؤس الاصابع ثم باطنها بالمسبحة
والابهام الى رؤس الاصابع وهكذا يفعل بالذراع اليسرى انتهى وقال بعض الفضلاء في قوله والاحسن في مسح الذراعين
الخ فان قلت الاستعمال والوضع كما في مسح الراس لا يجزي في باقي الاعضاء وان اعتبر ان الكل عضو واحد فما الحاجة الى ما ذكره
الشارح قلت فيه الاحتياط ولذلك قال والاحسن وقال في قوله الى رؤس الاصابع كذا في الكافي ايضا وفيه كلام وهو
انه على هذا تكون اصابع يده اليمنى مستعملة فلا يناسب الاحتياط المذكور الا ان يضرب يده اليمنى اولا بل يضرب بها بعد ما
مسح لكنه بعيد عن قولهم وضربتين لليدين كما لا يخفى والاولى ان يقال الى الرسغ كما وقع في العناية وشرح الزيلعي انتهى
وقال بعضهم قوله والاحسن الخ كانه اشارة الى التحرز عن خلافه لانه لا يتوهم الاستعمال في مسح عضو واحد كما في غسله
لكن الاحوط هو هذا لكن قوله الى رؤس الاصابع وان كان موافقا للكافي يستلزم كون اصابع اليمنى مستعملة فلا يلايم الاحتياط
المذكور وكون ضربة اليد اليمنى متأخرة عن مسحها يأبى عنه اللفظ والاستعمال المشهور ولهذا قال بعضهم ولا يجب

الصحيح

الشيخ زين
الشيخ عمر
معمو سا

في الصحيح يمسح باطن الكف لان ضربها على الارض يكفي ولو قال كما نقله الزيلعي عن بعض المشايخ يمسح باربع اصابع يده اليسرى
ظاهر يده اليمنى من رؤس الاصابع الى المرفقين ثم يمسح بكفه اليسرى باطن يده اليمنى الى الرسغ ويمر باطن ابهامه اليسرى
على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل بيده اليسرى كذلك لكان سالما عن شبهة الاستعمال انتهى **اقول** انما ذكره صدر الشريعة
هو عين ما نقلناه عن صاحب الذخيرة مع تغيير يسير في العبارة لكن المذكور في اكثر الكتب انه يمسح الى الرسغ وهو الاحوط
لان فيه احترازا عن استعمال المستعمل بالقدر الممكن والمراد بالاستعمال الصورة الاستعمال التي في تركه الاحتياط وان لم
يتصور المستعمل الحقيقي في نفس التراب كما صرح به والله اعلم **قوله** والا اي وان لم يستوعب فانه لا يحصل
الاستيعاب بالنقع **اقول** قال في الذخيرة عن محمد في النوادر انه اذا لم يدخل الغبار بين اصابعه فعليه ان يخلل اصابعه
وفي هذه الحالة يحتاج الى ضربات ثلاث ضربة للوجه وضربة لليدين وضربة لتخليل الاصابع انتهى وقال الشيخ كمال الدين
في فتح القدير بعد نقل هذا الكلام لكنه خلاف النص والمقصود وهو التخليل لا يتوقف عليه انتهى **قوله** واليد المضروبة
على الارض حال انه لم يكن فيها نقع **اقول** قال الفاضل المحشي فان قيل ما فائدة تحصيل الاستيعاب باليد المضروبة اذا لم
يكن بها نقع قلنا النقع غير لازم لان الله تعالى قال فتيمموا صعيدا طيبا بلا فصل بين ما عليه الغبار وبين غيره كذا في
الكفاية انتهى **قوله** فعلى هذا لا يرد ما يرد على قول صدر الشريعة ثم اذا لم يدخل الغبار الخ **اقول** ما ذكره صدر الشريعة
عن محمد في النوادر كما نقلناه سابقا عن الذخيرة وقال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة هذا اي فعليه ان يخلل
اصابعه الخ على ما ذكره من اشتراط الاستيعاب واما على رواية الحسن عن ابي حنيفة من ان الاستيعاب ليس بشرط وان الاكثر
يقوم مقام الكل فلا حاجة الى التخليل وعدم دخول الغبار اعم من ان يكون فيه غبار ولم يدخل او لا يكون غبار اصلا
كما في صورة التيمم على الحجر على قول ابي حنيفة ومحمد ومن هذا يظهر فساد ما توهم من ان ما ذكره الشارح بتسوية اجزاء
العضو فيما فعل بها والا فيجوز اصل التيمم بلا نقع كما يجيء ثم قيل ولعل تقرير الشارح بناء على مذهب ابي يوسف
وعلى احدى الروايتين عن محمد فليتامل انتهى **وقال** بعضهم قوله اي صدر الشريعة فعليه ان يخلل اي يجب عليه التخليل بناء
على المختار في اشتراط الاستيعاب واما على رواية الحسن عن الامام الاعظم من عدم اشتراطه فلا حاجة الى التخليل اعترض
عليه لانه مخالف للنص بنا فان التقدير ينفي الزيادة ويجاب بانه يخصص بما اذا دخل الغبار بين الاصابع فليتامل
وبان ظاهر قوله ثم اذا لم يدخل الغبار يقتضي اشتراط النقع **وقال** المص يعني صاحب الوقاية بعده ولو بلا نقع **اقول**
لا ورود له اصلا لان المراد من التخليل تكميل المسح لا ادخال الغبار كما يفصح عنه قول صاحب الهداية في تأييد الاستيعاب
ولهذا قالوا يخلل الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح نعم لو قال فعليه ان يدخل النقع بين اصابعه لتوجه عليه الغبار فاحتيج
في مسحه الى متمسك ولو سلم ان المراد ادخال الغبار كما يفصح عنه السياق فاحتية اشتراط الغبار في التيمم لا تنافي
جوازه بدونه كما لا يخفى انتهى **وقال** الفاضل المحشي قوله اذا لم يدخل الغبار بين اصابعه فعليه ان يخلل لعل هذا بناء
على ما روي عن ابي يوسف ومحمد من ان التيمم لا يجوز الا ان يكون عليهما تراب بمقدار ما يبين الغبار على يديه مع ان مقتضى
قولهم ان التراب في التيمم خلف عن الماء صحة هذه الرواية فلا يرد على صدر الشريعة ما اورده الشارح انتهى **اقول**
هذا مخالف لما سيأتي من ان التيمم يجوز بكل طاهر من جنس الارض سواء كان عليه غبار او لا فالعبرة للمسح لا لاصابة الغبار
وموجب ذلك ان يجب مسح ما بين الاصابع والا فيظهر ان معنى كلامه اذا دخل الغبار بين اصابع المتيمم لا يجب عليه ان يخللها
واذا لم يدخل الغبار بينها سواء كان ثمة غبار ولم يدخل او لم يكن اصلا كما في صورة التيمم على الحجر يجب عليه ان يخللها
ليحصل الاستيعاب بالنقع او بالمسح وهذا كما قالوا في الوضوء اذا دخل الماء بين اصابع المتوضي لا يجب عليه ان يخللها
واذا لم يدخل بينها بان كانت مضمومة يجب عليه ان يخللها بالماء المتقاطر ليحصل الاستيعاب والله اعلم **قوله**
جنس الارض **اقول** قال حافظ الدين في المستصفى كل ما يحترق بالنار فيصير رمادا كالشجر او ينطبع ويلين كالحديد فليس
من جنس الارض وما عدا ذلك فهو من جنس الارض انتهى فيجوز التيمم بالتراب والرمل والحجر والكحل والزرنيخ والسبخة المنعقدة
من الارض دون الماء والجص والنورة والمرداسنج والمغرة والكبريت والفيروزج والعقيق والبلخش والزمرد والزبرجد

معمور سا

احوطني

التوجه على اشكال ...
...

الفاضل الوالي

وكذا بالمرجان كما صرح به في غاية البيان والتوشيح والعناية والمحيط ومعراج الدراية والتبيين ولا يجوز باللآلي لانها
خلقت من الماء كذا في الخانية هذا كله عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز الا بالتراب والرمل ثم رجع وقال لا يجوز
الا بالتراب خاصة قال في فتح القدير جعل جواز التيمم بالرمل في المبسوط قولا لابي يوسف مرجوعا عنه وان قرار مذهبه تعيين
التراب **قوله** والكحل والزرنيخ **اقول** الكحل بضم الكاف وسكون الحاء المهملة والزرنيخ بكسر الزاي وسكون الراء **قوله** والذهب
والفضة المختلطين بالتراب **اقول** قال صدر الشريعة واما الذهب والفضة فلا يجوز التيمم بهما اذا كانا مسكوكين
فان كانا غير مسكوكين مختلطين بالتراب يجوز انتهى **اقول** انما يجوز التيمم بالذهب والفضة المخلوطين بالتراب اذا كانت الغلبة
للتراب قاله في المحيط **قوله** وحنطة وشعير عليهما غبار **اقول** قال في البحر وذكر الاسبيجابي ان الحنطة والشيء الذي لا يجوز عليه
التيمم لو كان عليه الغبار فضرب يديه عليه وتيمم ينظر ان كان يستبين اثره بمده عليه جاز وان كان لا يستبين لا يجوز
انتهى وبهذا علم حكم التيمم على جوخة او بساط عليه غبار فالظاهر عدم الجواز لعله وجود هذا الشرط في نحو الجوخة
فليتنبه له والله سبحانه الموفق انتهى **قوله** ويخرج على الملح المائي لانه ليس من جنس الارض **اقول** الملح ان كان مائيا
لا يجوز به التيمم اتفاقا وان كان جبليا ففيه روايتان وصحح كل منهما ذكره في الخلاصة لكن الفتوى على الجواز به كذا في
التجنيس **قوله** وذلك لان الصعيد اسم لوجه الارض **اقول** قال في الهداية الصعيد اسم لوجه الارض سمي به لصعوده
انتهى وقال في فتح القدير هو فعيل بمعنى الفاعل فاذا كان هذا مفهومه وجب تعميمه انتهى وقال في الكافي الصعيد وجه الارض
ترابا او غيره قال الزجاج لا اعلم اختلافا بين اهل اللغة وقال الاصمعي صعيدا زلقا اي حجرا املس لان التراب لا يكون زلقا
انتهى وقال في الصحاح الصعيد التراب وقال ثعلب وجه الارض لقوله تعالى صعيدا زلقا والجمع صعد وصعدات
مثل طرق وطرقات انتهى وقال في المغرب الصحيح ان الصعيد وجه الارض ترابا او غيره انتهى وقال في القاموس
الصعيد التراب ووجه الارض والجمع صعد وصعدات انتهى فعلم من هذا ان في الصعيد اختلافا بين اهل اللغة
قال بعضهم انه التراب وبه اخذ ابو يوسف والشافعي وقال بعضهم انه وجه الارض وبه اخذ ابو حنيفة ومحمد
وهو الصحيح لانه اعم منه وتفسير ابن عباس اياه بالتراب تفسير بالاغلب ويدل عليه قوله تعالى
صعيدا زلقا اي حجرا املس لان التراب لا يكون زلقا ولا تعلق للشافعي وابي يوسف بقوله تعالى طيبا على
ان يراد به التراب المنبت لان الطيب اسم مشترك يراد به المنبت ويراد به الحلال ويراد به الطاهر وهو مراد اذ
الطهارة شرط اجماعا فلم يبق غيره مرادا اذ المشترك لا عموم له ولا يجوز تقييد الاية بخبر الواحد لانه نسخ
معنى فكيف بالاثر **قوله** باجماع اهل اللغة **اقول** نقل اجماع اهل اللغة على ما ذكره مردود بما نقلناه عن
الصحاح والقاموس وقول الزجاج لا يصلح للاستناد اليه في هذا الباب لان عدم علمه بالاختلاف لا يستلزم
عدم علم غيره به والحال ان غيره قد علمه **قوله** فلا يتناول ما ليس من جنسها **اقول** يعني اذا كان الصعيد في اللغة
اسما لوجه الارض فلا يتناول ما ليس من جنس الارض والحد الفاصل بين ما كان من جنس الارض وغيره ان كل
ما لا يصير رمادا بالاحتراق ولا ينطبع ولا يلين بالنار فهو من جنس الارض فيجوز التيمم به وان كل ما يصير رمادا
بالاحتراق او ينطبع ويذوب بالنار فهو ليس من جنس الارض فلا يجوز به التيمم والمختار ان الرماد الخالص لا يجوز
التيمم به والمختلط بالتراب اذا كان الغلبة للتراب يجوز التيمم به وان كانت للرماد لا يجوز وكذلك التراب
اذا خالطه غيره مما ليس من اجزاء الارض يعتبر فيه الغلبة كذا في المحيط **قوله** او ينطبع او يترمد **اقول** قوله او ينطبع
معطوف على قوله ليس من جنسها فلو قال فلا يتناول ما ليس من جنس الارض ما ينطبع ويترمد لكان اولى لان ما
ليس من جنس الارض هو ما ينطبع ويترمد وما كان من جنسها هو ما لا ينطبع ولا يترمد يدل عليه قوله وهو من جنس الارض
لا ينطبع ولا يترمد بالاحتراق **قوله** ولو كان ذلك الطاهر بلا نقع اي غبار **اقول** يعني جاز التيمم بضربتين على طاهر
من جنس الارض ولو كان ذلك الطاهر بلا غبار حتى لو وضع يديه على حجر لا غبار عليه جاز هذا عند ابي حنيفة واما
عند محمد ففيه روايتان في رواية لا يجوز ما لم يكن عليه غبار لظاهر قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه اي من بعضه

وهذا

وهذا لا يحصل فيما لا غبار عليه ولانه مسح فيعتبر بمسح الراس وثمة لا بد من الالتصاق وما يحصل به الطهارة باليد فكذا
هنا يشترط الالتصاق وما به تحصل الطهارة وهو الصعيد وفي اخرى يجوز وان لم يكن عليه غبار لان من لابتداء في الكتاب
او لا يصح فيها اضابط البعضية والبيانية وهو وضع بعض موضعها في الاول والذي في الثاني واعتباره
بالمسح يستلزم زيادة شرط على النص فيكون نسخا معنى وانه لا يجوز اتفاقا **قوله** وعليه عطف على قوله على
طاهر والضمير للنقع اي وبضربتين على النقع بلا عجز عن الصعيد **اقول** جاز التيمم بضربتين على الغبار عند العجز عن التراب
اتفاقا وكذا عند عدم العجز عنه عند ابي حنيفة ومحمد لانه تراب رقيق وكان من الصعيد ضرورة اذ لم يفارقه الا
بمازجة الهوا وعن ابي يوسف فيه روايتان اجازه في رواية لانه تراب ما زجه الهوا فلم يكن ترابا من كل وجه فيقوم
مقامه حالة العجز كالايماء ومنعه في اخرى لعدم خلوصه فقول المصنف بلا عجز عن الصعيد احتراز عن هذه الرواية
قال في فتح القدير وفي رواية يتيمم به ويعيد والخلاف مبني على انه تراب خالص وغالب اولا فعندهما لا وعندهما نعم
اذ لا يفارقه الا بممازجة الهوا انتهى **قوله** كما اذا كنس دارا او هدم حائطا او كال الحنطة فاصاب وجهه وذراعيه
غبار فمسح حتى اذا لم يمسح لم يجز **اقول** قال في الذخيرة وفي صلوة الاصل لو اصاب وجهه وذراعيه غبار لم يجزه
من التيمم قال اصحابنا تاويله انه لم يمسح وجهه وذراعيه فاما اذا مسح جاز وقد نص على هذا التاويل في كتاب
الصلوة للمعلى فقال لو كنس دارا او هدم حائطا او كال الحنطة فاصاب وجهه وذراعيه لم يجز ذلك من التيمم حتى
يمر يديه عليه انتهى **اعلم** ان امثال هذه الفروع اما مبنية على القول باخراج الضربة من مسمى التيمم واما على اعتبار الضربة
اعم من كونها على الارض او على العضو مسحا وهو ترجيح الشيخ كمال الدين الثاني كما مر لكن قال بعض الفضلاء اعلم ان الشرط
وجود الفعل منه اعم من ان يكون مسحا او ضربا او غيره فقد قال في الخلاصة ولو ادخل راسه في موضع الغبار بنية التيمم
يجوز ولو انهدم الحائط او ظهر الغبار فحرك راسه ونوى التيمم جاز والشرط وجود الفعل منه انتهى اذ ليس في هذه
الصورة ضرب اصلا لا على الارض ولا على العضو انتهى **قوله** ويجب طلبه اي الماء غلوة **اقول** يعني يجب على المسافر اي يفرض
طلب الماء قدر غلوة قيدنا بالمسافر لان طلب الماء في العمران واجب بالاتفاق مطلقا لان وجود الماء غالب فيها واختلفوا
في مقدار الطلب واختار المصنف قدر غلوة وهي مقدار ثلثمائة ذراع الى اربعمائة كما في المعراج والذخيرة وقال في التبيين هي مقدار
رمية قوس واختار في المستصفى انه يطلبه مقدار ما يسمع صوت اصحابه ويسمعون صوته وهو الموافق لما صححه صاحب البدائع نقلا
والاصح انه يطلبه قدر ما لا يضر بنفسه ورفقته بالانتظار وكان هو المعتمد كذا في البحر وعلى اعتبار الغلوة قال الطالب ينظر
يمينه وشماله واماما غلوة كذا في الحقائق وظاهره انه لا يلزمه المشي بل يكفيه النظر في هذه الجهات وهو في مكانه وهذا ان كان
حواليه لا يستتر فان كان بقربه جبل صغير ونحوه صعده ونظر حواليه ان لم يخف ضررا على نفسه او ماله وان خاف لا يلزمه الصعود
والمشي كذا في التوشيح وقال بعض الفضلاء معنى ما في الحقائق انه يقسم المشي على مقدار الغلوة على هذه الجهات فيمشي على الربع نحوا
ابعمائة ذراع من كل جانب مائة ذراع اذ الطلب لا يتم بمجرد النظر ويدل عليه ما روي عن ابي يوسف انه قال سالت ابا حنيفة
عن المسافر لا يجد الماء ايطلبه عن يمين الطريق او عن يساره قال ان طمع فيه فليفعل ولا يبعد فيضر باصحابه ان انتظروه وبنفسه
ان انقطع وما قيل لو بعث من يطلبه له كفاه عن الطلب بنفسه اذ لو تم الطلب بمجرد النظر لما احتاج الى البعث اصلا انتهى
والله اعلم **قوله** وعن ابي يوسف انه اذا كان الماء بحيث لو ذهب اليه **اقول** قال الفاضل المحشي كان محل نقل هذه الرواية
بما بعد لبعده ميلا لان الشارح تبع صدر الشريعة في ايرادها هنا اشعارا بان ذهاب القافلة وغيبتها عن بصره كما يكون سببا
لصحة التيمم يكون سببا لعدم وجود الطلب فيكون معنى قوله جاز له التيمم بلا طلب ومن غفل عن هذه الدقيقة ظن انه كلام صدر
من غير تامل انتهى **قوله** ان ظن قربه **اقول** المراد بالظن غالبه والفرق بينهما ان احد الطرفين اذا قوي وترجح على الاخر
ولم ياخذ القلب ما ترجح ولم يطرح الاخر فهو الظن واذا عقد القلب على احدهما وترك الاخر فهو اكبر الظن وغالب الراي
كما حققه اللامشي في اصوله وعلية الظن هنا اما بان وجد امارة ظاهرة فاخبره مخبر كذا اطلقه في التوشيح والكافي
وقيده في البدائع وشرح منية المصلي بالعدل وهو الاولى كما سيجي **قوله** والا فلا يجب طلبه **اقول** يعني ان لم يغلب على ظنه

الشيخ زين

قوله وما قيل لو بعث الخ
معطوف على قوله ما روي
عن ابي يوسف
الفاضل الواني

قنالي زاده

قوله الماء لا يجب عليه طلبه بل يستحب له اذا كان على طمع من وجود الماء كذا في البدايع وظاهره انه اذا لم يطمع
من وجوده لا يستحب له الطلب وعلله في المبسوط بانه لا فائدة فيه اذا لم يكن على رجاء منه ولو تيمم من غير طلب
وكان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الاعادة عندهما خلافا لابي يوسف كذا في السراج والجوهرة
والحاصل انه لا يجب طلب الماء في الفلوات عندنا الا اذا ظن وجوده او اخبره مخبر لان غلبة الظن دليل يجب العمل به
في الشرع ولهذا وجب العمل باخبار الاحاد والاقيسة والادلة المأولة والمخصوصة والمبنية وبالجملة ان غلبة الظن تعمل
عمل اليقين في حق وجوب العمل ولم تعمل في حق الاعتقاد كما في التحري في القبلة وكما في دفع الزكوة لمن غلب على ظنه
فقره وكما اذا غلب على ظنه نجاسة الماء او طهارته وقدر الطلب بغلوة من كل جانب ولا يلزمه ان يطلبه مقدار ميل
من كل جانب لانه يعم الضرر اما بنفسه او خاصته ان سار من رفقته او بهم جميعا ان انتظروه ويشترط في المخبر ان يكون مكلفا
عدلا والا فلا بد معه من غلبة الظن حتى يلزم الطلب لانه من الديانات وانما قيدنا بالفلوات لان الطلب واجب
في العمرانات اجماعا كما مر لان وجود الماء غالب فيها وان لم يغلب على ظنه هو قوله ندب لراجيه اي الماء الصلوة
اخر الوقت اقول هكذا وقعت عبارة الكتاب في بعض النسخ فعلى هذا قوله اخر الوقت نصب على انه ظرف للصلوة اي
ندب لراجي الماء صلوته في اخر الوقت وهذه النسخة موافقة لنسخ الوقاية والنقاية ووقعت في بعضها هكذا وندب
لراجيه تاخير الصلوة الى اخر الوقت فهذه النسخة اولى من النسخة الاولى لانها موافقة لنسخ المتن المجرد عن الشرح
الموافقة لعبارة الكافي التي هي هذه ندب تاخير الصلوة لراجي الماء الى اخر الوقت قال بعض الفضلاء والمراد بالرجاء هنا
هو اليقين او الظن يعني اذا غلب على ظنه او تيقن انه يجد الماء في اخر الوقت يستحب له تاخير الصلوة اليه لكن هذا اذا كان
اذا كان بينه وبين موضع يرجوه ميل او اكثر وان كان اقل منه لا يجوز التيمم وان خاف فوت وقت الصلوة وان لم يكن له
رجاء بالمعنى المذكور لا يؤخر عن اول الوقت المستحب اذ فائدة الانتظار احتمال وجدان الماء فيؤديها باكمل الطهارتين
فنقول في ايراد هذه المسألة فائدتان احدهما عدم ارتضاء وجوب التاخير هنا كما روي عن ابي حنيفة وابي يوسف
في غير رواية الاصول وثانيهما رد قول حماد والشافعي حيث قالا لا يجوز التاخير هنا عن اول الوقت المستحب وان كان
له رجاء بالمعنى المذكور والمراد من اخر الوقت هو بعيد الوقت المستحب لا قبيل الوقت المكروه واما الوصول اليه فالظاهر
انه مكروه فاقله الاستحباب انتهى وبالجملة ان المسافر اذا تحقق وغلب على ظنه انه قريب بعيد منه لا يفرض عليه طلبه اصلا
واذا تحقق او غلب على ظنه انه قريب منه يفرض عليه ان يطلبه غلوة ولا يجوز له التيمم قبل الطلب وان خاف فوت
وقت الصلوة وقد عرفت الحد الفاصل بين القريب والبعيد وبينا الاختلاف في المعنى المراد من الغلوة واذا تحقق وغلب
على ظنه انه يجد الماء في اخر الوقت يستحب له في ظاهر الرواية ان يؤخر الصلوة اليه حتى لا تقع الصلوة ليقع الاداء باكمل
الطهارتين والمراد باخر الوقت المستحب هو الصحيح حتى لا تقع الصلوة في وقت مكروه فيكون في ادائها خلل ونقصان
والصلوة بالتيمم عند عدم الماء لا خلل فيها ولا نقصان وروي عن ابي حنيفة وابي يوسف في غير رواية الاصول ان التاخير
الى الوقت المستحب واجب لان غالب الرأي كالمتحقق ووجه ظاهر الرواية ان العجز ثابت حقيقة فلا يزول حكمه الا بيقين
مثله كذا في الهداية وفيه نظر وذلك لان قولهم التيمم في العمرانات وفي الفلوات اذا اخبر بقرب الماء او غلب على ظنه بغير ذلك
لا يجوز قبل الطلب اعتبار الغالب الظن كاليقين يقتضي انه لو تيقن وجود الماء في اخر الوقت لزمه التاخير على ظاهر
الرواية لكن المصرح به خلافه فتامل على ما تقدم اول الباب انه اذا كان بينه وبين الماء ميل جاز التيمم من غير تفصيل وفي الخلاصة
المسافر اذا كان على تيقن من وجود الماء او غلب ظنه على ذلك في اخر الوقت فتيمم في اول الوقت وصلى ان كان بينه وبين
الماء قدر ميل جاز وان كان اقل ولكن يخاف الفوت لا يتيمم انتهى روي ان هذه المسألة اول مسألة خالف فيها ابو حنيفة
استاذه حمادا فصلى حماد بالتيمم في اول الوقت ووجد ابو حنيفة الماء وصليها بالوضوء في اخر الوقت وكان ذلك
اول اجتهاده تقبله الله وصوبه فيه كذا في فتاوى الزاهدي وكانت هذه الصلوة صلوة المغرب وكان خروجهم لاجل تشييع
الاعشر قوله فلو صلى بالتيمم الخ اقول هذا تفريع على ان التاخير مندوب فان المندوبية تقتضي صحة ما يقابله

اخي جلبي

قوله

الشيخ زين

الشيخ عمر

قوله وضعه اي الماء في رحله او امر غيره به اي بوضعه فيه ونسي فصلى به اي بالتيمم لم يعد الصلوة الا عند ابي يوسف اقول
الرحل مركب للبعير كما ان السرج للفرس ومنزل الرجل وماواه وما يستصحبه من الاثاث قال في المغرب المراد به هنا منزل الانسان وماويه
وقال بعض الفضلاء قولهم لو كان الماء في مقدم الرحل او مؤخره يفيد ان المراد به المعنى الاول وقال بعضهم الظاهر ان المراد
به ما يوضع فيه الماء عادة واليه يشير قولهم في رحله فان الرحل مفرد مضاف فيعم كل رحل سواء كان منزلا او رحل بعير و
تخصيصه باحدهما مما لا برهان عليه انتهى وانما اطلق الواضع ولم يقيده بالمسافر لان المعتبر عدم كونه في العمران مسافرا كان
او غيره فصرح به ملك العلماء في شرح الجامع الصغير وانما قيد بالنسيان لان في الظن لا يجوز التيمم اتفاقا فلو ظن ان
ماءه فني فتيمم وصلى ثم ظهر انه لم يفن يعيد صلوته اتفاقا لان الرحل معدن الماء عادة فيفترض عليه الطلب كما يفترض في
العمرانات لان العلم لا يبطل بالظن ويبطل بالنسيان لانه من اضداد العلم وظنه بخلاف العادة لا يعتبر وانما قيد بقوله في رحله
لانه لو كان الماء في اناء على ظهره او رأسه او معلقا في عنقه فنسيه فتيمم وصلى يعيد صلوته اتفاقا وقيد النسيان بكونه
مما ينسى عادة لانه لو كان الماء معلقا في مؤخر رحله وهو سائق او في مقدمه وهو راكب بين يديه وهو جالس فنسيه
فتيمم وصلى يعيد ما صلى اتفاقا ايضا بخلاف ما لو كان في مقدمه وهو سائق او مؤخره وهو راكب في فيهما وهو قايد
فانه على الاختلاف قوله ولو وضعه غيره بلا علمه فقيل جاز التيمم وفاقا وقيل هو ايضا مختلف فيه اقول القول
الاول ظاهر الرواية ووجهه ان المرء لا يخاطب بفعل غيره والثاني مروي عن محمد في غير رواية الاصول كذا في الكفاية وقال في
الكافي نسي الماء في رحله وصلى بالتيمم فذكره لم يعد وقال ابو يوسف يعيد والخلاف فيما اذا وضعه بنفسه او وضعه غيره
بامره ولو وضعه غيره وهو لا يعلم به جاز التيمم اتفاقا وقيل الخلاف في الكل وذكره في الوقت وبعده سواء انتهى اقول
الراجح الاول ولهذا قدمه على صاحب الكافي واورد الثاني بصيغة التمريض واقتصر عليه صاحب الهداية حيث قال والخلاف
فيما اذا وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره وذكره في الوقت وبعده سواء انتهى والمصنف تبع صدر الشريعة في عدم
ترجيح احد القولين على الاخر لكن لو تبع صاحب الكافي في ترجيح القول الاول على الثاني لكان اولى واجدر ولم تذكر في الهداية
صورة عدم العلم بالوضع والعزو الواقع في صدر الشريعة غلط من الناسخ قوله طلبه من رفيقه فان منعه اقول
اطلقه تبعا للهداية والكنز وحافظ الدين اعني صاحب الكنز وان اطلقه في الكنز لكنه فصله في الوافي والكافي فقال مع رفيقه
ما يعطي انه ان ساله اعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده انه لا يعطيه يتيمم وان شك في الاعطاء وتيمم وصلى فساله
فاعطاه يعيد لانه ظهر انه كان قادرا وان منعه قبل شروعه واعطاه بعد فراغه لا يعيد لانه لم يتبين ان القدرة كانت ثابتة
انتهى وقال قاضيخان في فتاواه ولو راى مع رفيقه ماء فان كان في غالب ظنه انه يعطيه لا يجوز له ان يتيمم بل يسال انتهى
وذكر الرفيق جرى مجرى العادة والا فكل من حضر وقت الصلوة فحكمه كذلك رفيقا كان او لا وقال في منية المصلي وان كان
مع رفيقه ماء لا يجوز له التيمم قبل ان يسال اذا كان غالب ظنه انه اذا ساله يعطيه وان تيمم قبل ان يسال فصلى ثم سال فاعطى
تلزمه الاعادة انتهى وقال ابراهيم الحلبي في شرحه وهذا على وجوه اما ان يغلب على ظنه الاعطاء او المنع او يستويا وعلى كل
تقدير اما ان يسال او يتيمم ويصلي من غير سؤال واذا سال فاما ان يعطي او يمنع واذا منع قبل الصلوة فاما ان يسال بعدها او لا
وعلى كلا التقديرين فاما ان يعطي او لا فالاقسام بعه وعشرون اما ان تيمم وصلى بلا سؤال ثم سال فاعطي او اعطي بلا سؤال
فانه تلزمه الاعادة على كل تقدير اما في ظن الاعطاء فظاهر واما في غيره فلزوال الشك وظهور خطأ الظن وان ساله فمنع
جازت صلوته سواء كان السؤال قبلها او بعدها لانه قد تحقق العجز من الابتداء ولا فائدة في الاعطاء بعدها بعد المنع قبلها و
اذا تيمم وصلى من غير سؤال ثم لم يسال بعد ليتبين له الحال فعلى قول ابي حنيفة صلوته صحيحة في الوجوه كلها قال في الهداية لانه
لا يلزمه الطلب من ملك الغير وقالا لا يجزيه لان الماء مبذول عادة انتهى والوجه هو التفصيل كما قال ابو نصر الصفار انه
انما يجب السؤال في غير موضع عزة الماء فانه يتحقق ما قالا من انه مبذول عادة والا فكونه مبذولا عادة في كل موضع
ظاهر المنع على ما يشهد به كل من عانى الاسفار فينبغي ان يجب الطلب ولا تصح الصلوة بدونه فيما اذا ظن الاعطاء
ظهور دليلها دونها اذا ظن عدمه لكونه في موضع عزة الماء اما اذا شك في موضع عزة الماء او ظن المنع في غيره

فالاحتياط في قولهما والتوسعة في قوله لان في السؤال ذلا وفي قول من قال لا ذل في سؤال ما يحتاج اليه نوع من استدلال
بانه صلى الله عليه وسلم قد سأل بعض حوائجه من غيره مدفوع لانه صلى الله عليه وسلم كان اولى بالمؤمنين من انفسهم فلا يقاس
غيره عليه لانه اذا سأل افترض على المسئول البذل ولا كذلك الغير لكن عدم وجوب الطلب من الرفيق نسبه صاحب الهداية وصاحب
الايضاح الى ابي حنيفة كما تقدم واما شمس الائمة في المبسوط فانما نسبه الى الحسن بن زياد فانه كان يقول السؤال
ذل وفيه بعض الحرج وقال ابو يوسف بان الحسن رواه عن ابي حنيفة في غير ظاهر الرواية واخذ هو به فاعتبر صاحب
المبسوط واعتبر صاحب الهداية والايضاح رواية الحسن لكونها انسب بمذهب ابي حنيفة في عدم اعتبار القدرة بالغير وفي
اعتبار العجز للحال والله اعلم انتهى كلامه وفي الذخيرة نقلا عن الجصاص انه لا خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فمراده اذا
غلب على ظنه منعه اياه ومرادهما عند غلبة الظن بعدم المنع **قوله** او اعطاه باكثر من ثمن المثل او اعطاه به اي بثمن
المثل **اقول** المراد بثمن المثل قيمة الماء في ذلك الموضع قاله في الخلاصة وقال بعض الفضلاء والاولى ما قاله قاضيخان انه العيني في البناية
يعتبر قيمة الماء في اقرب المواضع من الموضع الذي يعز فيه وجود الماء لان اعتبار القيمة هناك عسير وفيه حرج وهو ممنوع
انتهى والمراد بالاكثر من ثمن المثل ما لا يتغابن الناس فيه زيادة ويسمى غبنا فاحشا لان ما يتغابن الناس فيه زيادة يسمى
غبنا يسيرا وهو داخل في ثمن المثل في قوله او اعطاه باكثر من ثمن المثل اعم ما يساوي ثمنه او يقرب منه فلا يرد عليه
انه كان الصواب ان يقول او اعطاه بالغبن الفاحش لان الاكثر من ثمن المثل يتناول الغبن اليسير ايضا واختلفوا في حد الغبن
الفاحش قال بعضهم هو ما لا يتغابن في مثله لان الضرر مسقط وقال بعضهم هو ان يبيع تضعيف الثمن في ذلك المكان
بان يبيع ما يساوي درهما بدرهمين وعزاه قاضيخان الى ابي حنيفة وقال في البرهان هو رواية النوادر وقال بعضهم هو
ان يبيع ما يساوي درهما بدرهم ونصف وقال في البرهان هو رواية الحسن عن ابي حنيفة وقال بعضهم هو ما لا يدخل تحت تقويم
المقومين قال في البرهان لان ما لا يتغابن الناس فيه زيادة متيقن بها لعدم دخولها تحت اختلاف المقومين فكانت معتبرة
وما يتغابن الناس فيه يدخل تحت اختلافهم فعند بعضهم هو زيادة وعند بعضهم ليس بزيادة فلم تكن زيادة متحققة
فلا تعتبر انتهى واقتصر في البدائع على ما في النوادر فكان هو الاولى كذا في البحر **قوله** وهو ليس عنده **اقول** يعني والحال
ان ثمن المثل ليس موجودا عنده اي فاضلا عن حاجته **قوله** تيمم **اقول** هذه الجملة جواب الشرط والحاصل ان فاقد
الماء اذا كان مع رفيقه ماء فطلب منه فان منعه او اعطاه باكثر من ثمن المثل او بثمن المثل والحال انه لم يكن عنده او كان
عنده لكنه متعلق بحاجته جاز له التيمم في جميع الصور المذكورة وان لم يمنعه او اعطاه بثمن المثل او بالغبن اليسير والحال
انه موجود عنده فاضلا عن نفقته لم يجز له التيمم في الصور كلها **فائدة** الغبن الخدع يقال غبنه في البيع يغبنه غبنا
بالتحريك او بالتسكين في البيع وبالتحريك في الرأي خدعه كذا في القاموس **قوله** ولم يجز التيمم على ارض تنجست الخ
اقول يجيء تفصيل هذه المسئلة في باب تطهير الانجاس ان شاء الله تعالى **قوله** وناقضه ناقض الوضوء لانه خلفه **اقول**
قد مر ان البدلية عند ابي حنيفة وابي يوسف بين التراب والماء وعند محمد بين التيمم والوضوء فالتيمم عندهما طهارة حقيقية
لا ضرورية ولا خلفية وعنده طهارة الخلفية فقوله لانه خلفه انما يستقيم على قوله لا على قولهما والاولى ان يقال
الخلفية ثابتة اما بينه وبين الوضوء او بين الماء والتراب وعلى التقديرين ما ينقض الوضوء ينقضه بالطريق الاولى كما لا يخفى
فليتامل **وقال** الفاضل الشمني في شرح النقاية الاحسن ان يقال وينقضه ناقض الاصل وضوءا كان او غسلا **وقال** بعض
الفضلاء هذا غير مسلم لان من المعلوم ان كل شيء ينقض الغسل ينقض الوضوء فالعبارتان على السواء كما لا يخفى واعترض الشيخ زين
عليه بعضهم بانه لا خفاء ان ناقض الوضوء عرفا ما يوجب حدثا اصغر وناقض الغسل ما يوجب حدثا اكبر وبينهما عموم
وخصوص مطلق لاجتماعهما في ان ما ينقض الغسل ينقض الوضوء وانفراد احدهما في ان ما ينقض الوضوء لا ينقض الغسل
الا ترى انه لو تيمم للجنابة ثم احدث حدثا اصغر انتقض تيمم الوضوء فقط وبقي تيمم الغسل وبهذا اتضح منع كونهما على حد
سواء وان التعبير بناقض الاصل اصل اصيل في الحسن انتهى **قوله** والقدرة على ماء كاف لطهره **اقول** فيه اشارتان
الاولى الافادة ان الوجود المذكور في قوله تعالى فلم تجدوا ماء بمعنى القدرة حتى لو ابيح له الماء لا يجوز له التيمم للقدرة

والثانية

والثانية ان التعبير بالقدرة اولى من التعبير برؤية الماء المشروطة بالقدرة على استعماله كما وقع في الهداية لان القدرة
اعم من ان تكون برؤية الماء او غيره فان من تيمم للمرض او البرد مع وجود الماء ثم زال المرض او البرد انتقض تيممه لقدرته
على استعمال الماء سواء كان الماء موجودا في تلك الحالة او مفقودا **والحاصل** ان كل ما منع وجوده التيمم ينقض وجوده التيمم
وما لا فلا وقيد بقوله كاف لان غير الكافي كالعدم حتى لو وجد المتيمم ماء فتوضأ به فنقص من احد رجليه ان كان غسل كل عضو
ثلثا او مرتين انتقض تيممه وهو المختار او مرة لا ينتقض لانه في الاول وجد ما يكفيه اذ لو اقتصر على المرة كفاه كذا في الخلاصة
وانما قال لطهره ليعم الوضوء والغسل فمن فسره بالوضوء فقد قصر وخصص العام من غير مخصص ولم يتدبر **قوله** لان الحدث
معصوما السابق يظهر الخ **اقول** حاصل كلامه ان جعل القدرة ناقضا مجاز وان الناقض الحقيقي انما هو ظهور الحدث السابق وقال بعض الافاضل
قولهم ان الحدث السابق ناقض حقيقة لا يناسب قول ابي حنيفة وابي يوسف عندهما ليس طهارة ضرورية ولا خلفا عن الوضوء بل هو
احد نوعي الطهارة فكيف يصح ان يقال عمل الحدث عمله عند القدرة ولو كان كذلك لم يكن فرق بينه وبين طهارة المستحاضة
ولم يجز اداء فرضين بالتيمم الواحد لانها طهارة ضرورية صريح بل يناسب قول الشافعي وقول محمد ان كان معه وان كان معهما
فلا يناسبه ايضا فالاولى ان يقال لما كان عدم القدرة على الماء شرطا لمشروعية التيمم وحصول الطهارة فعند وجودها
لم يبق مشروعا فانتقض لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط والمراد بالنقض انتفاؤه انتهى وزيف هذا الاعتراض
بانه ظاهر في ان الشرط يلزم من عدمه العدم والمذكور في الاصول انه لا يلزم من عدمه عدم ولا من وجوده وجود ولا عدم
واجيب بان الشرط اذا كان مساويا للمشروط استلزمه وهو هنا كذلك لما ان كل واحد من عدم الماء وجواز التيمم مساو
للاخر **قوله** واذا اغتسل الجنب الخ **اقول** معرفة هذا المقام تحتاج الى بسط في الكلام وذلك ان المسافر اذا اجنب
ومعه ماء كاف للوضوء دون الجنابة فانه يتيمم ولا يتوضأ به اذ لا فائدة فيه لان التيمم واجب عليه فاذا تيمم لها ثم احدث
ومعه ماء كاف للوضوء دون الغسل فانه يتوضأ به للحدث ولا يتيمم للجنابة لانه قد خرج منها بالتيمم ان بقي الباقي لعدم كفاية
الماء للغسل ثم اذا وجد ماء يكفيه للغسل عادت جنابته فيجب عليه ان يغتسل به فاذا لم يغتسل به حتى عدمه ثم وجد ماء يكفيه
للوضوء دون الغسل فانه لا يتوضأ به لما مر بل يتيمم فان وجد بعده ما يكفيه للوضوء فقط فانه يتوضأ به وعلى هذا ابدا
واذا اغتسل الجنب وبقي في عضو من اعضائه لمعة لم يصبها الماء وفني الماء فانه يتيمم للجنابة لانه لم يخرج منها مع بقاء
تلك اللمعة ولو احدث بعدما تيمم ثم وجد ماء ان كان يكفي لهما يجب عليه ان يصرفه اليهما لان تيممه بطل في حق كل واحد منهما
وان كان لا يكفي لاحدهما لا يجب عليه صرفه الى واحد منهما لبقاء التيمم في حقهما وان كان يكفي لاحدهما بعينه وجب عليه صرفه
الى اللمعة ويبقى تيممه في حق الاخر وان كان يكفي لكل واحد منهما منفردا صرفه الى اللمعة لان الجنابة اغلظ الحدثين فاذا غسل به
اللمعة هل يعيد التيمم للحدث ففيه روايتان في رواية لا يعيد وهو قول ابي يوسف لعدم الماء في حق الحدث لوجوب صرفه الى
اللمعة وفي رواية يعيد وهو قول محمد لقدرته على الماء ووجوب صرفه الى الجنابة لا ينافي قدرته على صرفه الى الحدث
ولهذا لو صرفه الى الوضوء جاز وان تيمم للجنابة بالاتفاق وان تيمم للحدث اولا ثم غسل اللمعة ففي اعادة تيممه روايتان
ايضا في رواية يعيد وهو قول ابي يوسف وفي رواية لا يعيد وهو قول محمد وصحح حافظ الدين في الكافي قول محمد ولذا
صرفه الى الحدث انتقض تيممه في حق اللمعة باتفاق الروايتين **قوله** فضل عن حاجته **اقول** الفضل والفضلة خلاف النقص
والنقيصة فضل يفضل كدخل يدخل وفي لغة اخرى فضل يفضل مثل حذر يحذر وفيه لغة ثالثة مركبة منهما فضل
يفضل بالضم وهو شاذ لا نظير له كذا في الصحاح **قوله** وناقضه ايضا مرور الناعس به الخ **اقول** قال في المواهب ومرور
ناعس به ناقض وابقياه وهو رواية عنه يعني ولو مر متيمم ناعس بالماء انتقض تيممه عند ابي حنيفة كانتقاضه بمرور
المستيقظ عليه وقالا لا ينتقض لانه خرج به عن القدرة على استعمال الماء وهو رواية عنه وانما صور الخلاف
في الناعس لان النائم لا يتصور فيه الخلاف لان تيممه ينتقض بالنوم لا بالمرور على الماء وقال الشيخ كمال الدين في فتح
القدير النائم على غير صفة توجب النقض كالنائم جالسا او راكبا اذا مر على ماء مقدور الاستعمال انتقض تيممه
عند ابي حنيفة خلافا لهما وعزو الخلاف في المجمع بالناعس انتهى واوضحه الشيخ زين في البحر وقال النائم على صفة

لا توجب النقض كالنائم ماشيا او راكبا اذا مر على ماء كان مقدور الاستعمال انتقض تيممه عند الجمهور خلافا لهما اما النائم على صفة توجب النقض فلا يتاتى فيه الخلاف لان التيمم انتقض بالنوم ولهذا صور المسئلة في المجمع في الناعس لكونه يتصور في النوم الناقض ايضا بان كان متيمما عن جنابة كما لا يخفى قال في التوشيح والمختار في الفتاوى عدم الانتقاض اتفاقا انتهى **قلت** قال قاضيخان في فتاواه متيمم مر على الماء وهو نائم ذكر في بعض الروايات ان على قول ابي حنيفة ينتقض تيممه وقيل ينبغي ان لا ينتقض عند الكل انما الخلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف فيما اذا تيمم وفي رحله ماء وهو لا يعلم به انتهى وقال في فتح القدير وفي زيادات الحلواني فالحاصل ان في انتقاض تيممه روايتان من غير ذكر خلاف قال في شرح المجمع في وجه الانتقاض عند الشرع ان اعتبر هذا القدر من النوم يقظة كان كاليقظان وان لم يعتبر يقظة كان هذا نوما لم يلحق باليقظة وكل نوم لم يلحق بها شرعا فهو حدث بالاجماع انتهى ولنا ان المختار الاول ولا يفسده فان اليقظان اذا لم يعلم بالماء لا يبطل تيممه على ما ذكرناه من فتاوى قاضيخان وفي التجنيس صلى بالتيمم وفي جنبه بئر لم يعلم به جاز على قولهم ولو كان على شاطئ النهر ولم يعلم به عن ابي يوسف روايتان في رواية لا يجوز اعتبارا بالاداوة المعلقة في عنقه وفي رواية يجوز لانه غير قادر اذ لا قدرة بدون العلم وقيل هذا قول ابي حنيفة وهو الاصح انتهى فاذا كان ابو حنيفة يقول في المستيقظ حقيقة على شاطئ نهر لا يعلم به يجوز تيممه فكيف يقول في النائم حقيقة بانتقاض تيممه انتهى كلامه يعني فاذا قال ابو حنيفة يجوز التيمم لمستيقظ على شاطئ نهر لا يعلم به فكيف يقول بانتقاض تيمم النائم المار به مع تحقق غفلته وفي الظهيرية ولو صلى بالتيمم وبجنبه بئر ماء ولم يعلم بها جازت ولو كان على شاطئ النهر فعن ابي يوسف روايتان انتهى **وقال** بعض الفضلاء وينقضه مرور نائم غير مضطجع ولا مستند الى المحل عند ابي حنيفة لانه عجز عن استعمال الماء بعذر من العباد ولا يعتبر وصار كاليقظان وههنا كلام وهو انهم قد جعلوا المرض والعطش عذرا من قبل الحق لا من العباد والفرق بينهما وبين النوم الذي لا يقبل الدفع تحكم فلا يخفى فليتامل انتهى **اعلم** انهم جعلوا النائم كالمستيقظ في خمس عشر مسئلة وفي معراج الدراية والولوالجي انها سبعة وعشرون مسئلة في النائم المتيمم وفي الصائم اذا نام على قفاه وفمه مفتوح فوصل الماء الى جوفه وفيمن جامع زوجها وهي نائمة فسد صومها وفي المحرمة اذا جومعت نائمة فعليها الكفارة وفي المحرم النائم اذا حلق راسه فعليه الجزاء وفي المحرم اذا انقلب على صيد وقتله وجب عليه الجزاء وفي المار بعرفة نائما فانه مدرك للحج وفي الصيد اذا رمى اليه بالسهم اذا وقع عند نائم فمات فانه يحرم لقدرته على ذكاته وفيمن انقلب على مال انسان فاتلفه فانه يضمن وفيمن وقع على مورثه فقتله يحرم من الميراث على الصحيح وفيمن رفع نائما فوضعه تحت جدار فسقط عليه فمات لا يضمن وفي عدم صحة الخلوة ومعها اجنبي نائم وفيمن نام في بيت فجاءت زوجته ومكثت عنده صحت الخلوة وفي امراة نائمة دخل عليها زوجها ومكث ساعة صحت الخلوة وفي صغيرة ارتضع من ثدي نائمة تثبت حرمة المصاهرة وفيمن تكلم في صلوته وهو نائم فسدت صلوته وفيمن قرا في صلوته وهو نائم في حالة القيام تعتبر ذلك القراءة في رواية وفيمن تلا اية سجدة وهو نائم فسمعه رجل تلزمه السجدة وفيمن قرا عند نائم اية سجدة فلما استيقظ اخبره يجب عليه ان يسجد في قول وفيمن حلف لا يكلم فلانا فجاء الحالف فكلمه وهو نائم ولم يستيقظ الاصح حنثه وفيمن مس مطلقته النائمة فانه يصير مراجعا وفي نائم قبلته مطلقته الرجعية بشهوة يصير مراجعا عند ابي يوسف خلافا لمحمد وفي امراة ادخلت ذكره في فرجها وهو نائم تثبت حرمة المصاهرة اذا صدقها انه علم بفعلها وفي امراة قبلت النائم بشهوة تثبت حرمة المصاهرة اذا صدقها على الشهوة وفي الاحتلام في الصلوة وجب الاستقبال وفيمن نام يوما او اكثر تصير الصلوة دينا في ذمته وفي عقد النكاح بحضرة النائمين في قول والصحيح اشتراط السماع **قوله** لا الردة **اقول** هذا معطوف على قوله ناقض الوضوء اي لا تنقضه الردة اذا تيمم المسلم ثم ارتد والعياذ بالله منه ثم عاد الى الاسلام جاز له ان يصلي بذلك التيمم لان التيمم وقع طهارة صحيحة فلا يبطل بالردة لان اثرها انما يظهر

اليقظة محركة نقيض النوم واليقظان كالسكران المتصف بها الشخص

في العبادات والتيمم ليس منها ولم يجعل طهارة مع الكفر لانه للحاجة وهي هنا منتفية وابطله زفر لانه عبادة فتبطل به كالصلوة فان من ارتد بعد ما صلى ثم اسلم في الوقت يعيدها واعترض بانه لا يكون عبادة الا بالنية وهي ليست بشرط فيه عنده **واجيب** بان الكلام في المنوي اذ لا خلاف في غيره وقيل عنه رواية انها شرط فيه وهذا الحكم بناء منه عليها وما قيل من انه فرع ذلك على قول من شرطها فيه كما فرع ابو حنيفة المزارعة على قولهما وان كان هو لا يرى جوازها فبعيد والاقرب ان عنه روايتين في رواية تشترط وفي رواية لا تشترط وهذا الحكم بناء منه على رواية الاشتراط قال في البرهان قلنا انه وقع صحيحا وافاد حكمه وهو الطهارة والباقي هو صفة كونه طاهرا فاعتراض الكفر عليه لا ينافيه لعدم كونه حدثا وهذا لانه انما يفارق الوضوء في اشتراط النية وذلك في الابتداء لا في البقاء ففي حالة البقاء هما سواء فكما يبقى وضوءه بعد ردته فكذلك التيمم بخلاف الصلوة لان حكمها بعد الفراغ منها الثواب والكفر ينافيه والسبب لا يبقى بدون حكمه فاما التيمم فله حكمان الطهارة والثواب وبطلانه بالارتداد لا يستلزم بطلانها لعدم منافاته اياها فيبقى التيمم اذ السبب يبقى ببقاء احد حكميه كالوضوء المنوي فانه يبطل ثوابه بالردة وتبقى طهارته وانما لم يصح تيمم الكافر ابتداء لعدم كونه اهلا لشرطه انتهى **قوله** لا ولا للاكثر حكم الكل **اقول** لما كان للاكثر حكم الكل صار كان الكل مجروح ولم يذكر حكم المساوي اذ لا رواية فيه واختلف فيه المشايخ منهم من قال يتيمم ولا يستعمل الماء اصلا قال في الاختيار انه احسن وقال في الخلاصة والجواب انه الاصح وقال في فتح القدير تبعا للزيلعي انه الاشبه بالفقه وهو المذكور في النوادر وقيل يغسل الصحيح ويمسح على الجريح واختاره في المحيط وقال وهو الاصح وفي فتاوى قاضيخان وهو الصحيح وقال في البحر ولا يخفى انه احوط فكان اولى انتهى وفي شرح المجمع هو الصحيح لانه احوط انتهى واختلف المشايخ في حد الكثرة فمنهم من اعتبرها من حيث عدد الاعضاء فلو كان براسه ووجهه ويديه جراحة والرجل لا جراحة بها يتيمم سواء كان الاكثر من الاعضاء الجريحة صحيحا او جريحا ومنهم من اعتبرها في نفس كل عضو فان كان الاكثر من كل عضو من اعضاء الوضوء جريحا فهو الكثير الذي يجوز معه التيمم والا فلا كذا في البرهان وفتح القدير من غير ترجيح وفي الحقائق والمختار اعتبار الكثرة من حيث عدد الاعضاء وقال في البحر ولا يخفى ان الخلاف انما هو في الوضوء واما في الغسل فالظاهر ان يكون المراد بكون اكثر البدن صحيحا او جريحا الاكثرية من حيث المساحة انتهى وقال العلامة قاسم في حواشي شرح المجمع قلت اما في الغسل فالمعتبر الاكثرية من حيث المساحة انتهى وفي القنية والمبتلى بالعين الجمة بيده قروح يضره الماء دون رجليه يتيمم اذا لم يجد من يغسل وجهه وقيل يتيمم مطلقا انتهى وفي البحر فهذا يفيد ان قولهم اذا كان الاكثر صحيحا يغسل الصحيح محمول على ما اذا لم يكن باليدين جراحة كما لا يخفى انتهى **قوله** غسل الاعضاء في الوضوء والغسل **اقول** المراد غسل الاعضاء الصحيحة واما الجريحة فانه يمسح عليها ان لم يضرها وعلى الخرقة ان ضرها **قوله** ولا يجمع بينهما اي بين التيمم والغسل لما فيه من الجمع بين البدل والمبدل منه ولا نظير له في الشرع **اقول** فيكون الحكم للاكثر بخلاف الجمع بين التيمم وسؤر الحمار لان الفرض يتادى باحدهما لا بهما فجمعنا بينهما لمكان الشك كما لا يجمع بين التيمم والغسل لا يجمع بين الحيض والاستحاضة ولا بين الحيض والنفاس ولا بين الاستحاضة والنفاس ولا بين الحيض والحبل ولا بين الزكوة والعشر ولا بين العشر والخراج ولا بين الفطرة والزكوة ولا بين الفدية والصوم ولا بين القطع والضمان ولا بين الجلد والنفي ولا بين القصاص والكفارة ولا بين الحد والمهر ولا بين المتعة والمهر وغيرها من المسائل الاتية في مواضعها ان شاء الله تعالى **قوله** المانع من الوضوء ولو كان من قبل العباد **اقول** يشير بقوله ولو كان من قبل العباد الى ان المانع لو كان من قبل الحق كالمرض لا يعيد اتفاقا واختلف في الخوف من العدو فقيل هو من عند الله فلا تجب الاعادة واليه ذهب الكاكي في معراج الدراية وقيل هو بسبب العبد فتجب الاعادة واليه ذهب حسام الدين السغناقي في النهاية قال بعض الافاضل والذي يظهر ترجيح ما في النهاية لما فيها من ان الممنوع عن الوضوء بوعيد من الحبس او القتل يصلي بالتيمم ثم يعيد ويمكن التوفيق بان يحمل ما في النهاية على خوف نشا عن الوعيد من العبد وما في الدراية على خوف وجد لا عن وعيد

الشيخ زين

انتهى ففي الصورة الاولى تجب الاعادة لان الخوف فيها من جهة العباد وفي الثانية لا تجب لان الخوف فيها من قبل
رب العباد قال بعض الافاضل تحرر ان المراد بالخوف من العدو الخوف الذي لم ينشأ عن وعيد من قادر عليه
ونحو ذلك كما في الخوف من السبع ولا باس بان يكون مرادهم ذلك وانما نسب هذا الخوف الى الله تعالى في هذه
الصورة مع انه فيها وفي غيرها منه تعالى خلقا وارادة لتجرده في هذه الصورة عن مباشرة سبب له
من الغير في حق الخائف انتهى اقول بهذا يشعر قولهم جاز التيمم لخوف عدو او سبع فتدبر **قوله** كاسير
يمنعه الكفار من الوضوء **اقول** ان كان المنع من الوضوء فقط كما هو ظاهر كلام المص يتيمم ويصلي بالركوع
والسجود وان كان من الوضوء والصلوة معا يتيمم ويصلي بالايماء ثم يعيد الصلوة في الصورتين اذا زال
المانع ذكر في فتاوى قاضيخان والخلاصة ان الاسير في دار الحرب اذا منعه الكافر عن الوضوء والصلوة
يتيمم ويصلي بالايماء ثم يعيد اذا خرج انتهى **وقال** بعض الافاضل وهو يفيد الاتفاق على الاعادة و
يشكل عليه عدم الاعادة على المحبوس في الصحراء حيث كان السبب غلبة الاعداء فان غلبة الاعداء
على الاسير في ايدي الكفار اظهر ولزوم الحرج اشد انتهى **قوله** ويعيدها اذا زال المانع **اقول** قال الفاضل
المحشي هذا ينافي اطلاق قوله فيما سبق فلو صلى بالتيمم في اول الوقت ثم وجد الماء والوقت باق لا يعيدها
فانه بعد ذكر الموانع كلها يشعر بعدم وجوب الاعادة سواء كان المانع من قبل العبد او من غيره فتدبر
انتهى **قلت** لما صرح في المعتبرات بان المانع اذا كان من قبل العبد تعاد الصلوة عند زواله وجب ان يقيد الاطلاق
المذكور بما اذا كان المانع من قبل الحق سبحانه وتعالى **قوله** ومحبوس في السجن **اقول** يشير بكونه في المصر الى محل
الخلاف ما اذا كان محبوسا في موضع في الصحراء فانه لا يعيد اتفاقا كذا في المبسوط واما اذا حبس في موضع في المصر
فعند ابي يوسف لا يعيد لانه عاجز عن استعمال الماء وعندهما يعيد لان المنع فيه ليس من قبل صاحب الحق بل من جهة
العباد وهو ليس بمعتبر كذا قيل والتحقيق ان القول بعدم الاعادة رواية عن ابي يوسف وظاهر الرواية الاتفاق
على الاعادة كما سيأتي قال الولوالجي في فتاويه المحبوس في المصر اذا لم يقدر على الماء يتيمم ويصلي ثم يعيد وعن ابي
يوسف انه لا يعيد لانه عاجز عن استعمال الماء فجاز له التيمم وانا نقول العجز جاء من قبل العباد فلا يؤثر في اسقاط
حق الله تعالى اما اذا حبس في السفر فانه لا يعيد لان الاصل ثمة عدم الماء فبالحبس تحقق ما هو الاصل انتهى يعني
ان المحبوس في المصر اذا عجز عن استعمال الماء يتيمم ويصلي لقيامه لحق الوقت ثم يعيدها على قولهما ولا يعيدها على قول
ابي يوسف قال الشيخ قاسم في حواشي شرح المجمع هذه رواية عن ابي يوسف وظاهر الرواية الاتفاق على الاعادة
انتهى وان المحبوس في السفر اذا عجز عن استعمال الماء فانه يصلي بالتيمم ولا يعيدها اتفاقا **والحاصل** ان المحبوس في
المصر اذا لم يقدر على استعمال الماء يتيمم ويصلي في ظاهر الرواية ثم يعيدها عند الثلثة لان المنع جاء من قبل جانب العبد
كمن معه ماء فمنعه انسان عن ان يتوضا قال في التجنيس رجل اراد ان يتوضا فمنعه انسان عن ان يتوضا بوعيد قيل
ينبغي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلوة بعد ما زال عنه لان هذا عذر جاء من قبل العباد فلا يسقط فرض الوضوء عنه
انتهى ولا يشكل هذا بصورة الخوف من العدو لانه اذا تقدمه وعيد يكون من قبل العباد فيجب الاعادة واذا لم يتقدمه
وعيد يكون من قبل الله تعالى فلا تجب الاعادة كما مر وفي غير ظاهر الرواية لا يعيد عند ابي يوسف وهو القياس لانه اتى
بما في وسعه مما خوطب به والقدرة بعد ذلك لا تبطل الصلوة المؤداة كما في سائر المواضع وفي المحبوس في السفر
قال بعض الفضلاء يشكل عليه من معه ماء ومنعه غيره عن استعماله فانه يعيد اتفاقا ولا فرق بينهما فينبغي ان يقول
بالاعادة فيهما او بعدمها فيهما كما لا يخفى لا يقال ان من له ماء واجد للماء بخلاف المحبوس اذ الفرض انه لا ماء له
لان المراد بالوجود هو القدرة فمن له ماء ومنع منه انتفت القدرة فتدبر انتهى وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يصلي
وهو قول زفر قال في المبسوط والمحبوس في السجن ان كان في موضع نظيف وهو لا يجد الماء فان ابا ح اولا يقول ان كان خارج
المصر صلى بالتيمم وان كان في المصر لم يصل وهو قول زفر ثم رجع وقال يصلي ثم يعيد وهو قول ابي يوسف ومحمد ثم قال

فاما الاعادة

العلامة الحلبي

فاما الاعادة ففي القياس لا تلزمه وهو رواية عن ابي يوسف كما لو كان في السفر وفي الاستحسان يعيد انتهى فدل
هذا على ان المذهب عند ابي يوسف كالمذهب عندهما وهو وجوب الاعادة واما القول بعدم الاعادة فانه رواية
عنه وقال في الخلاصة المحبوس في السجن اذا كان في موضع نظيف ولا يجد الماء وان كان خارج المصر قال ابو ح يصلي
بالتيمم وان كان في المصر لا يصلي ثم رجع وقال يصلي ثم يعيد وهو قولهما انتهى **وقال** بعض الافاضل بعد نقل
كلام صاحب الخلاصة هذا يفيد وفاق ابي يوسف على الاعادة انتهى وقال في مواهب الرحمن ومنعناه من الصلوة
بالتيمم في ظاهر الرواية وقال الشارح في البرهان ومنعه زفر وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لانه ليس بعادم للماء
حقيقة وهو ظاهر ولا حكما فان الحبس ان كان بحق فهو قادر على ازالته بايصال الحق الى مستحقه وان كان بغير
حق فالظلم لا يدوم في دار الاسلام فلم يتحقق العجز فلا يكون التراب طهورا في حقه ووجه ظاهر الرواية ان العجز للحال
متحقق وان احتمل الرفع فامر بالصلوة احتياطا لاحتمال ان هذا القدر من العجز يكفي لتوجه الامر بالصلوة بالتيمم
وامر بالقضاء في الثاني لان احتمال عدم الجواز ثابت لاحتمال ان المعتبر حقيقة العجز دون العجز الحالي فيؤمر بالقضاء
عملا بالشبهين واخذا بالاحتياط ولان عدم الماء كان لمعنى من العباد ووجوبها عليه بالطهارة لحق الله تعالى فلا
يسقط بما هو من جهتهم اي الصلوة بعد الخلاص وصار كالمقيد فانه يصلي قاعدا ثم يعيد اذا اطلق كذا هنا بخلاف
المحبوس في السفر لانه ثم تحقق العجز من كل وجه لانه انضاف الى المنع الحقيقي السفر والغالب فيه عدم الماء انتهى **قوله**
ومن قيل له ان توضأت قتلتك **اقول** اذا قال السيد لعبده ان توضأت حبستك او قتلتك فانه يصلي بالتيمم لقيامه لحق
الوقت ثم يعيدها لان المنع جاء من جانب العبد فلا يعتبر وفاقد الطهورين اي الماء والتراب لا يصلي عند ابي ح ويصلي
عند ابي يوسف بالايماء تشبها بالمصلين لانه عاجز عن الاداء حقيقة وليس بعاجز عن التشبه فيؤمر به لقامة لحق الوقت
وهو بركوع وسجود ان وجد مكانا طاهرا والا بالايماء على الصحيح عنده لانه لو سجد لصار مستعملا للنجاسة ولابي
حنيفة ان الطهارة شرط اهلية اداء الصلوة فان الشرع جعل اهل المناجاة من هو طاهر لا محدث والتشبه انما
يصح من الاهل الا ترى ان الحائض لا تتشبه بالصائمين لعدم الاهلية واختلفت الرواية عن محمد فذكر في الزيادات
ونسخ ابي حفص من الاصل ان قوله كقول ابي ح وفي نسخ ابي سليمان ان قوله كقول ابي يوسف والاعتماد على الاول وهو
المذكور في المعتبرات وجزموا بالقضاء ان تشبه لعدم سقوط الصلوة الواجبة في الذمة عن المكلف بتعذر شرط من
شرائطها الا ان يكون الاسقاط بتصريح صاحب الشرع دفعا للحرج كما في الحائض والنفساء قال الشيخ تقي الدين الشمني
في شرح النقاية المحبوس الذي لا يجد طهورا لا يصلي عندهما وعند ابي يوسف يصلي بالايماء تشبها بالمصلين
قضاء لحق الوقت كما في الصوم وبهذه المسئلة تبين ان الصلوة بغير الطهارة متعمدا ليس بكفر فانه لو كان كفرا
لما امر ابو يوسف به وقيل كفر كالصلوة الى غير القبلة او مع الثوب النجس عمدا لانه كالمستخف والاصح انه
لو صلى الى غير القبلة او مع الثوب النجس لا يكفر لان ذلك يجوز اداؤه بحال ولو صلى بغير الطهارة متعمدا يكفر لان
ذلك يحرم بكل حال فيكون مستخفا انتهى وفي الظهيرية قال شمس الائمة الحلواني لو صلى بغير وضوء متعمدا يكفر في اصح
القولين انتهى وفي الخانية رجل صلى الى غير القبلة متعمدا روي عن ابي ح انه يكفر وان اصاب القبلة وبه اخذ
الفقيه ابو الليث وكذا لو صلى في الثوب النجس او بغير طهارة وبعض المشايخ قالوا ان فعل ذلك تاويلا بقوله تعالى
فاينما تولوا فثم وجه الله لا يكون كافرا ومنهم مشايخ بخارى منهم القاضي الامام السغدي وشمس الائمة الحلواني اذا
صلى الى غير القبلة لا يكفر وكذا اذا صلى في الثوب النجس لان الصلوة الى غير القبلة جائزة حالة الاختيار وهو التطوع
على الدابة ومن العلماء من جوز الصلوة في الثوب النجس فلا يحكم بكفره اما لو صلى بغير الطهارة متعمدا فانه يكون كافرا
قال شمس الائمة الحلواني يكون زنديقا لان احدا لم يجوز الصلوة بغير طهارة فيكون استخفافا بالله تعالى انتهى وقال في
الخلاصة والمختار انه يكفر في الصلوة بغير طهارة ولا يكفر بالصلوة في الثوب النجس والى غير القبلة هذا اختيار الامام
علي السغدي قال لان الصلوة في الثوب النجس والى غير القبلة جائزة حالة العذر واما الصلوة بغير وضوء فلا يؤتى بها

بحال الخيكفر قال الصدر الشهيد وبه اخذنا انتهى **فروع** رؤية نبيذ التمر في الصلوة لا تبطلها عند ابي يوسف وهو
رواية نوح بن ابي مريم عن ابي حنيفة لان الحكم عند عدم الماء المطلق منقول الى التيمم دون التوضي بنبيذ التمر وهو الصحيح
وعليه الفتوى وروي عنه ان الحكم عند عدمه منقول الى التوضي به دون التيمم لما مر فرؤيته فيها تبطلها وروي
عنه محمد الجمع بينهما واختاره فيمضي رأيه فيها ويعيدها احتياطا كسؤر الحمار عملا بالدليلين قال قاضيخان في فتاويه
المسافر اذا مر في الفلاة بماء موضوع في جب او نحوه لا ينتقض تيممه وليس له ان يتوضأ منه لانه وضع للشرب
لا للوضوء والمباح لنوع لا يجوز استعماله في نوع اخر الا ان يكون الماء كثيرا فيستدل بكثرته على انه وضع للشرب والوضوء
جميعا فيتوضأ ولا يتيمم وذكر القاضي الامام ابو علي النسفي عن الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الماء الموضوع
يجوز منه التوضي والموضوع للوضوء لا يباح منه الشرب انتهى فعلى هذا ينتقض تيممه مطلقا والاصح انه اذا علم
وضع للشرب لا ينتقض تيممه واذا وضع للوضوء والشرب جميعا ينتقض والا ولى الاعتبار بالعرف لا بالكثرة حتى لو علم
وضع القليل المطلق الاخذ شربا او غيره ينتقض وان تعورف تخصيص الكثير بالشرب لا ينتقض وان اشتبه يستدل
بالكثرة والله تعالى اعلم ● ولما انتهى الكلام الى هذا الباب بعون الله الملك الوهاب ● تبينت فيه نبذا من الاطناب ●
وخشيت ان يجر الى اجلة الكتاب ● فصرفت عنان القلم نحو الاختصار ● مستعينا بالواحد القهار ● وسائلا اياه ان يوفقني
للاتمام ● ويختم لي بالسعادة بعد الاختتام ●

باب المسح على الخفين

اخره عن التيمم لامور منها ان التيمم خلف عن الكل والمسح خلف عن البعض لان التيمم خلف عن غسل جميع الاعضاء
الثلثة ومسح الرأس والمسح خلف عن غسل الرجلين فقط فيكون له قوة ومنها انه ثبت بالكتاب والمسح بالسنة
فيكون اقوى وبالتقديم احرى ومنها ان التيمم يزيل كلا من الحدثين والمسح يزيل بعضا من الحدث الاصغر فقط فاين هذا
من ذلك ومنها ان التيمم خلف متعين عند عدم الماء والمسح كذلك ومنها ان التيمم يرد على محل الوضوء بلا حائل
بخلاف المسح فان الخف حائل والكلام في المسح على الخفين في ستة مواضع الاول في بيان جوازه والثاني في بيان شرائطه
والثالث في بيان مقداره والرابع في بيان مدته والخامس في بيان ما ينقضه والسادس في بيان حكمه اذا انتقض
اما الاول فهو جائز عند عامة الصحابة والتابعين والفقهاء ومن لم ير المسح عليهما جائزا فقد صح رجوعهم
كابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهم واما شرائطه فبعضها يرجع الى الماسح وبعضها يرجع الى الممسوح اما الذي يرجع الى
الماسح فان يكون على طهارة كاملة بالماء عند الحدث لا عند اللبس وان يكون الحدث حقيقيا واما الذي يرجع
الى الممسوح فان يكون ساتر الكعبين وان لا يكون بخرق كبير وان يكون المسح على ظاهره واما مقداره فقدر
ثلثة اصابع طولا وعرضا ممدودة من رؤس الاصابع الى الساق واما بيان مدته فثلثة ايام ولياليها للمسافر ويوم
وليلة للمقيم واما ما ينقضه فمضي المدة والنزع واما حكمه بعد النقض فان يغسل رجليه فقط **قوله** جاز بالسنة
اقول يعني ثبت المسح على الخفين بالسنة وانما عبر عنه بالجواز اما اشعارا بان الغسل افضل لان من اعتقد جوازه
ولم يفعله كان افضل لاتيانه بالغسل الذي هو اشق على البدن وكونه ابعد عن مظنة الخلاف **وقال** الامام ابو الحسن
الرستغفني المسح افضل قال في الذخيرة وفي فوائد الشيخ الامام الزاهد الرستغفني سئل عن المسح على الخفين يراه
الرجل الا انه يحتاط وينزع خفيه عند كل وضوء ولا يمسح عليهما فقال احب الي ان يمسح على خفيه اما لنفي التهمة
عن نفسه لان الروافض لا يرون المسح فالناس يتهمونه انه من جملة من لا يرى المسح على الخفين واما لان الاية وهو
قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين قرئت بقرائتين بالنصب والخفض فينبغي ان يغسل رجليه حال عدم اللبس
ويمسح على الخفين حالة اللبس ليصير عاملا بالقرائتين انتهى واما اشعارا بان العبد مخير بين الغسل والمسح قوله
بالسنة اي بالاثار الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا لا بالقران خلافا لما قاله البعض لان مشايخنا
اختلفوا في جواز المسح هل هو ثابت بالكتاب او بالسنة فقال بعضهم انه ثبت بالكتاب عملا بقراءة الجر فانها
لما عارضت قراءة النصب حملت على ما اذا كان متخففا واختاره في غاية البيان وقال الجمهور الصحيح انه ثبت بالسنة

وحملت قراءة النصب على ما اذا كان متخففا صح

المشهورة

المشهورة حتى قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وعنه اخاف الكفر على من لم ير المسح
على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته
قال بعض الافاضل وكانه اراد به الزيادة لانها نسخ من وجه لتغير المشروع بها من حيث انه يصير بعضا بعد
ان كان كلا او بيانا من وجه لانها مقررة لا مبطلة انتهى **اقول** محل بسط هذه المسئلة كتب الاصول ومن رامه
فليراجعها **والحاصل** ان قوله بالسنة يشير الى ان نص الكتاب ساكت عنه ردا على من زعم ان قراءة الجر في ارجلكم
تدل عليه لان قوله تعالى الى الكعبين يدفعه ضرورة ان مسح الخفين غير مغيا اجماعا وانما قال بالسنة ولم يقل بالحديث لانه
ورد في باب المسح حكاية فعل ورواية قول فهي تتناولهما بل التقرير ايضا اما الحديث فلا يتناولها الا القول كذا ذكر
في كثير من الكتب وفيه بحث لان الحديث ايضا يتناول القول والفعل والتقرير قال بعض المحققين في شرح الفية
الحديث للعراقي الحديث ويرادفه الخبر على الصحيح ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم قيل او الى الصحابي او الى من دونه
قولا او فعلا او تقريرا او صفة ويعبر بذلك بعلم الحديث فهو رواية علم يشتمل على نقل ذلك وموضوعه ذات
النبي صلى الله عليه وسلم من حيث انه نبي وغايته الفوز بسعادة الدارين انتهى فالاولى ان يقال وانما قال بالسنة
ولم يقل بالحديث لان السنة هي المذكورة في مقابلة الكتاب في كتب الاصول لانهم قالوا اصول الشرع الكتاب
والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس والله اعلم **قوله** فيجوز بها الزيادة على الكتاب **اقول** قال بعض الفضلاء
في حواشي صدر الشريعة لما كان هنا مظنة ان يقال فعلى تقدير عدم تجويز ثبوته بالكتاب تلزم الزيادة على الكتاب
بالسنة فاجاب بقوله فيجوز بها الزيادة على الكتاب انتهى الاولى عندي ان يقال ان قول صدر الشريعة المشهورة
احتراز عن السنة الغير المشهورة فتجوز بها الزيادة على الكتاب وان قوله فتجوز بها الزيادة على الكتاب تفريع على الاحتراز
بقيد المشهورة يعني فاذا كان المراد بالسنة السنة المشهورة فتجوز بها الزيادة على الكتاب لان الزيادة على الكتاب بالسنة
انما تمتنع اذا كانت غير مشهورة فاندفع بهذا ما يرد على اطلاق المتن من ان الزيادة على الكتاب بالسنة لا تجوز فيمتنع
ثبوت المسح بها وانما تعرضت لعبارة صدر الشريعة لان عبارة المص في التقييد المذكور والتفريع المزبور كعبارته فما
قيل في تلك يقال في هذه قال في الظهيرية ومن انكر المسح على الخفين يخشى عليه الكفر لشهرته وتواتر الاخبار فيه انتهى
وقال في الخانية وعن الكرخي انه قال من انكر المسح على الخفين يخشى عليه الكفر وكل من انكر ذلك من الصحابة فقد رجع عنه
قبل موته انتهى وقال في الذخيرة في النوازل من انكر المسح على الخفين يخاف عليه الكفر لانه ورد فيه من الاخبار ما يشبه المتواتر
وقال وكتبت في السمرقنديات على قياس قول ابي يوسف يكفر لان خبر المسح على الخفين بمنزلة المتواتر ومن انكر المتواتر يكفر
وعلى قول محمد لا يكفر لانه بمنزلة الاحاد ومن انكر الاحاد لا يكفر قيل لمحمد يجوز المسح على الخفين اذا كان خبر المسح من
اخبار الاحاد وفيه نسخ كتاب الله ونسخ الكتاب باخبار الاحاد لا يجوز قال ما نسخت به كتاب الله بل خصصت به
كتاب الله تعالى يريد به تخصيص الحال وهذا لان الله تعالى امر بغسل الرجلين عاما فنعم حالة الستر والكشف فجاء هذا الحديث
وبين ان الامر بالغسل يختص بحالة الكشف وتخصيص الكتاب بالاحاد جائز عندي انتهى **قوله** فلان جوز غسل الرجلين
اقول قال شيخ الاسلام الدليل على ان منكر المسح ضال مبتدع فيه اشارة الى ان ما قال البعض من انه ثابت بالكتاب على قراءة
الخفض ليس بصحيح لان قوله الى الكعبين يمنعه كما مر **قوله** فيكون من لم يره مبتدعا **اقول** قال شيخ الاسلام الدليل على ان منكر
المسح ضال مبتدع ما روي ان ابا حنيفة سئل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال هو ان تفضل الشيخين وتحب الختنين
وترى المسح على الخفين **قوله** لكن من رآه ولم يمسح اخذا بالعزيمة كان مثابا **اقول** تفقه من هذا مختار اكثر العلماء خلافا
للامام ابي الحسن الرستغفني وقال في قنية الفتاوى المسح على الخف افضل من غسل الرجلين اخذا باليسر شهاب حبس
الغسل افضل شمس انتهى **قوله** قال في الكافي الخ **اقول** اعترض حافظ الدين في الكافي على قولهم من رآه ولم يمسح اخذا
بالعزيمة كان مثابا بانها رخصة اسقاط على ما قرر في الاصول فينبغي ان لا تبقى العزيمة مشروعة ولا يثاب عليها
كما في قصر الصلوة ثم اجاب بان العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا والثواب باعتبار النزع والغسل واذا نزع

صاحب الهداية وتبعه الشيخ علاء المقدسي

اي الشيخ زكريا الانصاري

اي حلبي

المراد بالشيخين ابو بكر وعمر وبالختنين عثمان وعلي رضي الله عنهم اجمعين

صار مشروعا وقال العلامة الزيلعي هذا سهو فإن الغسل مشروع وإن لم ينزع خفيه ولهذا لا يبطل
مسحه إذا خاض الماء ودخل في الخف حتى انغسل أكثر رجليه ولولا أن الغسل مشروع لما بطل بغسل البعض من
غير نزع وكذا لو تكلف وغسل رجليه من غير نزع الخف أجزأه عن الغسل حتى لا يبطل بانقضاء المدة وخطأ أهل
الأصول في تمثيلهم به لها وأجاب المصنف عن الكافي بأن القول بأن هذا سهو نوع جرأة إذ مراد صاحب الكافي بالمشروعية الجواز
في نظر الشارع بحيث يترتب عليه الثواب لا أن يترتب عليه حكم من الأحكام الشرعية يدل عليه تنظيره بقصر الصلوة فإن العامل
بالعزيمة ثم بأن صلى أربعا وقعد على الركعتين يأثم مع أن فرضه يتم وتحقيق جوابه أن المترخص ما دام مترخصا
لا يجوز له العمل بالعزيمة فإذا زال الترخص جاز له ذلك فإن المسافر ما دام مسافرا لا يجوز له الإتمام حتى إذا افتتحها
بنية الأربع يجب قطعها والافتتاح بالركعتين كما سيأتي في صلوة المسافر وإذا افتتحها بنية الثنتين ونوى الإقامة
أثناء الصلوة تحولت إلى الأربع فالمتخفف ما دام متخففا لا يجوز له الغسل حتى إذا تكلف وغسل رجليه من
غير نزع أثم وإن أجزأه عن الغسل وإذا نزع الخف وزال الترخص صار الغسل مشروعا يثاب عليه انتهى وأجاب العلامة
الحلبي في شرح منية المصلي عن جانب العلامة الزيلعي بأن ما قاله يعني المص من أن المراد بالمشروعية الجواز في نظر
الشارع بحيث يترتب عليه الثواب غير مسلم فإن المشروعية إنما يدور على مشروعية الفعل الجواز بحيث يترتب عليه
أحكامه غير أن الثواب من جملة أحكام الفعل الذي يقصد به العبادة فغسل الرجل حالة التخفف لو لم يكن
مشروعا لما ترتب عليه حكمه من جواز الصلوة وغيرها مما تشترط له الطهارة واستدلاله بتنظيره بقصر الصلوة
غير صحيح فإن المسافر إذا صلى أربعا وقعد على رأس الركعتين لم يكن آتيا بالعزيمة وليس في وسعه ذلك لأن فرضه
ركعتان لا يطيق الزيادة عليهما فرضا كما لا يطيق المقيم الزيادة على الأربع فرضا وإنما تم فرضه ركعتين
فحسب وأثم ببناء النفل وهو الركعتان الأخريان على تحريمة الفرض لا لأنه أتى بالعزيمة مع عدم جوازها
وإباحتها له بخلاف المتخفف الذي انغسل رجله حيث اعتبر الغسل شرعا وترتب عليه حكم من الأحكام الشرعية
وهو بطلان المسح ولزوم نزع الخف لإتمام الغسل ولو قدر أنه غسل كلتا الرجلين متخففا لترتب عليه أنه
لا ينتقض بتمام المدة ولا بنزع الخف مع جواز الأفعال التي تشترط لها الطهارة به فثبت مشروعية
الغسل حال التخفف بمعنى تصور وجوده شرعا وتحققه بخلاف الإتمام وفي ما اعترض الزيلعي على أهل
الأصول مقرر وهذا كله على تقدير صحة الفرع الذي ذكره من دخول الماء في الخف الخ وهو منقول في الفتاوى
الظهيرية وغيرها وأنا أقول حاصل ما ذكره صاحب الكافي والمصنف أن المسح على الخفين رخصة إسقاط
وهي النوع الرابع من الرخصة وهو ما سقط عن العبد بخروج السبب من أن يكون موجبا للحكم في حقه
وإن كان مشروعا في حق غيره أو في حقه في غير هذه الحالة كقصر صلوة المسافر وفي هذا النوع لا يجوز
العمل بالعزيمة ما دام الترخص موجودا فالمتخفف ما دام متخففا لا يكون غسل الرجل مشروعا في حقه
لو تكلف وغسل رجليه من غير نزع الخف أثم وحاصل ما ذكره الزيلعي والحلبي أن المسح على الخفين ليس
رخصة إسقاط بل هو من النوع الثاني من الرخصة وهو ما يرخص مع قيام السبب كفطر المسافر وفي هذا
النوع يجوز العمل بالعزيمة عند وجود الترخص لأن المسافر يجوز له أن يصوم في حال السفر ويثاب عليه
فالمتخفف إذا غسل رجليه حال التخفف يكون غسله مشروعا ويثاب عليه إذ لو لم يكن مشروعا لما بطل
مسحه إذا خاض الماء ودخل في الخف حتى انغسل أكثر رجليه ولما ترتب عليه حكمه من جواز الصلوة و
غيرها مما تشترط له الطهارة إذا تكلف وغسل رجليه من غير نزع الخف فاعتراض الزيلعي على أهل الأصول
مقرر والفرع الذي ذكره من دخول الماء في الخف الخ صحيح منقول في الفتاوى الظهيرية وغيرها وسترد عليك
تلك النقول إن شاء الله تعالى والشيخ كمال الدين بن الهمام لم يرتض كلام الزيلعي ونظر فيه بقوله ومبنى هذه التخطئة
على صحة هذا الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية لكن في صحته نظر فإن كلمتهم متفقة على أن الخف اعتبر شرعا

مانعا

مانعا سراية الحدث إلى القدم فتبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح وبنوا عليه منع
المسح للمتيمم والمعذورين بعد الوقت وغير ذلك من الخلافيات وهذا يقتضي أن غسل الرجل وهو مستور
إذا لم يبتل معه ظاهر الخف أنه لم تزل به الحدث لأنه في غير محله فلا تجوز الصلوة به لأنه صلى مع حدث واجب
الرفع إذ لو لم يجب في الحال لأنه لا يجب غسل الرجل جازت الصلوة بلا غسل ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه
وغسل محلا غير واجب الغسل كالفخذ وعن هذا في الظهيرية لو أدخل يده تحت الجرموقين فمسح على الخفين و
ذكر فيها أنه لم يجز وليس إلا لأنه في غير محل الحدث والأوجه في ذلك الفرع كون الإجزاء إذا خاض النهر له
لابتلال الخف ثم إذا انقضت المدة إنما لا يتقيد بها لحصول الغسل بالخوض والنزع إنما وجب للغسل وقد حصل
انتهى كلامه وأنت إذا تأملت كلام المص وكلام الشيخ كمال الدين علمت أن تنظير كل منهما في إشكال الزيلعي
بلحظ غير ما لحظه الآخر فمحصل ما قاله المص أن الجواز في كلام الكافي بمعنى الحل المقابل للحرمة لا بمعنى الصحة المقابلة
للبطلان كما فهمه الزيلعي فالإشكال غير وارد فإن الحرمة لا تنافي الصحة فالمصنف أقر صحة كلام الزيلعي في ذاته ومنع
وروده على الكافي والعلامة الحلبي منع منعه وأثبت وروده عليه وعلى من قال بقوله ومحصل ما قاله
الشيخ كمال الدين منع صحة كلام الزيلعي ومنع صحة الفرع استند إليه ورد العلامة الحلبي قوله فقال أقول أولا
منع صحة الفرع فيه بعد فإنه مذكور في الظهيرية وفي فتاوى قاضيخان رجل قال ماسح الخف إذا دخل الماء خفه
وابتل من رجله قدر ثلثة أصابع الرجل أو أقل لا تبطل مسحه لأن هذا القدر لا يجزي عن غسل الرجل فلا يبطل
به حكم المسح وإن ابتل جميع القدم وبلغ الماء الكعب بطل المسح مروي كذلك عن أبي ح انتهى وثانيا قوله لأنه
في غير محله غير مسلم وقوله إذ لو لم يجب الخ مردود بأن عدم وجوب غسل الرجل عينا لا يستلزم عدم المسح
عينا لجواز كون الواجب أحدهما لا على التعيين كسائر الواجبات المخيرة وتشبيهه بترك الذراعين وغسل الفخذ
غير صحيح على ما لا يخفى وثالثا توجيهه الفرع المذكور بقوله والأوجه الخ إنما يأتي على تقدير انغسال الرجلين
كلتيهما على التمام مع ابتلال القدر المفروض من ظاهر الخفين مع عدم بطلان المسح والمذكور في ذلك الفرع
انغسال أكثر الرجل وبطلان المسح ووجوب نزع الخفين وغسل الرجلين وفي فتاوى قاضيخان انغسال أكثر الرجلين
وبطلان المسح كذلك وهذا كله ينافي ما قاله ورابعا أنه فرق بين غسل الرجلين مع بقاء الخف ومسح
الخف مع بقاء الجرموق حيث اعتبر الغسل في الأول وبطل مسح الخف به ولم يعتبر المسح في الثاني بأن مسح الخف
بدل عن الغسل ولا بقاء للبدل مع وجود الأصل ومسح الجرموق ليس بدلا عن مسح الخف بل هو بدل عن الغسل أيضا
فعند تقرر الوظيفة له لا يعتبر البدل الآخر فليتأمل فلا يكون من الأول ومن الثاني وأما الجواب عن قوله
إن كلمتهم متفقة الخ فهو أن الخف إنما اعتبر مانعا سراية الحدث ترخيصا لدفع الحرج اللازم بإيجاب الغسل عينا
فإذا حصل الغسل فقد زال الترخيص لزوال سببه المختص هو به فقد حلول الحدث قبيل الغسل في محله
فليتأمل فلا يصح اعتراض الزيلعي على أهل الأصول وأما اعتراضه على الفرع المذكور فإنما يتم على تقدير صحة
تمثيلهم وعدم صحة اعتراضه عليهم فليتأمل انتهى كلام العلامة الحلبي أقول الفرع الذي ذكره الزيلعي صحيح منقول
في المعتبرات قال في الظهيرية ولو أحدث فتوضأ ومسح على الخف ثم ابتل القدم في الخف انتقض المسح ولو ابتل أكثر
القدم تكلم المشايخ فيه والأصح أنه ينتقض المسح انتهى وقال قاضيخان في فتاواه ماسح الخف إذا دخل الماء خفه
وابتل من رجله قدر ثلثة أصابع أو أقل لا يبطل مسحه لأن هذا القدر لا يجزي عن غسل الرجل فلا يبطل به حكم المسح
وإن ابتل جميع القدم وبلغ الماء الكعب بطل المسح مروي كذلك عن أبي ح انتهى وقال في الذخيرة وفي حيرة الفقهاء
إذا لبس الخف على طهارة كاملة ثم دخل الماء إحدى رجليه ينظر إن بلغ الكعب حتى سال جميع الرجل مغسولا ينتقض مسحه
ذكر الفقيه أبو جعفر في نوادره ويجب عليه غسل الرجل الأخرى وإن لم يبلغ الكعب لا ينتقض مسحه وذكر الفقيه أبو جعفر في
نوادره إذا أصاب الماء أكثر إحدى رجليه ينتقض مسحه ويكون بمنزلة الغسل وأجاب هو أولا أنه لا ينتقض المسح كما

هو جواب حيرة الفقهاء وفي الحاوي اذا ابتل جميع احد القدمين ينتقض مسحه انتهى وقال في الخلاصة ولو لبس
خفيه على طهارة كاملة ومسح عليهما ثم دخل الماء في احد خفيه ان بلغ الكعب حتى صار جميع الرجل مغسولا
يجب عليه غسل الرجل الاخرى وينتقض مسحه وان لم يبلغ الكعب قال بعضهم ان اصاب اكثر من احدى رجليه ينتقض وفيه
اختلاف المشايخ انتهى قال في التبيين وينقضه ايضا دخول احد خفيه الماء لان رجله تصير بذلك مغسولة ويجب
غسل رجله الاخرى لامتناع الجمع بينهما وذكر المرغيناني ان غسل اكثر القدم ينقضه في الاصح انتهى وذكر صدر
الشريعة في نواقض المسح وكذا ان دخل الماء احد خفيه حتى صار جميع الرجل مغسولا وان اصاب الماء اكثرها فكذا
عند الفقيه ابي جعفر انتهى فظهر من هذه النقول صحة الفرع المذكور وضعف ما يقابله وانما لم يعدوه في المتون
من النواقض لمكان الاختلاف فيه حتى قيل وفي بعض المعتبرات بعد نقل ما مر وذكر انه لا ينتقض المسح على كل حال قال
في تتمة الفتاوى الصغرى وفي فتاوى الامام ابو بكر محمد بن الفضل انه اذا ابتل قدمه لا ينتقض مسحه على كل حال
لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح ونقل الامام
الزاهد عن ابي بكر العياضي انه لا ينتقض وان بلغ الماء الركبة وقال في السراج الوهاج وهو الاظهر انتهى والمذكور
في اكثر المعتبرات المشهورة المتداولة بين الناس كالظهيرية والخانية والخلاصة والذخيرة وصدر الشريعة والتبيين
وغيرها ان الماسح اذا خاض النهر ودخل الماء في احد خفيه ان بلغ الكعب حتى صار جميع الرجل مغسولا ينتقض مسحه
ويجب عليه غسل الرجل الاخرى حتى لا يلزم الجمع بين المسح والغسل في وظيفة واحدة وهي غسل الرجلين فانه لا يجوز

وانما قلنا في وظيفة واحدة لانه لا يجمع بينهما في عضو واحد جاز من غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين منه

وان لم يبلغ الكعب لا ينتقض مطلقا اي سواء ابتل اكثر الرجل او اقلها وقال بعضهم الاصح انه ان اصاب الماء اكثر
احدى رجليه ينتقض والا فلا والحاصل ان الماسح اذا دخل الماء في احد خفيه ان وصل الى جميع رجله ينتقض المسح
ويكون ذلك بمنزلة الغسل ولذا لا يجتمع مع المسح وان وصل الى اكثرها فقد اختلف فيه والصحيح انه ينتقض المسح لكن لا يكون
ذلك بمنزلة الغسل لان وصول الماء الى اكثر الرجل لا يجزئ عن غسلها بل لا بد من غسل جميعها ويعلم من هنا حال ما اذا دخل في
خفيه معا ولا فرق بين ما اذا خاض النهر ودخل الماء فيه وبين ما اذا تكلف وغسل رجليه داخله اعلم ان في كلام
الشيخ كمال الدين اشكالا من وجوه ثلاثة الاول انه حكم في اول كلامه بانه لا يرتفع الحدث بغسل الرجل داخل الخف
لكونه كغسل ما لم يجب فلم يقع معتدا به ثم حكم في اخره بصحته بعد انقضاء المدة فلم يجب النزع لحصول الغسل داخل
الخف وليس هذا الا تناقضا والثاني ان ظاهر قوله والاوجه في ذلك الفرع كون الاجزاء اذا خاض النهر لابتلال
الخف يدل على ان جواز الصلوة لابتلال ظاهر الخف لا لغسل الرجل اذ لا عبرة بالغسل مع وجود الخف وهذا ينافي قوله
ثم اذا انقضت المدة انما لا يتقيد بها لحصول الغسل بالخوض والثالث ان الاوجهية انما هي على ما اذا خاض الماء لا على ما
اذا تكلف وغسل رجليه داخله والزيلعي ذكر الاجزاء في الصورة الثانية فقط واما في الصورة الاولى فانه ذكر بطلان
المسح دون الاجزاء عن الغسل فانه قال فلا حاجة الى الاول لان الغسل مشروع مع وجود الخف يبطل مسحه اذا خاض الماء
ودخل في الخف الى اخر ما تقدم قوله لان المسح ثبت على خلاف القياس في الوضوء فلا يقاس عليه الجنابة اقول
ان من شرط القياس ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه معدولا به عن سنن القياس كبقاء الصوم مع
الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا بالنص لكنه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطئ عليه وكذلك المسح على الخفين ثبت على خلاف
القياس في الوضوء فلا يجوز ان يقاس عليه الجنابة قوله ولان صيغة المبالغة اعني فاطهروا اوجبت كمال التطهير كما سبق
وفي المسح يفوت ذلك اقول اراد بالمبالغة اما المبالغة في وصف الماهية بالكمال كما يشعر به قوله كمال التطهير واما
المبالغة في المعنى لان الغالب في زيادة الحروف الدالة على زيادة المعنى كما في قطع وقطّع وهذا هو الحكمة في العدول عن
فاطهروا الى قوله فاطهروا وان الاول يدل على اسباب الطهارة في الجملة والثاني على الامر بكمال الطهارة ولهذا احتمل
قراءة التخفيف في قوله تعالى حتى يطهرن على انقطاع الدماء اي حتى يزول عنهن الدم وقراءة التشديد على الاغتسال اي حتى
يغتسلن واستدلوا على وجوب المضمضة والاستنشاق في الغسل بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فهو امر بتطهير جميع البدن

وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير انه اضاف التطهير الى مسمى البدن وهو جملة بدن كل مكلف فيدخل فيه
كل ما يمكن ايصال الماء اليه الا ما فيه حرج انتهى اقول المراد بالاضافة الاسناد يعني انه اسند التطهير الخ فان قلت
كان مقتضى القياس ان يقول انه اضاف التطهر لان التطهير مصدر طهر والتطهر مصدر تطهر والمذكور في التنزيل
هو الثاني دون الاول قلت هب كان مقتضى القياس ما قلت الا انه ذكر اللازم واراد به الملزوم لان
التطهر لازم للتطهير بمعنى انه مطاوع له تقول طهرته فتطهر فالتطهير فعل والتطهر انفعال اي اثر
حصل من تعلق الفعل المتعدي بالمفعول لعل التكليف يقع باعتبار الاول لانه امر كسبي يثبت بالاختيار دون
الثاني لانه امر غير كسبي يثبت بلا اختيار وبهذا يظهر الجواب عما يرد على المص من ان صيغة فاطهروا توجب
كمال الطهارة لا كمال التطهير فكان عليه ان يقول ولان صيغة المبالغة اعني فاطهروا اوجبت كمال الطهارة ه
دون ان يقول اوجبت كمال التطهير هذا ما ظهر للفقير بعون الملك القدير قوله ثم قالوا الموضع موضع النفي

الشيخ نجم

فلا يحتاج الى التصوير اقول نسب بعضهم هذا القول الى المحققين قوله فان من اجنب بعد لبس الخف على طهارة
كاملة لا يجوز له المسح اقول حاصله ان من اجنب بعد ما لبس خفيه على وضوء لا يجوز له ان يمسح على خفيه
بل يجب عليه ان ينزعهما ويغسل رجليه لان الخف يمنع سراية الحدث الى الرجلين ولا يمنع سراية الجنابة اليهما
قال في معراج الدراية وفي الخبازية لا تحتاج هذه الصورة معينة فان من اجنب بعد لبس الخف على طهارة

قوله مطلقا اي سواء كان في المدة او بعدها منه

كاملة لا يجوز له المسح مطلقا لان الشرع جعل الخف مانعا لسراية الحدث الاصغر لا الاكبر لان شرع المسح
لدفع الحرج وفي الجمع بين الغسل والمسح يزيد الحرج فيعود على موضوعه بالنقض انتهى فان قلت ان الجنابة
وما في حكمها كالحيض والنفاس يوجب غسل جميع البدن ومع وجود الخف يتعذر ذلك فهو مما لا يمكن تصويره
فلا حاجة الى الاحتراز عنه قلت الجواب عن هذا الاشكال من وجهين الاول ان الموضع موضع النفي فلا
يحتاج الى التصوير كما مر والثاني انه يمكن ان يقال في صورته توضأ ولبس جوربين مجلدين ثم اجنب ليس له
ان يشدهما ويغسل سائر جسده مضطجعا ويمسح عليهما كذا في الكفاية وفي معراج الدراية معزيا الى
المجتبى سألت استاذي نجم الائمة البخاري عن صورته فقال توضأ ولبس خفيه ثم اجنب ليس له ان يشد خفيه
فوق الكعبين ثم يغتسل ويمسح وما ذكروه من صورته ليس بصحيح لان الجنابة لا تعود على الاصح انتهى ولم يتعقبه
قال في البحر ولا يخفى فانهم صرحوا بان التيمم ينتقض برؤية الماء فاذا كان جنبا فتيمم عادت الجنابة برؤيته الماء
ولا كذلك حدثنا عاد الحدث انتهى قوله لعدم الدليل اقول بل ورود الدليل بمنعه للجنابة وهو ما رواه الترمذي
والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابن خزيمة بسند صحيح عن صفوان بن عسال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ه
يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليهن الا من جنابة لكن من غائط وبول ونوم هكذا روي
في كتب الحديث المشهورة اي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا مسافرين ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن
الا من جنابة اي امرنا ان ننزعها من الجنابة ولكن لا ننزعها من غائط وبول ونوم فائدة السفر بفتح السين وسكون
الفاء القوم المسافرون وهو جمع سافر مثل صحب وصاحب والمسافر جمع مسافر تقول سفر الرجل يسفر بالكسر سفورا
اذا خرج الى السفر فهو مسافر وقوم سفر وسفار مثل ركب وركاب وسافرت الى بلد كذا مسافرة وسفارا لكن حرف عطف
معناه الاستدراك والتحقيق وهي تعطف في النفي مفردا على مفرد وتفيد للثاني اثبات ما نفي عن الاول تقول ما قام
زيد لكن عمرو اي قام فان دخلت على موجب احتاجت الى جملة بعدها تقول قام زيد لكن عمرو لم يقم ولذلك
ذهب بعض النحويين الى انها غير عاطفة لدخول الواو عليها في قولك ما قام زيد ولكن عمرو وقيل اذا لم تدخل عليها
الواو فهي للاستدراك والعطف فاذا دخل عليها الواو خلصت للاستدراك وخلص العطف للواو وقيل انها مع
الموجب حرف ابتداء وظاهر كلام القرطبي ان الواقع في اكثر النسخ لكن بدون الواو وفي بعضها ولكن باثباتها و
في البحر وقع في كتب الفقه ولكن من غائط او بول او نوم باو والمشهور في كتب الحديث بالواو وكذا ذكره النووي

انتهى وتقدير هذا الاستثناء والاستدراك الحاصلين بالا ولكن هو ان الاستثناء من النزع لانه ارخص لهم
المسح مع ترك النزع ثم استثنى منه الجنابة فكانه قال لا تنزعوها الا لغسل الجنابة ثم قال مستدركا لكن من غائط
وبول ونوم فلا تنزعوها وبيان ذلك ان قوله الا من جنابة تقديره امرنا ان ننزعها من جنابة وهذه جملة
ايجابية فلما اراد ان يستدرك اجاء بجملة فقال لكن لا ننزعها من غائط وبول ونوم وفائدة هذا الاستدراك
تبيين الحالات التي تضمنت الرخصة وانها انما جاءت في مثل هذه الاحداث خاصة لا في الجنابة وهذا التقدير وان كان
مرادا فانه في حالة الايجاب لا بد من ذكر الجملة بتمامها وانما جاز حذفها في مثل هذا الموضع لدلالة الحال عليه
ووجه الدلالة من وجهين احدهما ان قوله امرنا ان لا ننزع خفافنا الا من جنابة وان كان معناه الايجاب
فانه قد اشتمل على نفي واستدراك من النفي لا يحتاج الى ذكر الجملة بعده والثاني ان قوله من غائط يستدعي عاملا
يتعلق به حرف الجر واقرب ما يصلح له من العوامل فعل دل الفعل الظاهر عليه وهو النزع فكان التقدير لكن لا ننزعها
من غائط وبول ونوم وهذه معان دقيقة لا يبعد كون كثير من الافهام مع التنبيه عليها فكيف مع عدم التنبيه
لكن بينتها ان شاء الله تعالى بهذا القدر من التنبيه لمتامل التنبيه **قوله** لكن قيل صورته ان يلبس خفيه على وضوء
ثم تجنب في مدة المسح فانه ينزع خفيه ويغسل رجليه **اقول** يعني لا يجوز له المسح على خفيه لحديث صفوان
بن عسال السابق ذكره ولما تقدم من ان الخف لا يمنع سراية الجنابة الى الرجل قوله اجنب بمعنى تجنب معناه صار جنبا
قوله وكذا المسافر اذا اجنب في المدة وليس عنده ماء فتيمم ثم احدث ووجد من الماء ما يكفي وضوءه
لا يجوز له المسح **اقول** هاتان الصورتان مذكورتان في التبيين وعلل الصورة الثانية بقوله لان الجنابة سرت
الى القدمين والتيمم ليس بطهارة كاملة فلا يجوز له المسح اذا لبسهما على طهارته فينزعهما ويغسلهما فاذا
نزع وغسل رجليه ولبس خفيه ثم احدث بعد ذلك وعنده من الماء ما يكفي وضوءه فانه يتوضا به ويمسح على
خفيه لان هذا الحدث يمنعه الخف من السراية الى القدمين لوجوده بعد اللبس على طهارة كاملة ولو مر بعد ذلك
بماء كثير عاد جنبا فاذا دخل عليه وقت صلوة وعنده ما يكفيه لوضوئه لا غير يتيمم لانه جنب ولا يتوضا به
لانه لا يفيد فان احدث بعد ذلك وليس معه من الماء الا هذا المقدار فانه يتوضا به ويغسل رجليه ولا يمسح
على خفيه وان كان في المدة لما ذكرنا انه عاد جنبا لوجود الماء الكثير فان احدث بعد ذلك وليس معه ماء الا
قدر ما يكفي الوضوء توضا ومسح على خفيه وعلى هذا تجري المسائل انتهى **قال** شارح الهداية ان هذا تكلف
غير محتاج اليه على انه لا يناسب وضع المسئلة اذ وضعها عدم جواز المسح للجنب وما ذكر انما هو عدم جوازه
في الوضوء فليتنبه لذلك **اعلم** ان قوله فان احدث بعد ذلك وليس معه من الماء الا هذا المقدار فانه يتوضا به و
يغسل رجليه ولا يمسح على خفيه وان كان في المدة لما ذكرنا انه عاد جنبا لوجود الماء الكثير ليس بسديد بيانه
على ما ذكره بعض المحققين ان الرجل بعد غسلهما اذ ذاك لا تعود جنابتها برؤية الماء ولا يلزم غسلهما مرة اخرى
لاجل تلك الجنابة كما لو غسلهما اولا ثم لبس الخف ثم اكمل الغسل وانما حلها بعد الغسل حدث والمسح لاجل الحدث
جائز وصرح في الخلاصة ان الجنب اذا اغتسل وبقي على جسده لمعة او اكثر في بقاء الجنابة وقد لبس الخف وهي باقية
ببقاء اللمعة وجوز له المسح فكذا يجوز في الصورة المذكورة فليتامل انتهى وقوله والتيمم ليس بطهارة كاملة
فلا يجوز له المسح اذا لبسهما يفيد انه يشترط لجواز المسح كون اللبس على طهارة الماء لا طهارة التيمم لان طهارة
التيمم ليست بطهارة كاملة قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير ان اريد بعدم كمالها عدم الرفع عن الرجلين فممنوع
وان اريد عدم اصابة الرجلين في الوظيفة حسا فيمنع تاثيره في نفي الكمال المعتبر في الطهارة التي يعقبها اللبس ويمكن ان
يوجه الحكم المذكور بان المسح على خلاف القياس وانما ورد من فعله صلى الله عليه وسلم على طهارة الماء ولم يرد من قوله ما يوسع
مورده فيلزم فيه الاقتصار على مورد الشرع وحديث صفوان صريح في منعه للجنابة انتهى **قوله** ملبوسين على
طهر تام عند الحدث **اقول** قيد بالتام احترازا عن الطهر الناقص كوضوء غير مستبغ بان بقي من اعضائه لمعة لم يصبها

الماء فاحدث

الماء فاحدث قبل الاستيعاب وعن طهارة اصحاب الاعذار بالنسبة الى ما بعد الوقت اذا توضؤوا ولبسوا الخف
مع وجود الحدث الذي ابتلوا به كما مشى عليه غير واحد من المشايخ وعن طهارة المتيمم اذا لبس خفيه ثم وجد الماء
فانهم لا يمسحون لعدم اللبس على طهر تام لانه بخروج الوقت يظهر الحدث السابق وكذا بوجود الماء فلو جاز المسح
لهم لكان الخف رافعا لا مانعا **اعلم** ان المص تبع صاحب الوقاية في هذا التعبير لكنه لو تبع صاحب الكنز فقال
على وضوء تام عند الحدث لكان اولى لان الطهر التام يشمل التيمم وقد مر ان المسح لا يجوز للمتيمم وما ذهب اليه
العلامة الزيلعي من ان التيمم ليس بطهارة كاملة فضعيف يظهر وجهه بما قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير لو
جاز المسح بعد اللبس على طهارة التيمم والوضوء المقارن هو او اللبس للحدث بعد الوقت كان رافعا للحدث الذي حل
بالقدم لان الحدث الذي يظهر هو الذي قد كان حل به قبل التيمم حال ان لا وضوء ولكن المسح انما يزيل ما حل بالممسوح
بناء على اعتبار الخف مانعا شرعا سراية الحدث الذي يطرء بعده الى القدمين بدليل انه لو لبس على حدث بالقدمين
لا يمسح فلو اعتبر المسح عليه رافعا لما بالقدم لجاز وعلى هذا فهو اولى من تعليله في شرح الكنز بكون التيمم ليس بطهارة
كاملة لما علمت من انها كالتي بالماء ما بقي الشرط انتهى وغير بعض الفضلاء الطهر في عبارة الوقاية بالوضوء ثم قال في
شرح كلامه لم يقل على طهر لانه يشمل التيمم ولا عبرة له في هذا الباب وقال في حاشيته ذكر صاحب الهداية الطهارة بدل الوضوء
الا انه بدل التام بالكامل فتدارك به الاحتراز عن التيمم وذلك بناء على ما قيل في الفرق بين التام والكامل بان الاول
يقابل نقصان الاصل والثاني يقابل نقصان الوصف يعني تمام الاصل انتهى وقوله عند الحدث ظرف لتام يشير الى انه لا يشترط
التمام عند اللبس بل عند الحدث حتى لو غسل رجليه ولبس خفيه ثم اتم الوضوء قبل ان يحدث جاز له ان يمسح عليه عندنا
لوجود التمام عند الحدث وكذا لو لبس خفيه محدثا وخاض الماء حتى دخل الماء في خفيه وانغسل رجلاه ثم اتم الوضوء
ثم احدث جاز له ايضا المسح على الخفين لتمام الطهارة عند الحدث وكذا لو توضا الا رجليه ثم غسل واحدة منهما
وادخلها في الخف ثم غسل الاخرى وادخلها في الخف ثم احدث جاز له ايضا المسح عليهما عندنا لتمام الطهارة
قبل الحدث فجاز المسح في جميع هذه الصور لانه وجد فيها تمام الطهارة وقت الحدث وان لم يوجد وقت اللبس فظهر
بهذا ان قوله عند الحدث قيد لا بد منه وبه يندفع ما ذكره العلامة الزيلعي من انه زيادة بلا فائدة لان قوله
ان لبسهما على وضوء تام يغني عنه لان اللبس يطلق على ابتداء اللبس وعلى الدوام عليه ولهذا يحنث بالدوام
عليه في يمينه لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فيكون معناه ان وجد لبسهما على وضوء تام سواء كان اللبس ابتداء او
بالدوام عليه فلا حاجة الى تلك الزيادة انتهى ورده الشيخ زين في البحر اخذا من حواشي صدر الشريعة للعلامة
يعقوب باشا بان الشرط حدوث اللبس على طهارة في الجملة عند اللبس بشرط ان تتم تلك الطهارة عند
الحدث ولو لم يقيد التمام بوقت الحدث لتبادر تقييده بوقت اللبس وحصول الطهر التام قبله كما هو مقتضى
على وبعد ما قيده بوقت الحدث لم يبق احتمال تقييده بوقت اللبس واطلاق الفعل على الدوام في مسئلة اليمين
انما هو بطريق المجاز والكلام في تبادر المعنى الحقيقي فلولا التقييد لتبادر الفهم الى المعنى الحقيقي انتهى **وقال**
بعض المحققين فائدة هذا التنصيص على موضع الخلاف وذلك شايع ذايع فالقيد المذكور ليس بضايع كما توهمه
الزيلعي انتهى **فان قلت** المفهوم من تقييد التمام بوقت الحدث عدم جواز كون اللبس على طهر تام وقت اللبس مع انه
ليس كذلك **قلنا** التمام وقت الحدث اعم من ان يتم فيه فقط او تم فيه وقبله ايضا والتمام وقت اللبس يكون
تاما وقت الحدث **قوله** هذا احسن مما قيل اذا لبسهما على طهر تام عند الحدث **اقول** يعني قوله ملبوسين على
طهر تام احسن من قول من قال اذا لبسهما **قوله** لان المقصود ههنا الاشارة الى خلاف الشافعي **اقول**
هذا يوافق ما قاله المحقق السابق ذكره من ان فائدة قوله عند الحدث التنصيص على موضع الخلاف قيل كيف يفهم من
هذه العبارة ان للشافعي ولاحد الائمة خلافا والاشارة الى ما لا يفهم من العبارة بوجه من وجوه الدلالة لا تصح
المقصود منه تصحيح القاعدة وجعلها على وفق المذهب لا على خلاف مذهب الخصم وقال الفاضل المحشي ويمكن دفعه

ابن كمال باشا

ابن كمال باشا

الفاضل الرومي

بان الاشارة القاء المعنى في ذهن الغير باي طريق كان ولا يشترط فيها الدلالة الوضعية والكلام مع العالم بالمسئلة
ولا يخفى ان من علم مذهب الخصم في هذه المسئلة وسمع هذه العبارة ينتقل منها الى المخالفة **قوله** فانه يقول
لا بد من لبسهما على وضوء تام ابتداء حتى لو غسل رجليه فلبس خفيه ثم اتم الوضوء لم يجز المسح **اقول** لو قال
حتى لو توضأ على الترتيب فغسل احدى رجليه فلبس احد خفيه ثم غسل الاخرى فلبس الاخر لكان احسن واوفق بمذهبه
لان الترتيب عنده فرض فلا يمكن غسل الرجلين اولا ثم اتمام الوضوء عنده **قوله** ونحن نقول يكفي كون الوضوء و
اللبس موجودين وقت الحدث باي طريق كان **اقول** في قوله وقت الحدث توسع والمراد به قبيل الحدث اي متصل به
لان وقت الحدث لا يجامع الطهارة فكيف يكون ظرفا له ونكتة التوسع مبالغة اتصال الوضوء التام بالحدث حتى
كانهما في وقت واحد كذا ذكره مسكين في شرح الكنز **قوله** فظاهر ان ذلك لوقت زمان بقاء اللبس لا زمان
حدوثه فالاحسن التعبير والمفيد للبقاء والاستمرار هو الاسم لان الفعل يفيد التجدد **اقول** حاصله ان وقت الحدث
وقت دوام اللبس لا حدوثه فالاحسن التعبير بالاسم كملبوسين لانه المفيد للبقاء والاستمرار واما الفعل فانه
يفيد التجدد وفي هذا المقام بحث وذلك ان قوله والمفيد للبقاء والاستمرار هو الاسم صحيح ومسلم في الصفة
المشبهة وفي امثالها واما في غيرها من اسم الفاعل وما يشبهه فلا حاصل ما يدل عليه تعريفهم اسم الفاعل بما
اشتق من فعل لمن قام به بمعنى الحدوث وقولهم يطرد تحويل الصفة المشبهة الى فاعل كحاسن وضايق عند قصد النص
على الحدوث **قال** الشيخ الرضي رح قوله بمعنى الحدوث يخرج الصفة المشبهة لان وضعها على الاطلاق لا الحدوث ولا
الاستمرار وان قصد بها الحدوث ردت الى صيغة اسم الفاعل فقول في حسن حاسن الآن او غدا قال تعالى فضيق وضائق
به صدرك وهذا مطرد في كل صفة مشبهة ويخرج بهذا القيد ايضا ما هو على وزن الفاعل اذا لم يكن بمعنى الحدوث
نحو فرس ضامر وشازب ومقور وعذره ان يقال لا تقصد الاستمرار فيها عارض ووضعها على الحدوث كما في قولك
الله عالم وكان زيد او زيد صائم النهار وقائم الليل انتهى ومن الظاهر ان اسم الفاعل والمفعول في قرن واحد لاشتراكهما
في دخول اللام الموصول عليهما وفي غيره من الامور المشعرة بالدلالة على الحدوث **قوله** وانما قلنا احسن لجواز توجيه
عبارة القوم بان يجعل على طهر تام حالا من ضمير لبس وعند الحدث متعلق بتام والمعنى اذا لبسهما كائنا على طهر هو تام
عند الحدث **اقول** يعني ان احسن صيغة التفضيل وهي تقتضي زيادتهم لاتضح من نوع حسن بان يجعل على طهر الخ **قال**
الفاضل المحشي قوله لجواز توجيه عبارة القوم بان يجعل على طهر الخ كلام غريب فان حالية على طهر متعين اذ لا يجوز كونه
صلة للبس لان الطهر مرض لا ينا سب اعتبار وقوع اللبس عليه وكذا تعلق قوله عند الحدث بقوله تام متعين اذ تعلقه
بقوله لبسهما يفسد المعنى اذا اللبس الحادث حال الطهر التام لا يمكن ان يحدث عند الحدث فلا وجه لجعله من قبيل التوجيه
لان المحمل الصحيح للعبارة هو هذا دون غيره انتهى **حاصله** ان لفظة على طهر في قولهم اذا لبسهما الخ حال مقدرة ٥
من الفاعل اي الضمير المستكن الراجع الى المتوضي بقرينة المقام على معنى اذا لبسهما المتوضي حال كونه مشتملا على طهر تام ٢
وقت الحدث اي مقدرا اشتماله عليه وقته بمعنى وجوده فيه قطعا اذا جعلنا اللبس عاملا في الطهر المقيد بالكمال
وقت الحدث كما هو ظاهر كلام صدر الشريعة فانه قال المراد بالطهارة الطهارة الكاملة وقت الحدث لان الفعل دال على
الحدوث والاسم دال على الدوام والاستمرار وهذا الوقت هو زمان بقاء وقت اللبس لا زمان حدوثه فيصح ان يقال لهما
ملبوسان على طهارة كاملة وقت الحدث ولا يصح ان يقال لبسهما على طهارة كاملة وقت الحدث لان الفعل دال على الحدوث
والاسم دال على الدوام والاستمرار انتهى قوله ولا يصح ان يقال ناظر الى تعلق الطهارة مع صفتها الكاملة معا الى حدوث
اللبس حتى يكون المعنى لا يجوز المسح الا اذا اقترن حدوث اللبس بكمال الطهارة وهذا مع كونه خلاف مذهبنا ٥
يستلزم استدراك قول المص وقت الحدث اما اذا جعلنا اللبس عاملا في الطهر فقط والتام عاملا في وقت الحدث
فيكون قولهم على طهر حالا مخصصة فيصير المعنى جاز المسح على الخفين اذا لبسهما المتوضي كائنا على طهر هو تام ٢
عند الحدث وهذا هو المختار لان جواز المسح مشروط بحدوث اللبس كائنا على طهر ما حتى لو لم يحدث غسل الرجلين

حينئذ

قال الشيخ الرضي ان المراد بالفعل المصدر وذلك على ما تقدم ان سيبويه يسمي المصدر فعلا وحدثا وحدثانا والدليل على انه لم يرد بالفعل نحو ضرب ويضرب انه كان من اقتضى ان اسم الفاعل والمفعول مشتقان من الفعل والفعل مشتق من المصدر ان الضمير في نحو قوله يعني قام راجع الى الفعل والمقام نحو حدث انتهى

٢ الفاضل الواني

الفاضل الحفيد

حينئذ لم يجز المسح اصلا ولكن الجواز المذكور لا يحصل الا بعد تكميل ذلك الطهر ولو بعد زمان حدوث اللبس لكن
قبيل زمان الحدث لان مناط الرخصة على كمال الطهر **قال** بعض الفضلاء وقد يقال يعني لبسهما على طهارة كاملة
ابقاء لبسهما عليها الى اوان الاعتداد بالمسح وذلك لان الفعل وان كان ظاهرا في الحدوث الا انه قد يحمل على البقاء
بالقرينة كما في قوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين اي فلا تدم على القعود بعد تذكر الامر وقيام عنهم
انتهى فعلى هذا لا فرق بين العبارتين ولا وجه لاحسنية العبارة المذكورة ههنا لان لفظة على طهر تام وقد يقال
ان عبارة القوم حسن بل اصح من العبارة المذكورة ههنا لان لفظة على طهر تام لا يصلح ان تكون حالا من قوله ملبوسين
لانهما لو كانتا حالا منه لكان ذو الحال ضمير ملبوسين وهو عبارة عن الخفين وهي لا يصلح حقيقة ان يكون ذا الحال اذ
لا معنى ان يقال جاز المسح على الخفين الملبوسين حال كونهما على طهر تام وقت الحدث ولهذا جعل بعضهم على طهر
صفة مصدر محذوف اي لبسا طاريا بقاؤه على طهر تام وقت الحدث والله اعلم **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها **اقول** اخرجه مسلم في صحيحه من حديث علي رض والترمذي
من حديث صفوان رض وصححه هو وابن خزيمة **قوله** من حين الحدث **اقول** هذا بيان لاول وقت مدة المسح على قول
عامة العلماء اي يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام بلياليها من وقت الحدث الى وقت الحدث وقال
بعضهم يعتبر من وقت اللبس فيمسح منه اليه والصحيح هو الاول لان احاديث الباب كلها دالة على ان الخف
مانع من سراية الحدث الى الرجل شرعا فتعتبر المدة من وقت المنع لان ما قبل ذلك طهارة الغسل ولا
تقدير فيها فان التقدير في التحقيق انما هو لمدة منعه شرعا وان كان ظاهر اللفظ التقدير للمسح واللبس
والخف انما منع من وقت الحدث ولانه لا يمكن اعتبار المدة من وقت اللبس فانه لو لم يحدث بعد اللبس حتى
تم يوم وليلة لا يجب عليه نزع الخف ولا يمكن اعتباره من وقت المسح لانه لو احدث ولم يمسح ولم يصل
اياما لا اشكال انه لا يمسح بعد ذلك فكان العبرة في الاعتبار من وقت الحدث كذا في المبسوط لشمس الائمة
السرخسي وفي النهاية ومعراج الدراية معزيا الى مبسوط شيخ الاسلام **قوله** على ظاهر خفيه **اقول**
هذا بيان لمحل المسح حتى لا يجوز على باطنه او عقبه او ساقيه او جوانبه او كعبه لقول علي رض لو كان الدين
بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من اعلاه لكن رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه اخرجه
ابو داود والبيهقي ولان المسح معدول به عن سنن القياس فيراعى فيه جميع ما ورد به الشرع اجيب بانه
روي انه صلى الله عليه وسلم من رعاية الفعل والمحل واورد على هذا التعليل ان مقتضاه ان يجب تفريج الاصابع و
البداية من رؤسها والمد الى الساق رعاية لجميع ما ورد به الشرع اجيب بانه روي انه صلى الله عليه وسلم مسح على خفيه
من غير ذكر تلك المذكورات مرة وروي اخرى انه صلى الله عليه وسلم مسح عليهما معها فجعل اصل المسح فرضا وغيره سنة
جمعا بين الادلة وتعقب بانه يجب ان يحمل المطلق على المقيد ههنا لورودهما في حكم واحد في محل واحد كما في
كفارة اليمين واجيب بان الروايتين لا تتساويان في الشهرة بل المطلق هو المشهور دون المقيد ولئن سلم تساويهما
لا يجب الحمل ايضا لامكان الجمع فان مسحه صلى الله عليه وسلم لم يقتصر على مرة واحدة فلا يكون الاطلاق والتقييد
في حكم واحد في حادثة واحدة بل في متعدد في نفسه فلا يجب الحمل وثبت بالروايتين انه صلى الله عليه وسلم مسح
بالمذكورات وبغيرها ولو ثبت ذلك بالمشاهدة والتواتر لثبت فرضية اصل المسح وسنية الباقي فكذا ههنا
واجاب عنه الشيخ كمال الدين في فتح القدير بانه لا تجب مراعاة جميع ما ورد به في محل الابتداء والانتهاء للعلم بان
المقصود ايقاع البلة على ذلك المحل انتهى ولو قال المصنف على ظاهر خفيه مرة كما قال حافظ الدين في الكنز
لكان اوضح كما لا يخفى وذكر في كثير من الكتب كالمجمع والقدوري والهداية والوقاية والنقاية والكافي انه يمسح ظاهر
خفيه خطوطا بالاصابع اشارة الى انه لا يسن تكرار المسح لان الخطوط انما تكون اذا مسح مرة كذا قال حافظ الدين
في المستصفى لكن جمع بينهما في الكافي حيث قال على ظاهرهما مرة خطوطا انتهى **وقال** بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة

احرجلبي

قوله خطوطا نصب على الحال يعني مخطوطا احترز عن القول بتثليث المسح اعتبارا بالغسل وذلك لان الخطوط
امارة متميزة اذا مسح مرة واحدة كذا في الكملية فتامل انتهى والمصنف ترك ذكر الخطوط اشارة الى
ان اظهارها في المسح ليس بشرط في ظاهر الرواية قال في الظهيرية اظهار الخطوط في المسح ليس بشرط انتهى
والى الرد على ما يفهم من عبارة الطحاوي انه فرض كما هو ظاهر المجتبى وقال الشيخ زين في البحر والظاهر ان ظاهر
الرواية نعم اظهار الخطوط شرط السنة قوله هما خفان يلبسان فوق الخف وقاية لهما اقول لكن ساق الجرموق
اقصر من ساق الخف المتعارف قوله ولنا ما روي عن عمر رضه انه قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم مسح على
الجرموقين اقول لم اجده مرويا عن عمر رضه ولا بلفظ الجرموقين بل عن بلال وانس وابي ذر وبلفظ الموقين
اخرج الامام احمد في مسنده عن بلال قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الموقين واخرج
ابو داود وابن خزيمة والحاكم من ابي عبد الرحمن انه شهد عبد الرحمن بن عوف يسال بلالا عن وضوء رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال كان يخرج يقضي حاجته فاتيه بالماء فتوضا ومسح على عمامته وموقيه واخرج الطبراني
عن علي قال نعم بلال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الموقين والخمار واخرج ابن خزيمة عن بلال
مثله واخرج البيهقي عن انس مثله واخرج الطبراني في الاوسط عن ابي ذر مثله واختلفوا في تفسير الموق
فقيل هو ضرب من الخفاف والجمع امواق عربي صحيح قال صاحب القاموس الموق خف غليظ يلبس فوق الخف
والجمع امواق انتهى وحكى الازهري عن الليث مثله وقال صاحب الصحاح الموق الذي يلبس فوق الخف فارسي
معرب انتهى وقال الهروي الموق الخف فارسي معرب انتهى وقال صاحب الصحاح والقاموس الجرموق الذي يلبس
فوق الخف فان قلت كيف استدللتم بالحديث المذكور وانتم لا تجيزون المسح على العمامة والخمار قلت دلالته
على جواز المسح على الجرموق تايدت بدلالة احاديث المسح على الخفين الواصلة الى حد الشهرة فثبت واما دلالته على
الاخريين فقد عارضت الدليل القطعي من غير وصول الحد الشهرة ولا تايد تقويه فلم يثبتا قوله اقول يعلم منه
جواز المسح على خف لبس فوق مخيط الخ اقول يعني يعلم من تعليلهم ائمتنا لجواز المسح على الجرموق بانه بدل عن الرجل دون الخف
جواز المسح الخ قال بعض الافاضل في حواشي صدر الشريعة قال الشيخ بدر الملة والدين الشهير بابن سماوي اقول لو لبس
الخف على الجورب من كرباس او جوخ او نحوهما مما لا يجوز المسح عليه هل يجوز المسح على الخف ذكر في معراج الدراية
جوازه عند الشافعي ولم ار فيه رواية عن ائمتنا جوازا وعدما وينبغي ان يجوز اذ الخف يصير بدلا عن الرجل لا
عن الجورب بما ذكروا في مسح الجرموق على الخف وايضا جواز المسح على الجاروق يشعر بما قلنا اذ الجاروق
لا يلبس الا باللفافة غالبا وهو في معنى الجورب من كرباس ونحوه انتهى كلامه فكان قول المصنف اورد هذه
المسئلة في صورة الاتفاق اشارة الى رد قول الشيخ المذكور ولم ار فيه رواية عن ائمتنا جوازا وعدما
ولا يلتفت الى ما نقل ابن ملك في شرح المجمع من فتاوى الشاذي انما يلبس من الكرباس المجرد تحت الخف يمنع
المسح على الخف لكونه فاصلا وقطعة كرباس تلف على الرجل لا يمنع لانه غير مقصود باللبس لانه نقل عن رجل
مجهول والمشهور عن الثقات عدم المنع وعليه الاعتماد والحاصل ان الجرموقين ان كانا من اديم او نحوه جاز عليهما
المسح سواء لبسهما منفردين او فوق الخفين لانهما يصلحان ان يكونا بدلين عن الرجلين لامكان قطع المسافة والمشي
المتابع عادة بهما وان كانا من كرباس او نحوه فان لبسهما منفردين لا يجوز عليهما المسح لانهما لا يصلحان
ان يكونا بدلين عن الرجلين لما مر انفا وكذا ان لبسهما على الخفين الا ان يكونا بحيث يصل بلل المسح الى الخفين قوله
ثم رجع الى قولهما وبه يفتى اقول قال في الهداية رجع اليه قبل موته بسبعة ايام وفي النوازل بثلثة ايام وهو قولهما و
عليه الفتوى انتهى وتحقيق هذا المقام يحتاج الى بسط في الكلام تركته خشية الاطناب والله الموفق للصواب قوله
المنعل والمنعل اقول يشير الى ان المنعل يحتمل من باب الافعال والتفعيل قال في القاموس النعل ما وقيت به القدم
من الارض كالنعلة مؤنثة والجمع نعال وما وقي به حافر الدابة ونعلهم كمنع وهب لهم النعال والدابة البسها

قال في القاموس الزعم مثلثة القول الحق والباطل والكذب ضد واكثر ما يقال فيما يشك فيه انتهى والمراد به هنا المعنى الاول

النعل

النعل كانعلها ونعّلها انتهى فيجوز ان يكون المنعل من انعل وفعّل والى هذا ذهب المطرزي في المغرب والاتقاني
في غاية البيان لكن منع صاحب الصحاح استعماله من باب التفعيل حيث قال يقال انعلت خفي ودابتي ولا يقال نعّلت
واختاره قوام الدين الكاكي في معراج الدراية فانه قال المنعل بالتخفيف وكون النون والحاصل ان الجورب
ان كان منعلا او مجلدا جاز المسح عليه اتفاقا وان كان ثخينا فقد قال ابو حنيفة لا يجوز المسح عليه وقالا
يجوز وروي في كثير من الكتب ان ابا حنيفة رجع الى قولهما وعليه الفتوى وفي هذا المقام كلام شريف
وتفصيل لطيف ذكره العلامة الحلبي في شرح منية المصلي تركناه روما للاختصار ولما تقدمنا فيما مضى
من الاعتذار قوله وفرضه اي فرض المسح على الخفين قدر ثلاث اصابع اليد اقول قال في التوضيح مرادهم
بالفرض الواجب لانه ثابت بالسنة فيكون المراد بالفرض التقدير دون الفرض الاصطلاحي فانه ليس ثابتا بدليل
قطعي ولانه مختلف فيه انتهى قيل لا حاجة الى هذا لان مشايخنا يطلقون اسم الفرض على ما ثبت بدليل ظني
ان كان الجواز يفوت بفوته كما مر بيانه وقوله قدر ثلاث اصابع اليد بيان لمقدار آلة المسح بطريق
المنطوق وبيان للقدر الممسوح بطريق الالتزام واطلق الاصابع تبعا لكثير من مشايخ المذهب وقيدها
بعضهم كقاضيخان وصاحب المواهب بكونها من اصغر اصابع اليد واشار بلفظ القدر الى انه لا يشترط
ان يكون بذوات الاصابع كما في المسائل الاتي ذكرها واستدلوا على فرضية هذا المقدار بان مسح رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان خطوطا واعترضوا على هذا الاستدلال بان الخطوط جمع فيصدق على الاربع
والخمس واجيب بان اقل الجمع ثلاث والزيادة على ذلك تحتاج الى دليل خاص ولم يوجد والله اعلم
قوله ولو اصاب موضع المسح ماء مطر قدر ثلاث اصابع جاز اقول قيد المطر اتفاقي والا فهو
وسائر المياه سواء في الجواز لحصول المعنى الحاصل من المسح الصوري وان لم يوجد ذلك حقيقة قال
في التبيين وغيره ولو اصاب موضع المسح ماء او مطر قدر ثلاث اصابع جاز قوله او اصاب الخف طل
قدر الواجب اقول هذا هو الصحيح وقال في التبيين لو اصاب الخف طل قدر الواجب قيل يجوز لانه ماء وقيل
لا يجوز لانه نفس دابة في البحر يجذبه الهواء والاول اصح انتهى وقال في فتح القدير قيل لا يجوز بالطل لانه
نفس دابة لا ماء وليس بصحيح انتهى وقال صدر الشريعة ولو بالطل هو الصحيح يعني لو مشى في حشيش
مبتل بالطل او اصاب خفه طل قدر الواجب قيل لا يجوز لانه ليس بماء والصحيح المختار انه يجوز لانه ماء
فان الطل بفتح الطاء المهملة المطر الضعيف فعلم ان الاصح في قول الزيلعي بمعنى الصحيح فيكون مقابله فاسدا
فدلت هذه المسائل على عدم اشتراط كون المسح بالاصابع فلا فرق بين حصول ذلك بيده او باصابة مطر او طل
او من حشيش مشى فيه مبتل ولو بالطل قوله وذكر اليد احترازا عن اصابع الرجل كما روي الكرخي اقول ذكر في كثير
من الكتب ان المختار به هو الصحيح فلو قال فرضه قدر ثلاث اصابع اليد في الصحيح لكان اولى قوله هذه العبارة
منقولة عن المشايخ اقول لو قال هذا الفعل نقله المشايخ عن النبي صلى الله عليه وسلم لكان اولى ليكون مسنونا قال
العلامة الزيلعي في قول صاحب الكنز بيدا من رؤس الاصابع الى الساق وهكذا نقل فعل النبي صلى الله عليه وسلم
قوله وذلك لان مد الاصابع الى الساق اذا كانت سنة لم يحصل الا بالماء المطهر الخ اقول قال صدر الشريعة
في شرح قول صاحب الوقاية وفرضه قدر ثلاث اصابع اليد فان مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم كان خطوطا
فعلم انه يكون بالاصابع دون الكف وما زاد على مقدار ثلاث اصابع انما هو بماء مستعمل فلا اعتبار له
فبقي مقدار ثلاث اصابع انتهى وفيه بحث من وجهين الاول انه سبق في سنن الوضوء ان استيعاب الراس بالمسح
سنة وذكر هنا قبل سطرين ان مد الاصابع الى الساق سنة فلو ثبت حكم الاستعمال بنفس الوضع لما امكن
اقامة هاتين السنتين اذ السنة لا تتادى الا بما يتادى به الفرض وهو الماء الطهور والمستعمل غير طهور اتفاقا
الثاني ان الماء في العضو لا يكون مستعملا لانهم اتفقوا على ان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال ما لم ينفصل

الشيخ زين

قا

عن العضو يعني ما دام في محل الفرض لا يأخذ حكم الاستعمال فاذا زال عنه اخذ حكمه واستيعاب الراس بالمسح ومد
الاصابع الى الساق في مسح الخفين تابعا للفرض فلا يظهر في حقهما حكم الاستعمال فخذ هذا فانه دقيق وبالاخذ
والقبول حقيق **قوله** الى ثلاث اصابع القدم **اقول** هذا على الصحيح وفي رواية الحسن يعتبر اصابع اليد
اعتبارا بالمسح وهو قول الرازي **قوله** الاصاغر **اقول** التقييد بالاصاغر احتراز عن قول شمس الائمة الحلواني
حيث قال المعتبر في الخرق اكبر الاصابع ان كان الخرق عند اكبرها واصغرها ان كان عند اصغرها **قوله** فظهر
الانامل لا يمنع في الاصح **اقول** هذا تفريع على اعتبار الاصابع وقوله في الاصح رد لما اختاره صاحب البدايع
وشمس الائمة السرخسي فانهما قالا واختلف مشايخنا فيما اذا كان يبدو ثلثة من الانامل والاصح انه لا
يجوز المسح عليه انتهى وصحح مصلى الكتاب صاحب الهداية والنهاية والمحيط والانامل اطراف الاصابع **قوله**
الا اذا كان انقطع عذره وقت الوضوء واللبس **اقول** هذا استثناء من قوله لا بعده يعني ان المعذور يمسح في
الوقت لا بعده عند علمائنا الثلثة وقال زفر يمسح بعد الوقت الى تمام مدة المسح وهذا الخلاف فيما اذا كان
عذر المعذور موجودا حال الوضوء دون اللبس او بالعكس او في الحالين معا واما اذا كان منقطعا فيهما يمسح
الى تمام المدة اتفاقا فعلى هذا الضمير في وجد يعود الى العذر لا الانقطاع ثم قال ان يرجع الى الانقطاع فحكم يجب
لانه يلزم منه ان لا يصح المسح بعد الوقت في الصورة الاخيرة والحال ان المصنف قد صرح بصحة المسح بعده فيها
وكذا صرح بها ابن الملك في شرح المجمع **قوله** ونزع الخف لسراية الحدث الى القدم حيث زال المانع **اقول** انما قال
ونزع الخف ولم يقل ونزع الخفين اشارة الى ان نزع احدهما كاف في بطلان المسح لان انتقاض المسح لا يتجزى فاذا
انتقض في احدهما انتقض في الاخر والا لزم الجمع بين الغسل والمسح فيما هو كعضو واحد وذلك لا يجوز لانه
يستلزم الجمع بين الاصل والخلف والجمع بينهما في العضو الواحد او فيما هو كالعضو الواحد ممنوع وليس هذا
كحلق الراس بعد المسح لان الشعر من الراس خلقة فمسحه مسح الراس فلا تلزم اعادته بازالته بخلاف الخف فانه مانع
سراية الحدث الى ما تحته شرعا فاذا زال سرى الحدث اليه فيلزمه اعادته بنزعه **قوله** ولو كان النزع بخروج
اكثر القدم الى الساق الخ **اقول** اتفقوا على ان المسح ينتقض باخراج تمام القدم الى الساق لان الساق خارج
عن حد الخف المعتبر في هذا الباب فخروج القدم اليه خروج عن الخف وكذا اتفقوا على انه لا ينتقض باخراج بعضها
اليه لكنهم اختلفوا في مقداره روي عن ابي حنيفة فيه ثلاث روايات وعن ابي يوسف اربع روايات وصحح صاحب
الهداية والكافي والتبيين وغيرها واحدة منها وهي انه ينتقض بخروج اكثر القدم الى الساق وعللوا له بان
للاكثر حكم الكل وروي عن محمد ان الباقي في الخف ان كان مقدار ثلاث اصابع اليد طولا لا ينتقض والا انتقض
قال في الكافي ومعراج الدراية وعليه اكثر المشايخ وقال في النصاب هو الصحيح **قوله** وقيل اكثر العقب وهو قول
ابي يوسف **اقول** يعني قال ابو يوسف ينقضه نزع الخف ولو كان بخروج اكثر العقب وهو رواية عن ابي حنيفة ايضا
وانما عبر بقيل اشارة الى ضعفه والعقب بكسر القاف مؤخر القدم **قوله** وان كان القدم في موضعه والعقب يخرج ويدخل
لم يبطل مسحه كذا في الكافي **اقول** المراد بالكافي كافي حافظ الدين النسفي لكن لا وجه لتخصيص هذا الكلام به لانه موجود
في غيره ايضا كفتاوى قاضيخان والمحيط والخلاصة والكفاية وفي المصفى هذا يشير الى ان المسئلة فيما اذا
اراد نزع الخف قصدا فنزع بعض القدم ثم بدا له فترك انتهى قال في النهاية وانما ينتقض المسح بزوال العقب عن مكانه
اذا كان بنية نزع الخف اما اذا لم يكن بنيته فلا يبطل المسح اجماعا انتهى قال بعض الفضلاء بعد نقل كلام صاحب
النهاية ويؤيده ما ذكر في المحيط انه اذا كان الخف واسعا بحيث اذا رفع القدم ارتفع العقب واذا وضعها عاد الى موضعه
فلا باس بالمسح عليه فعلى هذا كان الانسب ان يقال واخراج اكثر العقب انتهى **قلت** صرح الشيخ كمال الدين في
فتح القدير بان المراد بالخروج الاخراج حيث قال وقال ابو حنيفة ان كان خرج اكثر العقب يعني اذا اخرجه قاصدا اخراج
الرجل بطل المسح حتى لو بدا له اعادته لا يجوز المسح انتهى **قوله** ان لم يخف ذهاب رجله **اقول** مفهوم هذا الكلام

انه اذا خاف

الفاضل الواني

المراد بالصورة الاخيرة وجود الانقطاع حالة الوضوء واللبس م

الفاضل الجنيدي

انه اذا خاف ذهاب رجله من البرد يجوز له المسح مطلقا من غير توقيت بمدة الى ان يزول هذا الخوف وظاهره انه
لا ينتقض هذا الخوف قال العلامة الزيلعي في التبيين لانه اذا كان يضره صار كالجبيرة وهي غير موقتة انتهى
وهذا يقتضي وجوب استيعابه بالمسح وبه صرح في معراج الدراية وقال بعض الفضلاء لكن يلزم عليه انه
لا معنى للتقييد بل الحدث السابق حل بالقدم ولا يشترط في مسح الجبيرة ان يوضع على طهارة انتهى اقول الشيخ
كمال الدين بعدما ذكر ما ذكر في جوامع الفقه والمحيط من انه انما ينزع اذا تمت المدة اذا لم يخف ذهاب رجله
من شدة البرد فان خاف فله ان يمسح مطلقا قال وفيه نظر لان خوف البرد لا اثر له في منع السراية كما ان عدم الماء
لا يمنعها فغاية الامر انه لا ينزع لكن لا يمسح بل يتيمم لخوف البرد وعن هذا نقل بعض المشايخ تاويل المسح المذكور
بانه كمسح جبيرة ذكر في التاتارخانية عن الحجة لا كمسح الخف فعلى هذا يستوعب الخف على ما هو الاولى
والاكثر وهو غير المفهوم من اللفظ المأول لانه انما يتم اذا كان مسمى الجبيرة يصدق على ساتر ليس تحته وجع بل عضو
صحيح غير انه يخاف من كشفه حدوث المرض للبرد ويلزم بطلان كلية مسئلة التيمم لخوف البرد على عضو
او اسوداده ويقتضي ايضا على ظاهر مذهب الحج جواز تركه راسا وهو خلاف ما يفيده اعطاؤهم
حكم المسئلة انتهى واجاب الشيخ زين في البحر عن الاول بان ذلك مسمى الجبيرة حقيقة وهذا ملحق بها
وعن الثاني بان كلية مسئلة التيمم مخصوصة بما اذا لم يكن عليه جبيرة او ما هو ملحق بها وعن الثالث
بان المفتى به في الجبيرة عدم جواز الترك فكذا في الملحق بها وقال الشيخ عمر في النهر ولا يخفى ما في هذه
الاجوبة من التكلف انتهى وفي فتاوى قاضيخان ماسح الخف اذا انقضت مدة مسحه في الصلوة ولم يجد
ماء فانه يمضي على صلوته لانه لا فائدة في قطع الصلوة لان حاجته بعد انقضاء المدة الى غسل الرجلين فلو
قطع الصلوة وهو عاجز عن غسل الرجلين فانه يتيمم ولا حظ للرجلين من التيمم فلهذا يمضي على صلوته ومن
المشايخ من قال تفسد صلوته والاول اصح انتهى وقال العلامة الزيلعي في التبيين القول بالفساد اشبه لسراية الحدث
الى الرجل لان عدم الماء لا يمنع السراية ثم يتيمم له ويصلي كما لو بقي من اعضائه لمعة ولم يجد ما يغسلها به فانه يتيمم
فكذا هذا انتهى وتبعه الشيخ كمال الدين في فتح القدير **قوله** يعني اذا انقضت مدة المسح وهو مسافر ويخاف
ذهاب رجله من البرد لو نزع خفيه جاز المسح **اقول** هذا تفسير للمفهوم المذكور فانه معتبر في الروايات
اتفاقا كما مر **قوله** هذا في الكافي ويجوز المذاهب **اقول** وكذا في جوامع الفقه والمحيط **قوله**
قيل وبلوغ الماء الى الكعب الخ **اقول** تقدم الكلام عليه مستوفى **قوله** وهو عود يجبر به العظم المكسور
اقول قال في الصحاح والقاموس الجبيرة العيدان التي يجبر بها العظام ومثله في شرح القدوري
للحدادي وذكر في الطلبة ان الجبيرة عيدان ترتبط على الجرح وتجبر بها العظام انتهى العيدان جمع عود
قال في القاموس العود بالضم الخشب وجمعه عيدان واعواد انتهى **قوله** وخرقة القرحة **اقول**
القرحة واحدة القرح والقرح والقرح لغتان مثل الضعف والضعف يقال قرحه قرحا اي جرحه
جرحا فهو قريح اي جريح وقوم قرحى اي جرحى وقرح جلده بالكسر يقرح قرحا فهو قرح اذا خرجت به
القروح كذا في الصحاح وقال في القاموس قرحه كمنع جرحه وكسمع خرجت به القروح والقريح الجريح
والمقروح من به قروح والقرح البثر انتهى فعلم من هذا ان القرحة قد يراد بها الجراحة وقد يراد بها
ما يخرج من البدن من البثور جراح صغير واحدتها بثرة والجراح كغراب واياما كان المراد هنا فالحكم
لا يكون لا يختلف **فائدة** البثر والبثور جراح صغير واحدتها بثرة والجراح كغراب ما يخرج من البدن
من قروح كذا في القاموس **قوله** والعصابة **اقول** بكسر المهملة ما تعصب به الخرقة لئلا تسقط اي
تشد يقال عصبه فانعصب اي شده فانشد وعصبه شد العصابة **قوله** وترك المسح على الجبيرة حيث
يضره المسح لا يمنع **اقول** لا خلاف في انه اذا كان المسح على الجبيرة يضره انه يسقط عنه المسح لان الغسل

السح عمر

يسقط بالعذر والمسح اولى وانما الخلاف فيما اذا كان لا يضره قال الوجوب يجوز تركه وان لم يضره يجوز
بدونه الصلوة وقالا لا يجوز تركه وان لم يضره ولا تجوز الصلوة بدونه وهذا الخلاف مبني على
الخلاف في صفته روى عن ابي حنيفة انه مستحب قال الشيخ زين في البحر ولم ار من صحح استحبابه على قوله انتهى
وفي البرهان قيل وهو قوله الاول ثم رجع عنه انتهى والصحيح انه واجب عنده وفرض عندهما قال في الايضاح
الصحيح ان المسح على الجبيرة ليس بفرض عند ابي ح وعندهما فرض قال الشيخ قاسم قلت ولا خفاء ان المراد
به الفرض العملي وقال في المجمع ومسح الجبيرة وان شدت على غير وضوء مستحب وقالا واجب وقيل الوجوب وفاق
انتهى قال ابن الملك في شرحه يعني مسح الجبيرة واجب عنده كما قالا وهو الصحيح انتهى وقال الشيخ قاسم
في حواشيه قلت ليس الامر كما ذكر بل معنى الوجوب يختلف فعنده كوجوب الصلوة يصح الوضوء بدونه
وعندهما هو فرض عملي يفوت الجواز بفوته قال في المحيط والصحيح ان المسح على الجبيرة واجب عند ابي حنيفة
حتى تجوز صلوته بدونه وفي الفتاوى الصغرى والذخيرة عندهما اذا ترك المسح على الجبيرة مع انه لا يضره
لا يجزيه انتهى وقال صاحب الهداية في التجنيس الاعتماد على ما ذكر في شرح الطحاوي وشرح الزيادات انه ليس بفرض
عنده وقال في المصفى ان الخلاف في المجروح واما المكسور فيجب عليه المسح بالاتفاق انتهى قلت الظاهر ان المراد
بالوجوب الفرض العملي كما مر ومال الشيخ كمال الدين في فتح القدير الى تقوية القول بالوجوب حيث قال ما معناه
وغاية ما يفيد الوارد في المسح على الجبيرة الوجوب فعدم الفساد بتركه اقعد بالاصول ولذا قال القدوري في التجريد
الصحيح من مذهب ابي حنيفة انه ليس بفرض انتهى وقال تلميذه الشيخ قاسم في حواشي شرح المجمع قول الامام
اقعد بالاصول وقولهما احوط وقال في العيون الفتوى على قولهما احتياطا انتهى فعلم مما تقرر ان ما اختاره المص
من جواز ترك المسح على الجبيرة اذا عجز عن مسح موضعها قول الجمح خاصة لكن لا يخفى انه على القول بوجوبه
لا افتراضه بتركه اذا لم يمسح وصلى فانه يجب عليه اعادة تلك الصلوة لما عرف من ان كل صلوة اديت مع ترك
واجب تجب اعادتها كذا في البحر قوله بان كان يضره الماء اقول ان كان يضره الماء البارد ولا يضره الماء
الحار يلزمه الغسل بالماء الحار وان كان يضره الغسل بالماء الحار ولا يضره المسح فانه يمسح ما تحت الجبيرة ولا يمسح
فوقها كذا في شرح الجامع الصغير لقاضيخان وقيد الشيخ كمال الدين الماء الحار بان يكون قادرا عليه وهو ظاهر
قوله اوكانت مشدودة يضره حلها اقول قال في فتح القدير ومن ضرر الحل ان يكون في مكان لا يقدر على ربطها
بنفسه ولا يجد من يربطها ولا فرق بين الجرح والقرحة والكي والكسر انتهى قوله فان سقطت في الصلوة عن برء الخ
اقول تمام الجواب في هذه المسئلة على ما في عامة الكتب ان الجبيرة ان سقطت عن برء فان كان خارج الصلوة
وهو متطهر غسل موضع الجبيرة ولا يجب عليه غسل باقي الاعضاء وان كان في الصلوة فان كان بعد ما قعد قدر التشهد
ففي احدى المسائل الاثني عشرية الاتية في موضعها وان كان قبله غسل محلها واستانف الصلوة وان سقطت عن غير
برء لا يبطل المسح سواء كان في الصلوة او خارجها حتى انه اذا كان في الصلوة يمضي عليها ولا يجب عليه اعادة المسح
لو اعادها او غيرها والاحسن ان يعيده ولم يتعرض المص لما اذا برئ موضع الجبيرة ولم تسقط قال الزاهد
ولم يذكر في عامة كتب الفقه اذا برئ موضع الجبيرة ولم تسقط وذكر في الصلوة للكرابيسي انه يبطل المسح
انتهى وفي تتمة الفتاوى اذا علم يقينا ان موضع الفصد قد اندمل يلزمه غسله ولا يجزيه المسح انتهى
وقال بعض الفضلاء ينبغي ان يقيد بما اذا كان لا يضره ازالتها فان ضره لشدة لصوقها به فلا انتهى قوله
اذا لم تكن على الراس اقول يشير الى ان حكم الجراحة في الراس كحكمها في غيره قال في البدايع ولو كانت الجراحة على
راسه وبعضه صحيح فان كان الصحيح قدر ما يجوز عليه المسح وهو قدر ثلاث اصابع لا يجوز الا ان يمسح عليه
لان المفروض من مسح الراس هذا القدر من الراس صحيح فلا حاجة الى المسح على الجبيرة وان كان اقل من ذلك
لا يمسح عليه لان وجوده وعدمه بمنزلة واحدة ويمسح على الجبيرة انتهى قوله ويكفي المسح على اكثر العصابة

ولا يشترط

ولا يشترط فيها الاستيعاب هو الصحيح كذا في الكافي اقول اختلفوا في مسح العصابة هل يشترط فيه الاستيعاب ام يكفي
المسح على الاكثر فذهب بعضهم الى الاول واختاره حافظ الدين في الكنز حيث قال ويمسح على كل العصابة كان
تحتها جراحة ام لا اشار فيه الى مسئلتين الاولى ان استيعاب العصابة واجب والثانية انه لا يشترط في جواز
المسح على جميع العصابة ان تكون الجراحة تحت جميعها بل يكفي ان يكون تحت بعضها وذهب بعضهم الى الثاني و
اختاره حافظ الدين في الكافي وصححه حيث قال ويكتفي بالمسح على اكثرها في الصحيح لئلا يؤدي الى فساد
الجراحة انتهى واختاره كثير من المشايخ هذا القول وقال في الخلاصة وعليه الفتوى وهذا الخلاف ثابت في الجبيرة
ايضا قال قاضيخان في فتاواه واذا مسح على الجبيرة هل يشترط فيه الاستيعاب ذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر
زاده انه لا يشترط فيه الاستيعاب فان مسح على الاكثر جاز وان مسح على النصف وما دونه لا يجوز وبعضهم
شرط الاستيعاب وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة انتهى قلت ذكر في التجنيس والمزيد والخلاصة ان الفتوى على
رواية الحسن قوله فصد ووضع خرقة وشد العصابة قيل لا يجوز المسح عليها بل على الخرقة اقول
قائله القاضي الامام ابو علي النسفي لكن ينبغي ان يحمل هذا على ما اذا لم يضره حل العصابة واما اذا ضره
حلها فانه يمسح عليها ولا يكلف بنزعها وقد صرح به صاحب المجمع حيث قال ويمسح المفتصد والجريح على جميع
العصابة ان ضره حلها وقال الشارح وان لم يضره الحل مسح على الخرقة التي على الجراحة ويغسل حواليها انتهى
قوله وقيل ان امكنه شد العصابة بلا اعانة لم يجز والا جاز اقول قائله الامام علاء الدين قال في الذخيرة
ذكر القاضي الامام علاء الدين في حق المفتصد ان كان الفصد في موضع يمكنه ان يشد بنفسه من غير اعانة لا يجوز
المسح على العصابة وان كان في موضع لا يمكنه يجوز المسح على العصابة انتهى قوله وقيل ان كان حل العصابة
وغسل ما تحتها يضر الجراحة جاز اقول هذه المسئلة تتصور على وجوه ثلثة الاول ان يضره الحل والغسل معا
والثاني ان يضره الغسل لا الحل والثالث ان يضره الحل لا الغسل ففي هذه الوجوه الثلثة يجوز المسح على العصابة
قوله والا فلا اقول يعني وان لم يكن حل العصابة وغسل ما تحتها يضر الجراحة فلا يجوز المسح على العصابة بل
يجب نزعها وغسل ما تحتها وهنا وجه آخر وهو ان يضره الغسل لا الحل ولا المسح ففي هذا الوجه ايضا لا يجوز المسح
على العصابة بل يجب نزعها ومسح ما تحتها قوله وكذا الحكم في كل خرقة جاوزت موضع الخرقة اقول قال في المحيط
اذا زادت الجبيرة على راس الجرح ان كان حل الخرقة وغسل ما تحتها يضر بالجراحة مسح على الكل تبعا وان كان الحل والمسح
لا يضر بالجرح لا يجزيه مسح الخرقة بل يغسل ما حول الجراحة ويمسح عليها لا على الخرقة وان كان يضره المسح لا الحل
يمسح على الخرقة التي على راس الجرح ويغسل حواليها وتحت الخرقة الزائدة اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها انتهى
ويستفاد من عبارته انه اذا اضر الحل لا المسح فانه يمسح على الكل لانه اعتبر في القسم الاول ضرر الحل مطلقا
سواء ضره الحل او لا قوله وان لم يضره حلها بل نزعها عن موضع الجراحة فيشدها ويمسح موضع الجراحة اقول
قال في الذخيرة وفي هداية الناطفي اذا كان حل الجباير يضر بالجراحة وتحت العصابة موضع لا جرح فيه لم يكن عليه
ان يحل الجباير وليس عليه ان يغسل ما تحت العصابة في غير موضع الجراحة وان كان حل العصابة لا يضر بالجراحة ولكن
نزع العصابة عن موضع الجراحة يضر بالجراحة فان عليه ان يحلها ويغسل ما تحتها الى ان يبلغ موضع الجراحة ثم يشد
العصابة ويمسح على موضع الجراحة وعامة المشايخ على جواز المسح على عصابة المفتصد انتهى وفي اما المفتصد
غيره اقوال ثالثها انه لا يؤمر على الفور ويؤمر بعد زمان وظاهر ما في الخانية اختيار الجواز مطلقا قوله
واما الموضع الظاهر من اليد بين العقدين الخ اقول في الخلاصة ايصال الماء الى الموضع الذي لم تستره العصابة
بين العصابة فرض ورتب صاحب الهداية في مختارات النوازل على ان المسح يكفيه وفي الذخيرة واختلفوا في الفرجة التي
تبقى من اليد بين العقدين منهم من قال يفترض غسلها لانها بادية ومنهم من قال لا يفترض غسلها وهو الاصح لانه لو كلف
غسل ذلك الموضع ربما تبتل جميع العصابة وتنفذ البلة الى موضع الفصد فيتضرر انتهى ولو اسقط المص لفظة بلي

باب دماء تختص بالنساء

كان لعلى اخذ لا فائدة فى ذكرها كما لا يخفى
اقول قال الفاضل المحشى لما قدم ذكر الاحداث التى يكثر وقوعها ذكر عقيبه ذكر الاحداث التى يقل وقوعها وهو باب الحيض والنفاس ولهذا المعنى قدم الحيض لان الحيض اكثر وقوعا منه لا يقال لو كان الامر كذلك لما قدم النفاس على الاستحاضة لانا نقول المراد بالكثرة الكثرة بحسب اقتضاء الطبيعة والاستحاضة ليست من مقتضيات طبايع النساء انتهى اختلفوا فى الحيض والنفاس هل هما من الاحداث او من الانجاس فمنهم من ذهب الى الاول واختاره الفاضل المحشى ومنهم من ذهب الى الثانى وقال بعض الفضلاء كونه من الاحداث انسب لانهم ذكروا بعد هذا باب الانجاس يعنى لما عقدوا الحيض والنفاس بابا مستقلا ولم يدخلوها فى باب الانجاس علم انهما من الاحداث لا من الانجاس وقال بعضهم ظاهر تعريفهم العرفى انه من الانجاس لانهم قالوا فى تعريفه هو دم ينفضه الخ ولا شك ان الدم من الانجاس دون الاحداث ويمكن على تعاون يقول انه من الاحداث ان يراد مانعية شرعية بسبب الدم المذكور مما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والقربان انتهى قيل الظاهر انه لا ثمرة لهذا الاختلاف وخص كثير من المصنفين الحيض بالذكر فى العنوان لاصالته فى هذا الباب **قوله** اى بتسع سنين **اقول** هذا على المختار قال الشيخ كمال الدين فى فتح القدير وعدم الصغر يعرف بتقدير ادنى مدة يحكم ببلوغها فيها اذا رأت الدم واختلف فيها فقيل ست وقيل سبع وقيل تسع وقيل اثنى عشر والمختار تسع سنين وقال الفاضل البرجندى فى شرح النقاية قوله بالغة المراد منه ما يكون سنها تسع سنين او اكثر وقيل سبع سنين وقيل ثمان سنين وقيل اثنى عشر سنة والاول هو الاصح **قوله** احترز بالرحم عن الاستحاضة لانه دم عرق لا دم رحم **اقول** قيل المراد بالرحم هنا الفرج فلا يحترز به عن الاستحاضة وانما يحترز عنها بقوله لا داء بها وسيأتى تمام هذا الجواب ان شاء الله الملك الوهاب ولم يذكر المص ما احترز عنه بقيد البلوغ وقال غيره هو احتراز عن غير البالغة فان الدم الخارج منها لا يسمى حيضا لعدم خروجه من الرحم قاله فى التبيين واحترز الى حافظ الدين النسفى فى الكنز بقوله وصغر عن دم تراه الصغيرة قبل ان تبلغ تسع سنين فانه ليس بمعتبر فى الشرع وفيه نوع اشكال فان ما تراه الصغيرة استحاضة وليس دم رحم ظاهر المخرج بقوله ينفضه رحم امرأة فلا احتياج الى ذكره اسى وتبعه الشيخ كمال الدين فى فتح القدير حيث قال ولفظ الصغر مستدرك لان الخارج من الصغيرة استحاضة وقد خرج بالرحم لانه دم عرق لا دم رحم انتهى وقال شمسا يخا وعجايب الاستحاضة سيلان الدم فى غير اوقاته المعتادة قاله الازهرى فيشمل ما من الرحم ويخرج بالقيد المذكور اى ما تراه ليس بحيض انتهى واجاب بعض الفضلاء بان المراد بالرحم هنا الفرج فيسلم التعريف من الاستدراك للاحتياج ح الى اخراج دم الصغيرة وقال بعضهم لا نسلم ان المراد بالرحم الفرج اذ قوله ينفضه يرفضه لما استقر ان النفض لا يكون الا من الرحم كما فى التبيين اولى الا انه يرد عليه ان قوله وصغر مستدرك لان ما تراه الصغيرة استحاضة والجواب منع تسميته استحاضة بل دم فساد ولذا يقال له استحاضة لان الاستحاضة كما قال بعضهم انتهى والحاصل ان ما تراه المرأة قبل استكمال التسع سنين فهو دم فساد ولا يقال له استحاضة لان الاستحاضة لا تكون الا على صفة لا تكون حائضا فلهذا ذكر بعضهم ما يخرج ما تراه الصغيرة بقوله صغر كما فى الكنز وبعضهم بقوله بالغة كالمص **قوله** لا داء بها **اقول** قال بعض المحققين فى تعريف الحيض هو دم ينفضه رحم بالغة لا عن داء ثم قال فى شرح كلامه وانما قال لا عن داء ولم يقل لا داء بها لان العبرة بعدم كون نفض الدم عن داء لا بسلامتها عنه لان كونها مريضة سواء كان الداء فى رحمها او فى موضع آخر لا ينافى كون الدم الخارج من رحمها حيضا اذا لم يكن نفضه اياه بسبب الداء انتهى **قوله** فان النفساء فى حكم المريضة حتى اعتبر تبرعاتها من الثلث **اقول** فيه كلام وهو ان ظاهره ان مرض المرأة يمنع حيضها وليس كذلك لان المعتبر فى هذا الباب مرض الرحم لا مرض ذات الرحم فالاولى ان يقال اخرج بقوله لا داء بها النفاس لانه دم ينفضه الرحم عن داء عرض له بسبب الولادة **قوله** ولم يقل ولا اياس لانه مختلف فيه **اقول** قيل يريد البلوغ فانه اخذ فى الحد مع انه مختلف فيه **قوله** فلا وجه لاخذه فى حد الحيض **اقول** اى فلا حاجة لاخذ قيد ولا اياس فى حد الحيض لان

تراه

تراه الآيسة بعد سن الاياس يعتبر حيضا على المذهب الاصح قاله الفاضل المحشى وسيأتى تمام فى هذا المقام من الكلام بعون الله الملك العلام **قوله** يعنى اقل مدته **اقول** يريد بهذا التفسير الاشارة الى ان ثلثة ايام خبر لاقل على حذف المضاف بينه وبين الضمير الراجع الى الحيض اى اقل مدة الحيض لان الاستحاضة كون الدم ثلثة ايام **قوله** بلياليها **اقول** صرح به لزيادة الايضاح ويجوز حذفه لان ذكر الايام بلفظ الجمع يتناول ما بازائها من الليالى قال الله تعالى ثلثة ايام الا رمزا وقال ثلث ليال سويا والقصة واحدة واختاره حافظ الدين فى الوافى الاول وفى الكنز الثانى **قوله** وفى رواية الحسن الخ **اقول** قال فى البدايع رواية الحسن ضعيفة لان كل واحد من عدد الايام والليالى منصوص عليه فلا يجوز ان ينقص منه **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام **اقول** اخرجه الدارقطنى عن واثلة بن الاسقع رفعه واسناده ضعيف قال الشيخ كمال الدين فى فتح القدير بعد سرد الاحاديث الواردة فى الباب فهذه عدة احاديث عن النبى صلى الله عليه وسلم متعددة الطرق وذلك يرفع الضعيف الى الحسن والمقدرات الشرعية مما لا يدرك بالرأى فالموقوف فيها حكمه الرفع بل تسكن النفس بكثرة ما روى عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد فيه ذلك الراوى الضعيف وبالجملة فله اصل فى الشرع بخلاف قولهم اكثره خمسة عشر يوما لم نعلم فيه حديثا حسنا ولا ضعيفا وانما تمسكوا بما رووه عنه صلى الله عليه وسلم قال فى صفة النساء تمكث احديكن شطر عمرها لا تصلى وهو لو صح لم يكن فيه حجة قال البيهقى انه لم يجده وقال ابن الجوزى فى التحقيق هذا حديث لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح انتهى كلامه قلت ولذا رجع عنه ابو ح والحاصل ان اقل مدة الحيض ثلثة ايام بلياليها واكثرها عشرة ايام بلياليها فى قول ابى حنيفة الآخر المرجوع اليه وخمسة عشر يوما فى قوله الاول المرجوع عنه **قوله** ولون رآته فى مدته الخ **اقول** قوله ولون مبتدأ وطهر معطوف عليه وحيض خبره اى وكل لون رأته فى مدة الحيض سوى البياض الخالص يعد من الحيض وان لم يحط الدم بطرفيها والطهر ايضا يعد منه ان احاط بهما ويعلم منه ان عد البياض منه اولى ويظهر من هذا ان الحيض يطلق على الدم حقيقة كان او حكما وقوله فى مدته يشير الى ان احد الدمين لو خرج عن مدة الحيض لا يكون حيضا كما سيأتى والمراد بالمدة ربما عادة المرأة فى الحيض او ما يمكن ان تحيض فيه وهو ما قبل سن الاياس **اعلم** ان الوان الدماء ستة السواد والحمرة والصفرة والخضرة والكدرة والتربية وهو نوع من الكدرة والفرق بينهما ان الكدرة تضرب الى البياض والتربية الى السواد وهى نسبة الى الترب يعنى التراب ويقال ايضا الترابية وانما نسبت اليه لانها تكون على لونه الى شبه لونها بلونه وكل من هذه الالوان الستة حيض فى ايام الحيض الى ان ترى البياض الخالص لما اخرجه ابن ابى شيبة عن اسماء بنت ابى بكر رض انها كانت تقول اعتزلن الصلوة ما رأيتن ذلك حتى لا ترين الا البياض خالصا والمعتبر حالة الرؤية لا حالة التغير حتى لو اصفرت بعد ذلك او ابيضت كان طهرا فى الاول او الثانى وقال ابو يوسف لا تكون الكدرة حيضا الا بعد الدم فاذا رأتها فى اول ايام الحيض لا يكون حيضا واذا رأتها فى اخرها يكون حيضا والمذهب قولهما لما روى مالك والشافعى عن علقمة ان النساء كن يبعثن الى عائشة رضها بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض واخرجه البخارى تعليقا والدرج بضم الدال وسكون الراء وبالجيم ما تدخله المرأة فى فرجها من خرقة او قطنة او نحوها لتعرف هل بقى شىء من اثر الحيض ام لا والواحدة بهاء والجمع درجة كعنبة والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة هى الجصة شبهت بها الخرقة فى شدة بياضها العدم ما يخالطها من صفرة وغيرها قال فى القاموس القصة الجصة وتكسر وفى الحديث حتى ترين القصة البيضاء اى ترين الخرقة بيضاء كالقصة والجمع قصاص بالكسر انتهى قيل شبهت الرطوبة الصافية بعد الحيض فى شدة صفائها بها فالمعنى تخرج كانها قصة لا تخالطها صفرة ونحوها وقيل لا تشبيه لان القصة شىء يشبه الخيط الابيض يخرج من قبل النساء فى اخر ايامهن تكون علامة لطهرهن وقال الشيخ كمال الدين فى فتح القدير ومقتضى هذا ان يكون ان مجرد الانقطاع دون رؤية القصة لا يجب معه احكام الطاهرات وكلام الاصحاب يخالفه

الشيخ زين
الشيخ على المقدسى
الشيخ على المقدسى
الشيخ زين
ابن كمال باشا

الشيخ زين في الشيخ علي المقدسي

فان كلامهم كله بلفظ الانقطاع مع انه قد يكون انقطاع بجفاف من وقت الى وقت ثم ترى القصة فان كانت
الغاية القصة لم تجب تلك الصلوة وان كانت الانقطاع عن اثر الالوان وجبت وانا متردد فيما هو الحكم عندهم
بالنظر الى دليلهم وعباراتهم في اعطاء الاحكام انتهى **وقال** بعض الفضلاء هذا الترديد انما يتم اذا فسرت القصة
ببياض ممتد كالخيط والظاهر من كلامهم ضعف هذا التفسير ففي المغرب معناه ان تخرج نحو القطنة التي تحتشي بها المراة كانها
قصة لا تخالطها صفرة ولا تربية ويقال انها شيء ابيض كالخيط يخرج بعد انقطاع الدم كله ويجوز ان يراد انتفاء اللون كله
وان لا يبقى منه اثر البتة فضربت رؤية القصة مثلا له انتهى ويؤيده اخر الحديث فالتحقيق ان المراد بالقصة البيضاء
الانقطاع مجازا ويدل عليه قوله تريد بذلك الطهر من الحيض فيتشبث بذلك دليلهم موافق لعباراتهم كما لا يخفى
وقال في المفيد منهم من انكر الخضرة فقال العله اكلت قصيلا استبعادا لما قلنا هي نوع من الكدرة لعلها اكلت نوعا من
البقول وفي الهداية واما الخضرة فالصحيح ان المراة اذا كانت من ذوات الاقراء تكون حيضا وتحمل على فساد الغذاء
وان كانت كبيرة اي ايسة لا ترى غير الخضرة تحمل على فساد المنبت فلا تكون حيضا انتهى **تنبيهان** الاول ان
وضع الكرسف مستحب للثيب مطلقا وللبكر حالة الحيض وموضعه موضع البكارة وقيل انه سنة للثيب حالة الحيض
مستحب لها حالة الطهر **وقال** المتناقية يستحب للحائض ان تتوضأ لوقت كل صلوة وتقعد على مصلاها تسبح وتهلل و
تكبر كيلا تنسى عادتها الاصلية وفي رواية يكتب لها ثواب احسن صلوة كانت تصليها والثاني ان المبتداة اذا رات دما
في سن يحكم ببلوغها فيه تركت الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم عند اكثر مشايخ بخارى وان احتمل انقطاعه دون
الثلاث لان الاصل الصحة والحيض دم الصحة والاستحاضة دم العلة وروي عن ابي حنيفة انها لا تترك حتى يستمر ثلثة
ايام والصحيح ما مشى عليه الاكثرون قال في الوجيز ما نصه المبتداة تدع الصلوة كما رات الدم وهو الصحيح لا نهارات
الدم في وقته فلا يخرج المرئي من ان يكون حيضا بتوهم انقطاعه فيما دون الثلاث لان اليقين لا يزول بالشك انتهى **قوله**
يعني اذا احاط الدم طرفي مدة الحيض كان كالدم المتوالي في رواية محمد عن ابي حنيفة **اقول** يعني روى محمد عن ابي حنيفة
ان الدم اذا كان محيطا بطرفي العشرة لم يكن الطهر المتخلل فاصلا بين الدمين والا كان فاصلا وعلى هذه الرواية
لا يجوز بداية الحيض ولا ختمه بالطهر لان الطهر ضد الحيض والشيء لا يبدا بضده ولا يختم به ولكن المتخلل بين الطرفين
يجعل تبعا لهما كما قلنا في الزكوة ان كمال النصاب في اول الحول واخره شرط لوجوبها ونقصانه في خلاله لا يضر فلو رات
مبتداة يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة كلها حيض يحكم ببلوغها بالاحاطة الدم بطرفيها ولو كانت
معتادة فرات قبل عادتها يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لم يكن منها شيء حيضا لان استيعاب الدم ليس بشرط فيعتبر
اوله واخره كالنصاب قال حافظ الدين في الكنز والطهر بين الدمين في المدة حيض ونفاس وقال العلامة الزيلعي في شرحه
المسمى بالتبيين معناه ان الطهر المتخلل بين الدمين والدماء في مدة الحيض يكون حيضا ولو خرج احد الدمين عن مدة
الحيض بان رات يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما مثلا لا يكون حيضا لان الدم الاخير لم يوجد في مدة الحيض
انتهى وكذا النفاس على هذا الاعتبار فلو رات بعد الولادة يوما دما وثمانية وثلثين طهرا ويوما دما فالاربعون
نفاس ويجعل باحاطة الدم بطرفيه كالدم المتوالي لان الاربعين هنا كالعشرة في الحيض والطهر بين الدمين في الحيض
لا يفصل فكذا في النفاس قال الشيخ زين في البحر وقد اختار هذه الرواية اصحاب المتون ولكن لم تصحح في الشروح ولعله
لضعف وجهها فان قياسها على النصاب غير صحيح لان الدم منقطع في اثناء المدة بالكلية وفي المقيس عليه يشترط بقاء
جزء من النصاب في اثناء الحول والمشروط وجوده ابتداء وانتهاء انما هو تمامه انتهى وقال اخوه في النهر لا نسلم ان هذا
قياس بل نظير ولئن سلم فالدم موجود حكما وان انعدم حسا بدليل ثبوت احكام الحيض كلها في هذه الحالة واعتماد اصحاب
المتون على شيء ترجيح له والله الموفق انتهى **قوله** ولا ينبرد اللزوم **اقول** يعني لزوم العبادات **قوله** قلناه
انما يلزم اذا وجب ان يكون الطهر الواحد والحيض الواحد في شهر واحد وليس كذلك **اقول** من بيان اللزوم المذكور انه
يلزم اذا وجب ان يكون تمام الطهر الواحد وتمام الحيض الواحد في شهر واحد والحال انه لا يجب ان يكون كذلك

يجوز

يجوز ان يتجاوز بعض الطهر وبعض الحيض الى الشهر يليه **قوله** ولا حد لاكثره **اقول** يعني ولا حد لاكثر الطهر
الصحيح الفاصل بين الدمين لانه قد يمتد الى سنة وسنتين وقد لا ترى الحيض اصلا فلا يمكن تقديره فحينئذ
تصلي وتصوم ما ترى الطهر وان استغرق عمرها **قوله** الا عند نصب العادة اذا استمر الدم فحد يكون لاكثره حد
اقول يعني ولا حد لاكثر الطهر الصحيح في حال من الاحوال الا في حال الاحتياج الى نصب العادة في زمان استمرار الدم
بها فحد يكون لاكثره حد عند عامة المشايخ خلافا لبعضهم وهذا الكلام شامل لثلث مسائل الاولى مسئلة من
بلغت مستحاضة وستاتي والثانية المبتداة التي بلغت فحاضت عشرة وطهرت سنة مثلا ثم استمر بها الدم والثالثة
مسئلة المعتادة التي نسيت عادتها واولها واخرها ودورها اما الاولى فيقدر حيضها بعشرة من كل شهر
وباقيه طهر فشهر عشرون وشهر تسعة عشر لان الشهر يكون ثلثين يوما تارة وتسعة وعشرين اخرى وهذا
لا خلاف فيه بين العلماء كما لا يخفى واما الثانية فقد اختلف المشايخ فيها فذهب بعضهم كابي عصمة والقاضي
ابي حازم الى انه لا يقدر طهرها بشيء فيكون حيضها وطهرها بقدر ما رات اولا وذهب عامتهم الى انه يقدر
للضرورة والبلوى ثم اختلفوا فيه قال محمد بن شجاع يقدر بتسعة عشر يوما كمن بلغت مستحاضة وقال محمد بن سلمة
الزعفراني يقدر بسبعة وعشرين يوما لان الشهر يشتمل على الحيض والطهر واقل الحيض ثلثة ايام فترفع من كل شهر
فيبقى الطهر سبعة وعشرين يوما وقال محمد بن مقاتل الرازي وابو علي الدقاق يقدر بسبعة وخمسين يوما لانه اذا
زاد عليه لم يبق من الشهر ما يمكن جعله حيضا وقال محمد بن ابراهيم الميداني يقدر بستة اشهر الا ساعة ونص صدر الشريعة
في شرح الوقاية والمصنف في هذا الكتاب على ان هذا هو الاصح كما حكي لان العادة نقصان طهر غير الحامل عن
طهر الحامل واقل مدة الحمل ستة اشهر وانتقص عن هذا شيء وهو الساعة والمراد بها الزمان القليل لا ما هو
متعارف المنجمين وقال الحاكم الشهيد يقدر بشهرين وهو رواية محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن لان العادة
ماخوذة من المعاودة والحيض والطهر مما يتكرران في الشهر عادة اذ الغالب ان المراة تحيض في كل شهر
مرة فاذا طهرت شهرين فقد طهرت في ايام عادتها والعادة تنتقل بمرتين فصار ذلك عادة لها فوجب
التقدير به واختاره ابو سهل الغزالي وعليه الفتوى لانه ايسر على المفتي والنساء كذا في النهاية والعناية
وفتح القدير قال في المحيط مثاله امراة حاضت عشرة وطهرت عشرين واستمر بها الدم فعادتها في
الحيض عشرة وفي الطهر عشرون فان طهرت خمسين ثم استمر بها الدم فعادتها في الطهر خمسون وان
طهرت ستين فعادتها في الطهر ستون فان زادت في الطهر على ستين بعد ما حاضت عشرة ثم استمر بها الدم
تنتقل عادتها في الطهر الى عشرين في قول محمد وهو الاصح ولو طلقها زوجها تنقضي عدتها على قول محمد
بسبعة اشهر لجواز انه كان طلقها في اول الطهر فتحتاج الى ثلثة اطهار في ستة اشهر وثلث حيض بشهر كل
حيض عشرة ايام ويخرج على كل قول نحو ذلك وقال في البدايع مثال ذلك مبتداة حاضت عشرة ايام و
طهرت ستة ثم استمر بها الدم فعند ابي عصمة تدع من اول الاستمرار عشرة وتصلي ستة هكذا دابها اذ لا غاية
لاكثر الطهر عنده فان طلقها زوجها تنقضي عدتها بثلث شهور وثلثين يوما وعند العامة تدع من اول
الاستمرار عشرة وتصلي عشرين كما لو بلغت مستحاضة وقال في الغاية مثال ذلك مبتداة رات عشرة دما وستة
اشهر طهرا ثم استمر بها الدم تنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لانها تحتاج الى ثلث حيض كل
حيض عشرة ايام والى ثلثة اطهار كل طهر بستة اشهر الا ساعة وقال في مواهب الرحمن ولا حد لاكثر الطهر
الا اذا بلغت فحاضت عشرة وطهرت ستة ثم استمر دمها فانه يقدر وعند العامة بشهرين وقيل بسبعة
وعشرين يوما وقيل يكون حيضها وطهرها بقدر ما رات وقال في شرحه المسمى بالبرهان فتدع الصلوة في الصور
المفروضة من اول زمان الاستمرار عشرة ايام لانها ايام حيضها ثم تصلي ستة لانها مدة طهرها وهكذا تفعل
ابدا حتى يزول عنها العارض وتنقضي عدتها بثلث سنين وثلثين يوما بناء على اعتبار الطلاق في اول الطهر

والاخليس هذا التقدير بلازم وهذا قول ابي عصمة والقاضي ابي حازم فانه لا غاية لاكثره عندهما مطلقا
لان نصب المقادير بالسماع ولا سماع هنا انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير والحق انه ان كان من
اول الاستمرار الى ايقاع الطلاق مضبوطا فليس هذا بلازم لجواز كون حسابه يوجب كونه اول الحيض فيكون اكثر
من المذكور بعشرة ايام او اخر الطهر فيقدر بستين واحدا واثنين او ثلثة وثلثين يوما وان لم يكن مضبوطا فينبغي
ان تزاد العشرة انزالا له مطلقا اول الحيض احتياطا انتهى واما الثالثة فانها تتحرى وتعمل باكبر رايها ان كان
لها راى وان لم يكن لها راى وهي المحيرة وتسمى المضلة لا يحكم لها بشيء من الطهر والحيض على التعيين بل تاخذ
بالاحوط في حق الاحكام فتجتنب ما تجتنبه الحائض من القراءة والمس ودخول المسجد وقربان الزوج وتغتسل
لكل صلوة فتصلي به الفرض والوتر وتقرا ما تجوز به الصلوة فقط وقيل تقرا الفاتحة وسورة لانهما واجبتان
وان حجت تطوف للزيارة لانه ركن ثم تعيده بعد عشرة ايام لاحتمال وقوعه في حيضها وتطوف للصدر لوجوبه و
تصوم شهر رمضان لانه فرض ثم تقضي خمسة وعشرين يوما لاحتمال كونها حاضت في انقضاء عشرة فتسلم لها
خمسة عشر بيقين واختلفوا في عدتها هل تنقضي ام لا قال في مواهب الرحمن ولا تنقضي عدتها من الطلاق وقيل
تنقضي بناء على تقدير الطهر وعدمه انتهى وقال في شرحه المسمى بالبرهان عدم تقدير الطهر قول ابي عصمة
والقاضي ابي حازم فتنقضي على قول الميداني من المقدرين بتسعة عشر شهرا الا ثلاث ساعات لاحتمال انه
طلقها في اول طهرها بناء على تقدير طهرها بستة اشهر الا ساعة وهو اطول الاقوال تقديرا انتهى قوله
واختلفوا في تقدير مدته اقول كذا ذكر صدر الشريعة في شرح الوقاية اي اختلف عامة المشايخ في تقدير
مدة طهر المرأة التي استمر بها الدم فاحتيج الى نصب العادة وظاهر هذا الكلام يشعر بان الاختلاف في كل من
المسائل الثلاث المتقدم ذكرها مع انا قد ذكرنا فيما مضى انهم لم يختلفوا في المسئلة الاولى بل اتفقوا
على ان العشرة من كل شهر حيض وباقيه طهر وسيصرح المصنف بهذا المعنى فيما ياتي ان شاء الله تعالى
الا ان قول ابي يوسف فيها ليس على اطلاقه فان اعتبار اكثر مدة الحيض عنده في حق الازواج حيث لا يطاها
الزوج حتى يمضي العشرة واما في حق الصلوة والصوم والرجعة فالمعتبر عنده في المبتدأة اقل مدة الحيض احتياطا
قال في الظهيرية امرأة اذا رات الدم اول ما رات وتمادى بها فحيضها عشرة ايام في ظاهر الرواية يعني مطلقا
وعند ابي يوسف في حق الصلوة والصوم ثلثة ايام وفي الوطي حتى عشرة ايام اخذا بالاحتياط انتهى وفي الجوهرة
وقال زفر يوخذ لها بالاقل في جميع الاحوال انتهى واما المسئلتان الاخيرتان ففيهما الاختلاف كما هو ظاهر مما
قرر المصنف ابدا وسيظهر مما نحكيه للمجتنب عن الاعتساف وذلك ان الشيخ ابا البقا المكي قال في كتابه المسمى بضياء
المعنوي في شرح مقدمة الغزنوي واعلم انه لا يشترط جريان الدم واستمراره في الثلاث او العشر فانها اذا راته في كل يوم
ساعة فالجميع حيض وما نقص عن ثلثة ايام فليس بحيض وهو استحاضة واما اكثره فعشرة ايام واذا عرفت مقدار الحيض
فلا بد ان تعرف مقدار الطهر الصحيح الذي يقابل الحيض واقله خمسة عشر يوما يعني الطهر الذي يكون كل واحد من طرفيه حيضا
بانفراده ولا حد في اكثره اي ما دامت طاهرة فانها تصوم وتصلي وان استغرق ذلك جميع عمرها واما اذا احتيج اليه فلا
غاية عند عامة العلماء خلافا لابي عصمة وانما يحتاج اليه عند نصب العادة في زمان الاستمرار وبيان ذلك مبتدأة رات عشرة
ايام دما وسنة او سنتين طهرا ثم استمر بها الدم فعلى قول ابي عصمة سعد بن معاذ المروزي تدع من اول الاستمرار عشرة ايام
وتصلي سنة او سنتين هكذا دابها لانه لا غاية لاكثره عنده على الاطلاق وعند عامة العلماء تدع من اول الاستمرار عشرة و
تصلي عشرين كما في المبتدأة من البلوغ مستحاضة تقدير الطهر بعشرين وفي النهاية امرأة بلغت فرات ثلثة ايام دما
وستة اشهر طهرا ثم استمر بها الدم قال ابو عصمة طهرها ما رات وحيضها ثلثة ايام وقال محمد بن ابراهيم الميداني طهرها
ستة اشهر الا ساعة لان اقل المدة التي تنقضي فيها الحيض ستة اشهر وهي اقل مدة الحمل الا ان العادة ان مدة الطهر اقل
من مدة الحمل فنقصنا منها شيئا يسيرا وهو الساعة وفي المحيط مبتدأة رات عشرة ايام دما وستة طهرا ثم استمر بها الدم

قال ابو

قال ابو عصمة حيضها وطهرها ما رات حتى ان عدتها تنقضي في الطلاق بثلاث سنين وثلثين يوما وقال الميداني بتسعة
عشر شهرا الا ثلاث ساعات لجواز ان يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض فتحتاج الى ثلثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة
وكل حيضة عشرة ايام وقيل طهرها اربعة اشهر الا ساعة لانه اقل مدة استبانة الخلق فنقصنا منها ساعة لما قلنا
ان من العادة ان مدة الطهر اقل من مدة الحمل فعلى هذا القول تنقضي عدتها بثلثة عشر شهرا الا ثلاث ساعات و
كذلك اذا استمر بها الدم ونسيت ايام حيضها وايام طهرها فان طهرها مقدر على قول الاكثرين خلافا للبعض
واختلفوا في قدره فقيل بشهرين وصححه صاحب الوجيز لانه اربعة امثال الطهر الصحيح الذي هو خمسة عشر يوما
كما قدر اكثر الدم الذي هو النفاس باربعة امثال اكثر الحيض لانهما دمان وهذان طهران فاجرى احدهما
مجرى الاخر وفي النهاية قدره الحاكم بشهرين وعليه الفتوى لانه ايسر على المفتي والنساء قال التمرتاشي واكثر
المشايخ على تقديره بشهرين الا انه قال انما تنقضي عدتها بسبعة اشهر وعشرة ايام الا ساعة وهي الساعة
التي مضت من الحيضة التي وقع فيها الطلاق انتهى كلامه بحروفه قلت لا يخفى ان محل الخلاف في تقدير طهرها
في حق انقضاء العدة والا فانه لا يقدر في غيرها بشيء ولهذا لم يقدر في حق الصوم والصلوة بل يجب
عليها ان تصوم وتصلي وتغتسل لكل صلوة على الصحيح وقيل لوقت كل صلوة ومن اراد ان يطلع على ما في
هذا المقام من الحقايق والدقايق فليراجع ما قاله الشيخ زين في كتابه المسمى بالبحر الرايق والله الموفق للصواب
واليه المرجع والماب قوله والاصح انه مقدر بستة اشهر الا ساعة الخ اقول كذا قاله صدر الشريعة ايضا
وهذا قول محمد بن ابراهيم الميداني وقد مر ان الفتوى على ما اختاره الحاكم الشهيد من ان طهرها مقدر بشهرين
وعلى هذا تنقضي عدتها بسبعة اشهر لاحتياجها الى ثلثة اطهار بستة اشهر وثلاث حيض بشهر قوله
صورته مبتدأة رات عشرة دما وستة اشهر طهرا ثم استمر بها الدم تنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلاث ساعات الخ
اقول كذا قال صدر الشريعة ايضا وههنا امور لا بد من التنبيه لها الاول ان هذه الصورة بعينها مذكورة
احمد جلبي
في الغاية كما انها مذكورة في صدر الشريعة والثاني ان قوله مبتدأة وقع في كتب القوم على صيغة اسم المفعول
وقال بعض الفضلاء روي هذا اللفظ على صيغة اسم الفاعل والمفعول واختار صاحب الغاية الاول وصاحب النهاية
السيد عمر
الثاني انتهى وقال بعضهم المبتدأة بفتح الدال والنون اسم مفعول فهي التي ابتداها الحيض وبكسرها اسم فاعل
لابتدائها في الحيض وهي التي بلغت مستحاضة اسمع لو لدالقول انتهى قلت ظاهر كلام هذين الفاضلين يشعر
الفاضل الرومي
بجواز الوجهين في حالة واحدة مع ان رسم الكتابة لا يساعد جمعهما فانه اذا كان اسم مفعول يكتب بالهمزة واذا كان
اسم فاعل يكتب بالياء قال الفاضل المحشي قوله مبتدأة رات عشرة الخ هكذا عبارة النسخ من كتب القوم وكان
الظاهر ان يكتب بالياء على صيغة الفاعل وكانهم جعلوها بمعنى من ابتدا بها الدم ثم انهم جعلوها من قبيل نصب العادة
والعادة لا تكون عادة الا بالتكرار ولا تكرار هنا لكونها مبتدأة اعتبروها بالنسبة الى طهر الحامل انتهى
والثالث قوله لانا نحتاج الى ثلاث حيض الخ قال في التبيين هذا قول جماعة من علماء بخارى لكن ينبغي ان يزيد وعلى
ذلك لانه يجوز ان يطلقها في اول حيضها فلا يعتد بتلك الحيضة فتحتاج الى ثلاث حيض سواها وثلاثة اطهار انتهى
ابن كمال باشا
يعني اذا طلقها زوجها تنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلاث ساعات لجواز ان يكون طلقها في اول الطهر فتحتاج الى ثلاث
حيض بشهر والى ثلاثة اطهار بثمانية عشر شهرا الا ثلاث ساعات ورده بعض المحققين فقال وانما اعتبروا جواز طلاقها
اول الطهر ولم يعتبروه في اول الحيض حتى يحتاج الى ان يزيد ما ذكر لان الطلاق في الحيض بدعة فلا يليق ان يعتبر به انتهى
الشيخ زين
ايده بعض الفضلاء حيث قال وقد يقال لما كان الطلاق محرما في الحيض لم ينزلوه مطلقا فيه حملا لحال المسلم على الصلاح
وهو واجب ما امكن انتهى قلت المختار ما في التبيين ولذا اختاره الشيخ كمال الدين في فتح القدير حيث قال فينبغي
ان يزاد العشرة انزالا له مطلقا اول الحيض احتياطا انتهى لان الاحتياج في امر الفروج اكد خصوصا العدة فهو مقدم على
توهم مصادفة الطلاق الطهر فلا تنقضي العدة الا بيقين وايضا لما كان طهرها ستة اشهر عادة لها فلا بد من تمام

تلك المدة في انقضاء العدة كما ذهب اليه ابو عصمة والقاضي ابو حازم الا ان صدر الشريعة اختار قول الميداني
وصححه وتبعه المصنف فيه مع ان كلا من القولين على خلاف ما عليه الفتوى كما بيناه فيما مضى **قوله**
اعلم ان احاطة الدم للطرفين شرط بالاتفاق **اقول** هذا مرتبط بقوله وطهر متخلل فيها حيض فلو ذكره ثم
لكان اولى **قوله** بل هو كالدم المتوالي اجماعا **اقول** يعني من ائمتنا لا مع الشافعي فاحفظ هذا فانه سينفعك
في مواضع شتى **قوله** نعم عند ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة اخرا لا يفصل **اقول** قال في فتح القدير وعليه الفتوى
وقال في الظهيرية قال الامام حسام الدين الفتوى في مسائل الحيض على قول ابي يوسف تسهيلا على النساء انتهى وقال
صدر الشريعة وقد ذكر ان الفتوى على هذا اي على قول ابي يوسف تيسيرا على المفتي والمستفتي انتهى لان في سائر الاقوال
الآتية قيودا وتفاصيل يشق ضبطها على الحيض القاصرات العقل ولا يستفيدها المفتي من حبا بتهن ليفتي
بموجبها **قوله** ولو اكثر من عشرة ايام **اقول** يعني الى اربعة عشر يوما ووجهه ان الطهر اذا كان خمسة عشر يوما
يكون صحيحا فيصلح ان يكون فاصلا بين الحيضين واذا كان اقل من خمسة عشر يوما يكون فاسدا فلا يصلح
ان يكون فاصلا بين الحيضتين لما مر ان اقل مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوما فما دونه فاسد فكذلك لا
يصلح ان يكون فاصلا للدمين لان الفاسد لا يتعلق به احكام الصحيح شرعا فكان كالدم المتوالي **قوله** وشرط مع ذلك
كون الدمين نصابا **اقول** هو ثلثة ايام بلياليها في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه يومان واكثر الثالث
اقامة للاكثر مقام الكل وهو سبع وستون ساعة كما في العناية عن النوادر وعنه انه مقدر بيومين وليلتين
كما في التجنيس وفي غيره انها رواية الحسن عن ابي حنيفة وضعفها في البدائع لقوله صلى الله عليه وسلم اقل
الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام **قوله** وعند محمد يشترط مع هذا كون الطهر مساويا للدمين او اقل
اقول قال صدر الشريعة وقد ذكر ان كثيرا من المتقدمين والمتاخرين افتوا بقول محمد وقال في البرهان قال في
المبسوط وهو الاصح وعليه الفتوى وقال مسكين والفتوى على مذهب محمد كذا في المبسوط وقال الشيخ زين
في البحر وقد صحح قول محمد في المبسوط والمحيط وعليه الفتوى انتهى والشيخ كمال الدين رجح في فتح القدير قول
ابي يوسف فقال وفي بعض نسخ المبسوط ان الفتوى على قول محمد والاول يعني قول ابي يوسف اولى انتهى فعلم من هذا
ان ما ذكر في البرهان وشرح مسكين والبحر من العزو الى المبسوط انما يصح بالنسبة الى بعض النسخ دون بعضها **قوله**
فان وجد في عشرة ذلك الطهر فيها طهر آخر **اقول** قوله ذلك الطهر مبتدأ وقوله فيها خبره والجملة في محل الجر
على انها صفة عشرة وقوله طهر آخر مرفوع بانه قائم مقام فاعل وجد **قوله** فانه بعد دما **اقول** هذه
الجملة في محل الجزم على انها جواب للشرط الجازم **قوله** حتى يجعل الطهر الاخر حيضا ايضا **اقول** يعني لو
رات يوما دما وثلثة ايام طهرا ويوما دما وثلثة ايام طهرا ويوما دما يجعل الطهر الثاني حيضا كالطهر
الاول لان الطهر الثاني وان كان غالبا على الطرفين في الصورة المذكورة الا انه يصير مغلوبا باعتبار كون الطهر
السابق دما حكميا **قوله** ففي رواية ابي يوسف العشرة الاولى التي حاويها دم وعاشرها طهر والعشرة الرابعة
التي طرفاها طهر حيض **اقول** قوله العشرة الاولى مبتدأ وقوله والعشرة الرابعة معطوف عليه وقوله حيض خبر
لكل واحد منهما والجار في قوله ففي رواية ابي يوسف متعلق به والتقدير فكل من العشرة الاولى التي حاويها دم وعاشرها
طهر والعشرة الرابعة التي طرفاها طهر حيض في رواية ابي يوسف قيل في جعل العشرة الاولى حيضا نظر لان شرط
وجود نصاب القلة ولم يوجد اجيب بانه تقدم ان الطهر اذا لم يكن خمسة عشر يوما كان فاسدا فلم يكن فاصلا فهو
كالدم المتوالي فاذا كان كذلك فالحيض عشرة والطهر خمسة عشر قال الفاضل المحشي لقائل ان يقول اكثر مدة
الحيض عشرة ايام واقل مدة الطهر خمسة عشر يوما فيلزم منه ان يكون الحيض عند ابي يوسف في العشرة الاخيرة من
خمسة وثلثين لا العشرة الرابعة من الاربعين كما ذكره الشارح ويمكن دفعه بان الكلام في المبتداة واذا تمت
دم المبتداة فالحكم فيها ان يكون عشرة ايام منها حيضا وعشرون طهرا في كل شهر سواء كانت الرؤية في اول الشهر او في

الفاضل الوالد

آخر

اخره على ما اشار اليه صاحب الهداية وصرح به صاحب الكافي حيث قال وعند عامة العلماء تدع من اول الشهر عشرة
وتصلي عشرين كما لو بلغت مستحاضة انتهى **قلت** كون طهرها عشرين يوما ليس بلازم كما يجيء **قوله** وغير الحسن
الاربعة الاخيرة حيض **اقول** يعني الاربعة الاخيرة من خمسة واربعين يوما **قوله** والنفاس دم يعقب الولد **اقول**
يعقب الولد بضم القاف اي يتبعه اي يخرج عقيبه اي بعده فخرج بهذا القيد الدم الذي يخرج قبل الولد لانه لا يسمى
نفاسا فلا تصير المراة نفساء والدم الخارج عقب خروج اكثره كالخارج عقب كله فيكون نفاسا قال
في الظهيرية المراة اذا خرج بعض ولدها ان خرج الاقل لا يكون حكمها حكم النفساء ولا تسقط عنها الصلوة
ولو لم تصل تصير عاصية لربها انتهى ونقل في المحيط عن ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر اذا خرج الاكثر
لا يكون نفاسا لان عندهما النفاس لا يثبت الا بوضع الحمل كله وفي المحيط النفاس يثبت بخروج اقل الولد
عند ابي يوسف وعند محمد بخروج اكثره انتهى **قلت** هذا النقل وان كان مخالفا للنقل المتقدم الا انه يمكن التوفيق
بينهما بالحمل على الروايتين وظاهر ما في الهداية ان الدم الخارج عقب خروج بعض الولد نفاس عند ابي حنيفة
وابي يوسف سواء كان الاقل او الاكثر لانه اطلق البعض فيشملهما لكن حمله الشيخ كمال الدين في فتح القدير على الاكثر
ولهذا قلت وظاهر ما في الهداية وصاحب الكافي حمله على اطلاقه فانه بعد ما ذكر كلام صاحب الهداية قال والصحيح
انه ان خرج اكثر الولد يثبت حكم الولادة والا فلا انتهى وفي قوله دم اشارة الى ان النفاس لا يتحقق الا بخروج
الدم وهو مذهب الامامين حتى لو ولدت ولم تر دما لا يجب عليها الغسل عندهما وذهب البعض الى انه يجب عليها
الغسل وان لم تر دما احتياطا لعدم خلوه عن قليل دم ظاهرا واكثر المشايخ اخذوا بقوله واختاره
المصنف وصحح صاحب المفيد قولهما وتبعه صاحب مواهب الرحمن حيث قال واكتفيا بالوضوء آخرا وهو الصحيح
انتهى اي اكتفى الامامان بالوضوء في قولهما الاخير وهو الصحيح وعلله صاحب البرهان بقوله لتعلقه بالنفاس
ولم يوجد حقيقة والوضوء لانه للرطوبة الموجودة بالولادة انتهى وقال الشيخ زين في البحر وصحح
في الفتاوى الظهيرية قول الامام بالوجوب وكذا صححه في السراج الوهاج قال وبه كان يفتي الصدر الشهيد
فكان هو المذهب انتهى وقال في الجوهرة ولو ولدت ولم تر دما فعند ابي حنيفة وزفر عليها الغسل احتياطا
ويبطل صومها ان كانت صائمة لان خروج الولد لا يخلو عن قليل دم في الغالب والغالب كالمعلوم وعند ابي يوسف
لا غسل عليها ولا يبطل صومها واكثر المشايخ على قول ابي حنيفة وزفر وبه كان يفتي الصدر الشهيد وفي الفتاوى
الصحيح وجوب الغسل عليها واما الوضوء فيجب اجماعا لان كل ما خرج من السبيلين ينقض الوضوء وهذا خارج من احد
السبيلين انتهى قلت افاد هذا الكلام ان المراة لو ولدت ولدا ولم تر دما لا تكون نفساء ثم يجب عليها الغسل
عند ابي حنيفة وزفر احتياطا ويبطل صومها ان كانت صائمة وعند ابي يوسف ومحمد لا يجب عليها الغسل لانه
متعلق بالنفاس ولم يوجد ولا يبطل صومها وقال الشيخ زين بعد ما نقل هذا الكلام وفيه نظر فانها لو لم تكن
نفساء لم يبطل صومها فان بطلان الصوم اثر النفاس ورده اخوه الشيخ عمر في النهر فقال لا يلزم من ابطال صومها
اثبات نفاسها لجواز ان يكون احتياطا ايضا كالغسل وقد جعل في السراج العلة فيهما واحدة وهي الاحتياط و
كيف يسلم ان ايجاب الغسل عليها لا يستلزم ثبوت نفاسها ولم يسلمه في الصوم ولم يلح لي وجه الفرق بينهما نعم ظاهر
ما في الشرح يفيد انها تكون نفساء عند الامام وفي السراج وغيره انه الصحيح ورجح الشارح ما عن الثاني انتهى
قلت مراده بالشرح التبيين للعلامة الزيلعي فانه قال فيه ولو ولدت ولم تر دما يجب عليها الغسل عند ابي ح
وزفر وهو اختيار ابي علي الدقاق لان نفس خروج النفس نفاس على ما تقدم انتهى ووجه ظهوره انه جعل ه
نفس خروج النفس اي الولد نفاسا وقد تقدم منه ان النفاس ماخوذ من تنفس الرحم بالولد او من خروج النفس
بمعنى الولد او بمعنى الدم لان المولود نفس وكذا الدم يسمى نفسا انتهى فاستفيد منه ان المراة تصير نفساء
بنفس خروج الولد سواء خرج بعده دم او لا لكن هذا مخالف لقولهم النفاس دم يعقب الولد فانه ظاهر

في المرأة انما تصير نفساء بخروج الدم بعد الولد لا بخروج الولد نفسه اعلم ان بعض العلماء كصاحب المواهب
ذكر هذه المسئلة في مبحث النفاس وبعضهم كالمصنف ذكرها في موجبات الغسل لانها تتعلق بكل منهما ونحن
نرجو الله الفلاح في الدارين قوله وهو في الاصل ولادة المرأة اذا وضعت اقول قال الفاضل المحشي قوله في الاصل
ولادة المرأة اذا وضعت يقال نفست المرأة نفاسا اذا وضعت فالنفاس بكسر النون يكون في الاصل مشتركا بين المعنى
المصدري وبين ما يكون بعد الوضع انتهى وقال بعض الفضلاء والنفاس بكسر النون لغة مصدر نفست المرأة بضم النون
وفتحها ولدت وحاضت الا ان الضم في الولادة افصح وعكسه في الحيض انتهى وقال بعضهم النفاس مصدر نفست المرأة
بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء وهي النفاس وقال [illegible] اسم لما نفست اي حاضت [illegible] انتهى
وقال في القاموس النفاس بالكسر ولادة المرأة فاذا وضعت فهي نفساء كالثوباء ونفسا بالفتح ويحرك والجمع نفاس
ونفس ككتب وكجياد ونخال نادر وكتب ونفاس ونفسات وليس فعلاء يجمع على فعال غير نفساء وعشراء
وعلى فعال غيرهما وقد نفست كسمع وعنى حاضت والكسر فيه اكثر انتهى قوله لان خروج الولد امارة بينة على انفتاح الرحم
اقول يعني ان خروج الولد قبل الدم دليل على كون الدم من الرحم فيكون الخارج بعده دم النفاس [illegible] بخلاف دم
الحيض فانه لا دليل على خروجه من الرحم فيحتاج الى الامتداد [illegible] الثلثة ايام [illegible]
نفاس [illegible] باعتبار الدم [illegible] قوله واكثره اربعون يوما اقول قال العلامة الزيلعي في التبيين
وروى عن ابي حنيفة انه قال خمسة وعشرون [illegible] وعنه [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] والحاكم [illegible]
[illegible] الاربعين الا ان [illegible] النفساء تقعد في النفاس اربعين
واخرج ابن ماجة والدارقطني عن انس رضه بلفظ وقت النبي صلى الله عليه وسلم للنساء اربعين يوما الا ان ترى الطهر
قبل ذلك واسناده ضعيف لكن وروده من طرق مختلفة عن جماعة من الصحابة يقويه قوله ويمنع استمتاع ما تحت الازار
اقول يعني ويمنع كل من الحيض والنفاس حل استمتاع ما تحت الازار يعني انه يحرمه والمراد به ما بين السرة والركبة اما
السرة وما فوقها والركبة وما تحتها فيحل الاستمتاع بهما وفي هذا التعبير رعاية للادب كما لا يخفى قوله والصلوة و
الصوم اقول يعني ويمنع كل منهما حل الصلوة والصوم بمعنى انه يحرمهما بناء على هذا التقدير عطف الصلوة على ما قبلها
وعطف ما بعدها عليها وقال حافظ الدين في الكنز يمنع اي الحيض صلاة وصوما وقال بعض الشراح ظاهر هذا الكلام
ان الحيض يمنع وجوب الصلوة وهو ظاهر ما في الهداية ايضا فانه قال والحيض يسقط عن الحائض الصلوة فهذا يفيد عدم
تعلق اصل الوجوب بها قال القدوري والحيض يسقط عن الحائض الصلوة ويحرم عليها الصوم انتهى قلت كون ما ذكر ما
في الهداية والقدوري مسلما واما كونه ظاهر ما في الكنز فغير مسلم فان عطف الصوم على الصلوة يقتضي منع وجوبه
ايضا مع ان اصل وجوبه ثابت في الحال ووجوب ادائه متاخر ويدفع هذا الاقتضاء قال القدوري ومن تبعه ويحرم
عليها الصوم على ان الغاية السقوط عدم تعلق اصل الوجوب بها في بعض العلماء دون بعضهم ذهب الشيخ كمال
ابن الهمام الى الاول فانه قال في فتح القدير قوله والحيض يسقط يفيد ظاهره عدم تعلق اصل الوجوب بها لان تعلقه يستتبع
فائدة وهي اما القضاء او الاداء والاول منتف لوجود الحدث مع العجز عن دفعه والثاني كذلك فضلا منه
دفعا للحرج اللازم بالزام القضاء لتضاعف الصلوة خصوصا فيمن عادتها اكثرها فانتفى الوجوب لانتفاء فائدته

الفاضل الحموي
والشيخ عمر
الشيخ علي المقدسي
الشيخ زين

ولعدم

لا لعدم اهليتها للخطاب ولذا تعلق بها خطاب الصوم لعدم الحرج اذ غاية ما تقضي في السنة خمسة عشر يوما
انتهى وذهب الحدادي في شرح القدوري الى الثاني فانه قال قوله والحيض يسقط عن الحائض الصلوة فيه اشارة
الى انها وجبت عليها ثم سقطت وهذه المسئلة اختلف فيها الاصوليون وهي ان الاحكام هل هي ثابتة على
الصبي والمجنون والحائض ام لا فاختار ابو زيد انها ثابتة والسقوط بعذر الحرج وكلام الشيخ بناء على هذا
وقال الكرخي وكنا على هذا ثم تركناه وقلنا بعدم الوجوب انتهى والحاصل ان السقوط قدر متفق عليه لكن هل هو
بعد تعلق الوجوب ام قبله ذهب الى الثاني عامة المشايخ وذهب ابو زيد الدبوسي في اصوله الى الاول وانت خبير بان
السقوط فرع الوجود اذ لا يتصور سقوط شيء الا بعد وجوده فهو يناسب ما ذهب اليه الدبوسي لا ما ذهب اليه العامة
ولهذا عدل صاحب الوقاية والنقاية والكنز عن السقوط الى المنع وتبعهم المصنف وقال بعض الفضلاء في حواشي
صدر الشريعة وانما عدل صاحب الوقاية عن يسقط هربا عن ايهامه سابقة الوجوب على ما ادعى ابو زيد في التقويم
نعطف الصوم على الصلوة لا يخلو عن نوع نبوة لان المتبادر منه منع وجوب الصوم ايضا مع ان اصل وجوبه
ثابت في الحال ووجوب الاداء متاخر كما يفصح عنه قول الشارح لكن لا يمنع وجوب الصوم ولو قال ويحرم عليهما
الصوم كان خاليا عنها انتهى ولا يخفى عليك ان ما ذكره من النبوة انما يتحقق اذا اريد بالمنع منع الوجوب
واما اذا اريد به منع الحل كما اخترناه في عبارة المصنف فلا يتحقق اصلا قوله وتقضيه فقط اقول
يعني وتقضي الحائض الصوم اذا طهرت ولا تقضي الصلوة للاجماع على ذلك ولما في الكتب الستة عن معاذة
بنت عبد الله العدوية قالت سألت عائشة رضها فقلت ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة فقالت
احرورية انت قلت لست بحرورية ولكني اسأل قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر
بقضاء الصلوة ولان في قضاء الصلوة حرجا بتكررها في كل يوم وتكرار الحيض في كل شهر بخلاف الصوم
حيث يجب في السنة شهرا واحدا والمرأة لا تحيض عادة في الشهر الا مرة فلا حرج والحاصل ان الحرج عذر
مسقط للاداء وفي قضاء خمسين صلوة في كل عشرة ايام حرج بين وهو ساقط بالنص ولا حرج في قضاء صوم
عشرة ايام في احد عشر شهرا فان قيل هذا منقوض بالنفاس لانه لا تكرر فيه مع اسقاطه للصلوة اجيب بانه ملحق
بالحيض لكونه [illegible] فيلحقها الحرج في قضاء الصلوة دون الصوم فان قلت كيف يجب عليها القضاء ولم يجب عليها
الاداء مع ان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولا فرق بين الصلوة والصوم في اسقاطه فينبغي ان
لا يجب قضاؤه كما لا يجب اداؤه كالصلوة قلت اجابوا عن هذا الاشكال باجوبة ثلثة الاول ان بعض العلماء
من مشايخنا وغيرهم ذهبوا الى ان القضاء يجب بامر جديد فعلى هذا يندفع الاشكال من اصله واما على قول جمهور
مشايخنا ان القضاء يجب بما يجب به الاداء فالاشكال وارد ويجاب عنه بان انعقاد السبب يكفي لوجوب القضاء
وان لم تخاطب بالاداء والثاني انا لا نسلم انها لم تخاطب بالاداء لما صرح به ابو زيد الدبوسي في التقويم
حيث قال سقطت عن الحائض الصلوة بحكم الحيض لا لانها ليست باهل للايجاب عليها فان الصوم لزمها بل
لدفع الحرج انتهى وقال في التلويح الحيض والنفاس لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل
وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص شرطية الطهارة عنهما في الصلوة على وفق القياس وفي الصوم على خلافه ثم في
قضاء الصلوة حرج فسقط وجوبها حتى لا يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط الا وجوب ادائه
انتهى وذكر فخر الاسلام في باب الامور المعترضة ان الحيض والنفاس لا يعدمان الاهلية فيكون اصل الوجوب ثابتا
نظرا الى الاهلية ولكن الطهارة شرط الصلوة بصفة اليسر وفي فوت الشرط فوت الاداء وكذا فيه فوت القضاء
للحرج انتهى وقال شيخ الاسلام عصام الدين قال الجمهور واثبات الوجوب بلا حكمة وهو وجوب القضاء ضرب من
اللغو فلا تجب الصلوة على الحائض اصلا انتهى والثالث ان وجوب قضاء الصوم دون الصلوة وجوها منها
ثبت على خلاف القياس بحديث عائشة المتقدم ذكره ومنها انعقاد الاجماع عليه ومنها ان في قضائها

ام حلبي

الحرورية فرقة من الخوارج نسبوا الى حروراء
قرية بالكوفة كان بها اول تحكيمهم واجتماعهم
والمراد انها بالتعمق في سؤالها كانهم
خارجية لانهم تعمقوا في الدين حتى
خرجوا عنه كذا في المغرب
منه

الشيخ عمر
الشيخ علي المقدسي

حرحا بخلاف قضائه كما مر فان قلت هل يكره لها قضاء الصلوة قلت قال بعض الفضلاء لم ار صريحا وينبغي
ان يكون خلاف الاولى كما لا يخفى وقال بعضهم ويدل عليه قولهم لو غسل راسه بدل المسح كره انتهى
قال شيخ مشايخنا فان قيل التشبه بالصوم افضل في حقها ام الافطار قلت لم اقف عليه وقد يقال الصوم
لها حرام والتشبه به مثله فالافطار افضل كذا في المنبع انتهى وفيه بحث وذلك لانه تقدم ان الحائض
يستحب لها ان تتوضا لوقت كل صلوة وتقعد على مصلاها تسبح وتهلل وتكبر فالصلوة لها حرام مع ان التشبه
ليس بحرام بل مستحب والله اعلم والاصح ان قضاء الصوم على التراخي عند اكثر المشايخ وعند ابي بكر الرازي
يجب على الفور كذا في البرهان وغيره قوله لان الحيض يمنع وجوب الصلوة وصحة ادائها ولا يمنع وجوب الصوم اقول
كذا قال صدر الشريعة ايضا لكن عطف الصوم على الصلوة يا باه فان مقتضاه منع وجوب الصوم ايضا وكذا
عطف الصلوة على الاستمتاع في عبارة المصنف بعده فان المراد بالمنع في المعطوف عليه منع الحل قطعا فينبغي
ان يراد به في المعطوف ايضا ذلك ليحصل التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه فالتحقيق ما قدمنا من الكلام
بعون الله الملك العلام واقتصر على الحيض ولم يذكر النفاس اكتفاء بالاصل لان الحيض اصل والنفاس ملحق به
قوله ويوطا بلا غسل بانقطاعه للاكثر اقول اي حل وطي من انقطع دمها لاكثر مدة الحيض والنفاس لا يجب
لحل وطيها الغسل بل يستحب فقط قوله وللاقل لا حتى تغتسل اقول يعني لا يحل وطي من انقطع دمها
لاقل مدة الحيض والنفاس لامكان عوده لانه يدر تارة وينقطع اخرى والمدة قابلة فلا نحكم بخروجها منه
بمجرد الانقطاع مالم تاخذ شيئا من احكام الطاهرات وذلك بالاغتسال عند وجود الماء او بالتيمم عند عدمه
لانا نجعلها طاهرة حقيقة وحكما حتى جاز لها القراءة والصلوة هذا اذا انقطع لتمام عادتها اما
لو انقطع لاقل من عادتها فانه يكره وطيها مالم تمض عادتها وان اغتسلت او تيممت وصلت لان العود فيها غالب
فالاجتناب احوط وتصلي وتصوم للاحتياط قال في الهداية وان انقطع الدم لعشرة ايام حل وطيها قبل الغسل لان
الحيض لا مزيد له على العشرة الا انه لا يستحب قبل الاغتسال للنهي في القراءة بالتشديد انتهى وقال في الكافي ان انقطع
الدم لاكثر الحيض يوطا قبل الغسل لانه اذا مضى اكثر مدة الحيض حكم بطهارتها وحل قربانها انقطع الدم ام لا
اغتسلت او لا مبتداة او لا لان الحيض لا يزيد على عشرة ولكن لا يستحب قربانها لان قوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد
يقتضي حرمة الوطي الى غاية الاغتسال لكنا حملناه على ما اذا كان ايامها اقل من عشرة دفعا للتعارض بين
القراءتين فظاهره يورث شبهة فلهذا لا يستحب انتهى وقال شيخ مشايخنا ظاهر الهداية وصريح النهاية — الشيخ علي المقدسي
انه اي وطي من انقطع دمها لاقل مدة الحيض والنفاس حرام وفي الكافي يكره فيحمل على التحريم توفيقا انتهى
قلت هذا التوفيق ليس بشيء فان المكروه كراهة تحريم ليس بحرام عندهما بل هو الى الحرام اقرب وعند محمد و
ان كان حراما الا انه لم يطلق عليه لفظ الحرام لانه لم تثبت حرمته بدليل قطعي كما في الحرام فالاولى ان يراد بالكراهة
عدم الحل فيشمل الحرام والله اعلم ولم يتعرض المصنف للتيمم فلو تعرض له وقال حتى تغتسل او تتيمم لـ
نفعت لكان اشمل قال الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي اجمعوا انها اذا تيممت حل للزوج ان يقربها
سواء صلت به او لا لكن قال في المبسوط الاصح انه عند عدم الصلوة به ليس له ان يقربها اجماعا نعم المذهب
ان حل التزوج بزوج اخر وانقطاع الرجعة موقوف على الصلوة به قال الحدادي وان انقطع دم المسافرة و
لم تجد الماء فتيممت حكم بطهارتها حتى ان لزوجها ان يطاها ولكن في انقطاع الرجعة خلاف فعندهما لا تنقطع
مالم تصل بالتيمم وعند محمد وزفر تنقطع بالتيمم كما لو اغتسلت كذا في الجندي وفي شرحه اذا تيممت لم يجز وطيها عند ابي ح
وابي يوسف انتهى ثم الانقطاع على العشرة ليس بشرط فانه يجوز وطيها وان لم ينقطع وانما ذكره لمقابلة قوله ومن انقطع
للاقل قال في الخلاصة اذا مضت مدة الحيض وهي عشرة فحكم بطهارتها انقطعت الدم ام لا اغتسلت او لا مبتداة كانت
او معتادة وتنقضي عدتها وتنقطع الرجعة ويحل لها التزوج لكن لا يستحب ان يحل للزوج قربانها كما لا يستحب وهي كالجنب

مالم تغتسل

مالم تغتسل انتهى قال بعض الفضلاء واللام في قوله للاكثر وللاقل لام التاريخ كما في كتبت لثلاث خلون اي بعد ثلاث كذا
في الصحاح فالمعنى حل للزوج وطي منكوحته ومملوكته الحائض او النفساء قبل الغسل اذا انقطع دمها يعني بمضي اكثر
مدة الحيض والنفاس ويحتمل ان يكون بمعنى في كما جوزه بعض النحاة ويكون حالا من الدم اي انقطع دمها كائنا
في مدة اكثر الحيض او النفاس والاظهر ان يحمل على الاختصاص اي دمها المختص الزائل اختصاصا بهذه المدة انتهى اقول الوجه
الاول والحمل في كل من الوجهين الاخيرين حزازة كما لا يخفى وقد صرح به صاحب المواهب حيث قال ويوطا عندنا بلا
غسل اذا انقطع دمها بعد العشرة ولو قبلها لتمام عادتها الا ان تغتسل انتهى قوله الا اذا مضى ادنى وقت صلوة يسع
الغسل والتحريمة اقول قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير المراد بادنى وقت الصلوة ادناه الواقع آخرا اعني ان تطهر في
وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة لا اعم من هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه هذا المقدار لان هذا لا ينزلها
طاهرة شرعا كما غلط فيه بعضهم الا ترى الى تعليلهم بان تلك الصلوة صارت دينا في ذمتها وذلك بخروج الوقت
ولذا لم يذكر غير واحد لفظة ادنى وعبارة الكافي او تصير الصلوة دينا في ذمتها بمضي ادنى وقت صلوة وتقدر على الغسل
والتحريمة بان انقطع في اخر الوقت لان الشرع حكم بطهارتها لما اوجب الصلوة عليها انتهى وفيه ايماء الى ان الاولى حذف
لفظ ادنى لانه يوهم انها اذا مضى عليها من وقت فرض هذا المقدار حل وطيها وليس كذلك لان هذا لا ينزلها طاهرة شرعا
بل المراد ان تصير الصلوة دينا في ذمتها بان يمر الوقت عليها بجزءه الاخير الذي يسع ما ذكر والحاصل ان دم
الحيض اما ان ينقطع لتمام العشرة او دونها لتمام العادة او دونها ففي الاول يحل وطيها بمجرد الانقطاع وفي الثالث
لا يقربها وان اغتسلت مالم تمض عادتها وفي الثاني ان اغتسلت او مضى عليها وقت صلوة بمعنى خرج وقت الصلوة
حتى صارت دينا في ذمتها حل والا فلا وعلى هذا التفصيل انقطاع النفاس ان كان لها عادة فيها فانقطع دونها
لا يقربها حتى تمضي عادتها ولتمامها حل اذا اغتسلت او خرج الوقت الذي طهرت فيه ولتمام الاربعين حل مطلقا وجه
الاول ان في الاية قراءتين يطهرن ويطهرن بالتخفيف والتشديد ومؤدى الاولى انتهاء الحرمة العارضة على الحل بالانقطاع
مطلقا واذا انتهت الحرمة العارضة على الحل حلت بالضرورة ومؤدى الثانية عدم انتهائها عنده بل بعد الاغتسال
فوجب الجمع ما امكن فحملنا الاولى على الانقطاع لاكثر المدة والثانية على تمام العادة التي ليست اكثر مدة الحيض وهو
المناسب لانه لو توقف قربانها في الانقطاع للاكثر على الغسل انزلها حائضا حكما وهو مناف لحكم الشرع عليها بوجوب
الصلوة المستلزم انزاله اياها طاهرة قطعا بخلاف تمام العادة فان الشرع لم يقطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعده
وكذا لو زادت ولم يجاوز العشرة لان الكل حيض بالاتفاق على ما تحققه بقي ان مقتضى الثانية
ثبوت الحرمة قبل الغسل فرفع الحرمة قبله بخروج الوقت معارضة النص بالمعنى والجواب ان
القراءة الثانية خص منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز ان يخص ثانيا
بالمعنى انتهى محصله ان علماءنا الثلثة لم يوقفوا حل الوطي على الغسل في الصور كلها
واوقفه عليه زفر ومالك والشافعي لان الله تعالى قال ولا تقربوهن حتى يطهرن وحتى
غاية فيتوقف حكم التحريم الثابت بالنهي على غايته الاغتسال ولنا ان في الاية قراءتين فمقتضى
قراءة التخفيف انتهاء الحرمة العارضة على الحل بالانقطاع مطلقا واذا انتهت حلت بالضرورة
ومقتضى قراءة التشديد عدم انتهائها عنده بل بعد الاغتسال فالتوفيق بينهما بما قلنا لان انقطاعه
لاكثر المدة جعلها الشرع طاهرة بدليل وجوب الصلوة عليها اجماعا فلو توقف حل وطيها على غسلها
كانت حائضا حكما مع عدم زيادته عليها قطعا بخلاف انقطاعه لتمام العادة فان الشرع لم يقطع
عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعده ولهذا لو زاد ولم يجاوز العشرة كان الكل حيضا فان قيل حمل
قراءة التشديد على الانقطاع لتمام العادة يقتضي حرمة الوطي قبل الغسل لعلة قبل خروج الوقت
معارضة للصلوة بالتعليل وانه لا يجوز واجيب بان قراءة التشديد خص منها صورة الانقطاع

ابن كمال باشا

تمام العشرة بقراءة التخفيف فجاز ان يخص ثانيا بالتعليل **فان قيل** مرتب بالاتيان على التطهر في قوله
فاذا تطهرن فأتوهن تقتضي عدم جوازه قبله قلنا هذا استدلال بمفهوم الشرط وهو ليس بحجة عندنا كما
تقرر في الاصول كذا في البرهان وقال بعض المحققين في متن اصلاح الوقاية او مضى قدر ما يسع الغسل والتحريمة
من آخر وقت الصلوة وقال في الشرح وانما قال من آخر وقت الصلوة اذ لا عبرة للوقت المهمل ولا لاول وقت الصلوة على
ما عرف في موضعه انتهى انما ترك هذا الفاضل لفظ الادنى لانه تقدم ذكره فيما مضى هذا في المسلمة واما
الكتابية فيحل وطئها بنفس الانقطاع قبل العشرة وتزوجها لو معتدة لانه لا اغتسال عليها لعدم الخطاب
ولو اسلمت بعد الانقطاع لم يتغير الحكم لحكمنا بخروجها من الحيض بنفس الانقطاع فلا يعود بالاسلام اما لو عاد
الدم فرؤيته تؤثر في بقاء الحيض كابتدائه **قوله** فان خافت الفوت اغتسلت وصلت **اقول** تعرض لحكم صلوتها
ولم يتعرض لحكم اتيانها وصومها وانقطاع عدتها وتزوجها بزوج آخر قال في الخلاصة اذا انقطع دم المرأة
دون عادتها المعروفة في حيض او نفاس اغتسلت حين تخاف فوت الصلوة وصلت واجتنب زوجها قربانها
احتياطا حتى يأتي على عادتها لكن تصوم رمضان احتياطا احتياطا فلو كانت هذه الحيضة هي الثالثة من العدة
انقطعت الرجعة احتياطا احتياطا ولا تتزوج بزوج آخر احتياطا فان تزوجها رجل فان لم يعاودها الدم
جاز وان عاودها فان كان في العشرة ولم يزد على العشرة فسد نكاح الثاني وكذا صاحب الاستبراء يجتنبها
احتياطا انتهى قال الشيخ كمال الدين مفهوم التقييد بقوله ولم يزد على العشرة انه اذا زاد لا يفسد
ومراده اذا كان العود بعد انقضاء العادة اما قبلها فيفسد وان زاد لان الزيادة توجب الرد الى العادة
والفرض ان عاد فيها انتهى **فان قلت** ان جواز صلوتها وصومها مبني على الحكم بطهارتها فينبغي ان يجوز
قربانها قلت مداره على الاحتياط وهو في الصلوة والصوم باداءهما وفي القربان باجتنابه ولهذا قالوا
اجتنب زوجها قربانها احتياطا وتصوم وتصلي احتياطا **قوله** والمراد آخر الوقت المستحب لا وقت الكراهة
اقول كذا قال صدر الشريعة ايضا وذكره شمس الائمة السرخسي في المبسوط وصرح به الامام ظهير الدين في
فتاواه حيث قال وانما تؤخر الى آخر الوقت المستحب دون المكروه نص عليه محمد في الاصل فقال اذا
انقطع عنها الدم وقت العشاء فانها تؤخر الصلوة الى وقت يمكنها ان تغتسل فيه وتصلي قبل انتصاف
الليل ووقت العشاء يبقى الى طلوع الفجر ولكن التأخير اليها بعد نصف الليل مكروه انتهى **قوله** وان كان
الانقطاع على رأس عادتها او اكثر او كانت مبتداة فتأخير الاغتسال استحبابا **اقول** كذا قال صدر الشريعة
ايضا لكن قال في النهاية وتأخير الغسل الى الوقت المستحب فيما اذا انقطع لتمام عدتها او لاقلها واجب انتهى
قوله وان انقطع لاقل من ثلثة ايام تؤخر الصلوة الى آخر الوقت فاذا خافت الفوت توضأت وصلت **اقول**
كذا قال صدر الشريعة ايضا ووجه اخذ الوضوء ههنا والاغتسال فيما سبق ظاهر لان الدم اذا انقطع قبل
ثلثة ايام فلا حيض ولا اغتسال واذا انقطع بعد مضيها فلا ريبة في حيضها **قوله** ثم في الفصول المذكورة
اذا عاد الدم في العشرة بطل الحكم بطهارتها الخ **اقول** كذا قال صدر الشريعة ايضا لعلم ان مدة الاغتسال
معتبرة من الحيض في الانقطاع لاقله ولو لاكثر عادتها ومن الطهر في الانقطاع لاكثره لئلا تزيد الايام على العشرة
واما التحريمة فمن الطهر على كل حال فلو طهرت في الاول وفي الباقي قدر الغسل والتحريمة لزمها قضاؤها وفي الثاني
يشترط قدر التحريمة فقط واجمعوا انها لو طهرت وقد بقي ما لا يسع التحريمة لا يلزمها ومتى طرأ الحيض في اثناء
وقت سقط فرضه ولو بعد افتتاحه بخلاف النفل من صلوة او صوم كما في فتح القدير وقال الحدادي في
شرح القدوري ولو شرعت في صلوة النفل او صوم النفل ثم حاضت وجب عليها القضاء انتهى وفي الفتاوى
السراجية اذا شرعت في صلوة التطوع ثم حاضت فعليها القضاء وفي الظهيرية اذا شرعت في صوم النفل
ثم حاضت قضت انتهى وفرق صدر الشريعة بينهما ومثله في التاتارخانية عن جمع الجوامع وصرح به في الخلاصة

وفي المجتبى

الشيخ زين

الشيخ عمر

ابن حلبي

الفاضل الواني

ابن حلبي

الفاضل الواني

وفي المجتبى الصحيح انه يعتبر مع الغسل لبس الثياب وهكذا حكم صومها اذا طهرت قبل الفجر لكن الاصح عدم اعتبار
التحريمة في حق الصوم وما قال المشايخ من اعتبار زمن الغسل من الطهر في الاكثر ومن الحيض في الاقل في حق
القربان وانقطاع الرجعة وجواز التزوج بآخر لا في جميع الاحكام الا ترى انها لو طهرت عقيب غيبوبة الشفق
ثم اغتسلت عند الفجر الكاذب ثم رأت الدم في الليلة السادسة عشر بعد زوال الشفق فهو طهر تام وان لم يتم
خمسة عشر من وقت الاغتسال انتهى وفي المنبع مثله لكن في السراج ما يخالفه وفي التوشيح ان كانت ايامها دون
عشرة لا يجزيها صوم هذا اليوم اذا لم يبق من الوقت قدر الغسل والتحريمة وان بقي يجزيها لان العشاء صارت
دينا في ذمتها وانه من حكم الطاهرات فحكم بطهارتها ضرورة انتهى قال بعض الفضلاء في حاشية السراج والشيخ
هو الحق فيما يظهر وقال بعضهم وفيه نظر ولم يبين وجهه وقال صدر الشريعة ثم المعتبر عندنا آخر الوقت
فاذا حاضت فيه سقطت الصلوة وان طهرت فيه فان كانت طهارتها لعشرة وجبت وان كان الباقي منه
مقدار ما يسع الغسل والتحريمة وجبت والا فوقت الغسل يحتسب هنا من مدة الحيض والصائمة اذا
حاضت في النهار فان كان في آخره بطل صومها فيجب قضاؤه ان كان واجبا وان كان نفلا بخلاف صلوة النفل
اذا حاضت في خلالها انتهى يعني يجب عليها قضاؤها اذا حاضت فيها ففرق بين الصوم والصلوة كما ترى
وقد تعرض بعض الفضلاء في حواشيه لبيان الفرق حيث قال تحقيق الفرق بينهما ان الصوم ان التي شرعت في
الصوم حائضا لا يجب عليها شيء ما ادت لانها بمجرد الشروع فيه تصير مباشرة للمنهي عنه ولهذا
تسمى صائمة بالشروع في الجزء الاول الا يرى انها تحنث به اذا حلفت ان لا تصوم فلما لم يجب عليها
صون المؤدي لمباشرة المنهي عنه لم يجب عليها القضاء لان وجوبه مبني على وجوب الاداء بخلاف الشروع في
الصلوة فانها وان شرعت فيها حائضا بناء على ان المفسد في اوله وآخره سواء لكن الشروع فيها ليس بمجاورة
للمنهي عنه لان التحريمة عقد على الاداء وليس باداء لان اداءها لا يكون الا بالتقييد بالسجدة ولهذا
لا يحنث من حلف لا يصلي ما لم يقيد بالسجدة فلما كان الشروع صحيحا ههنا وجب عليها صون المؤدى
فيجب القضاء عليها كذا فهم من تقرير الاتقاني في غاية قبيل باب الاعتكاف انتهى **قوله** وقد ذكر ان من عادتها
ان ترى يوما دما ويوما طهرا الخ **اقول** كذا قال صدر الشريعة ايضا قال الفاضل المحشي هذا مخالف لاطلاق
قولهم الطهر اذا تخلل بين الدمين في مدة الحيض فهو كالدم المتوالي وقال بعض الفضلاء وجوابا ولا التوفيق
بينهما بان الاولى في المبتداة وهذه في المعتادة وثانيا بان الاولى ما اختاره القوم وهذه رواية من
البعض كما يفصح عنه قوله وقد ذكر الخ وقيل يجوز ان يكون اطلاق الطهر هنا نظرا الى الظاهر والامر
بالصوم والصلوة احتياطا وهذا لا ينافي كونه حيضا حقيقة فليتأمل **قوله** ويكفر مستحله اي وطئ الحائض
اقول اختلف في اكفار مستحل وطئ الحائض قال في الظهيرية من اتى امرأته في غير المأتى او امرأته الحائض
واستحل كفر ذكره شمس الائمة السرخسي في كتاب الحيض انتهى وقال الشمني في شرح النقاية وفي المحيط روي عن ابن
رستم ان من قال بان جماع الحائض حلال كفر اي اذا كان يعتقد انه ليس بمنهي عنه لانه يصير جاحدا لحكم الكتاب
ومن جامعها وهو عالم بالتحريم فليس عليه الا التوبة والاستغفار لانه باشر كبيرة كفارتها غير مشروعة
الا بالتوبة انتهى **والحاصل** ان صاحب المبسوط جزم بكفر مستحل وطئ الحائض وصاحب المحيط نقله عن ابن رستم
وصاحب الاختيار وفتح القدير وغيرهما كالمصنف ذهبوا اليه لكن ذكره القاضي الاسبيجابي بصيغة التمريض ورجح
القول بعدم كفره وروي في النوادر عن محمد انه لا يكفر وصححه صاحب الخلاصة والبزازية فعلى هذا لا يفتى بكفره
لان على المفتي ان يميل الى قول من قال بعدم الاكفار وبقي الكلام في حكم من استحل وطئ النفساء هل يحكم بكفره ام لا
لم اره مصرحا به اما حرمة وطئها فمصرح بها **قوله** فالعشرة التي بعد الثلثين استحاضة **اقول** قال الفاضل
المحشي لم يقل فالعشرون التي بعد الثلثين استحاضة على قياس ما قال فخمسة ايام بعد السبع استحاضة لان المحتاج

الى ابتداء العشرة التي بعد الثلثين لا ما فوقه انتهى وذلك لان اطلاق الاستحاضة على ما زاد على الاربعين
ظاهر لا يحتاج الى بيان وفيه ان اطلاق الاستحاضة على ما زاد على العشرة ظاهر لا يحتاج الى البيان ايضا
فعلى هذا كان عليه ان يقول فثلثة ايام بعد السبع استحاضة ويمكن ان يقال انما لم يقل كذلك ليعلم
ان المعتادة اذا زاد دمها على العادة وجاوز اكثر المدة جاز اطلاق الاستحاضة على ما زاد على العادة
وعلى جميع ما زاد عليها وعلى اكثر المدة ومع هذا كله لو قال فالعشرون التي بعد الثلثين استحاضة كما
قال صدر الشريعة وغيره لكان اولى لما ان في هذا التعبير ايهام خلاف المقصود كما لا يخفى واظن
ان العبارة كانت في الاصل كما في صدر الشريعة ثم غيرها الناسخون الى ما ترى ويدل عليه انها كذلك في
بعض نسخ الكتاب والله الهادي الى سبيل الصواب **فائدة** الاستحاضة استفعال من الحيض لغة الا
ان الحيض شرعا اسم لدم خرج من الرحم والاستحاضة اسم لدم خرج من الفرج دون الرحم **قوله**
او على عادة عرفت لها **اقول** لم يتعرض لما تثبت به العادة وهي تثبت عند ابي يوسف بمرة واحدة
وعندهما بمرتين وفي الخلاصة والكافي ان الفتوى على قول ابي يوسف والخلاف في العادة الاصلية
لا الجعلية وتفصيل هذا المقام مبسوط في فتح القدير ومن رامه فليراجعه **قوله** او على عشرة حيض
من بلغت مستحاضة او على اربعين نفاسها **اقول** كذا قاله في الوقاية ايضا وقال صدر الشريعة في شرحها
قوله حيض من بلغت بالجر عطف بيان لعشرة وقوله نفاسها عطف بيان للاربعين انتهى قال الفاضل الحلبي
لم يكتف بما سبق من قوله والزائد على اكثره لئلا يتوهم كون الحكم في المبتداة على خلاف ما يخالفهما انتهى
قوله مستحاضة نصب على الحال المقدرة اي بعلم عند زيادة الدم على العشرة انها كانت مقدرة الاستحاضة
عند ابتداء رؤيتها الدم والاستحاضة انما يستعمل على بناء المفعول كجن واغمي لما انه لا اختيار لها
قوله فيكون طهرها عشرين يوما **اقول** كذا قال صدر الشريعة ايضا وظاهر هذا الكلام يقتضي كون
طهرها عشرين يوما لازما مع انه ليس بلازم فكان ينبغي ان يقول كما قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير
يقدر حيضها بعشرة ايام من كل شهر وباقيه طهر فشهر عشرون وشهر تسعة عشر **قوله** وما رات حامل
من الدم **اقول** وكذا ما راته قبل تمام الطهر او دون الاقل او زاد على عادتها وجاوز العشرة او قبل ان
تبلغ تسع سنين على ما عليه العامة وعلامته انه لا رائحة له والحيض منتن الرائحة **قوله** واما الرابع
فلما ورد من الاحاديث بان تدع الصلوة ايام اقرائها وتصلي في غيرها **اقول** اخرج اصحاب السنن الاربعة
الا النسائي من طريق عدي بن ثابت عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المستحاضة تدع الصلوة
ايام اقرائها ثم تغتسل وتصلي واخرج الطبراني عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المستحاضة
تدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل مرة ثم تتوضا الى مثل اقرائها واخرج ابن ماجة عن عائشة قالت جاءت
فاطمة بنت ابي حبيش الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت اني استحاض فلا اطهر افادع الصلوة فقال لها اجتنبي
الصلوة ايام محيضك ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلوة ثم صلي وان قطر الدم على الحصير واخرجه ابو داود ولكن
لم يقل وان قطر الدم على الحصير واخرجه البخاري من طريق ابي معاوية عن هشام وليس فيه وان قطر الدم
على الحصير واخرجه الدارقطني بدون هذه الرواية وقال رواته ثقات واخرجه ابن ابي شيبة نحوه واخرج
الطبراني في الاوسط عن سودة بنت زمعة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها
التي كانت تجلس فيها ثم تغتسل غسلا واحدا ثم تتوضا لكل صلوة **اقول** ظاهر هذه الاحاديث يدل على ان
المستحاضة تتوضا لكل صلوة كما هو مذهب الشافعي لا لكل وقت كما هو مذهب الحنفية وسياتي الجواب عن هذا الظاهر
ان شاء الله الملك القادر **قوله** فلما عرفت في اول الباب **اقول** يعني من انسداد فم الرحم بالولد **قوله**
لا يمنع صلوة **اقول** اختلفوا في المعتادة هل تترك الصلوة والصوم بمجرد رؤيتها الزيادة على

الفاضل الواني

العادة قيل لا اذا لم يتيقن بكونه حيضا لاحتمال الزيادة على العشرة وقيل نعم استصحابا بالحال ولان الاصل الصحة و
كونه استحاضة بكونه عن داء وصححه صاحب النهاية وفتح القدير وغيرهما واقتصر عليه صاحب الكافي وكذا الحكم في النفاس
واختلفوا في المبتداة ايضا هل تترك الصلوة والصوم بمجرد رؤيتها الدم قيل لا تتركهما لاحتمال ان يكون دم استحاضة
وقيل تتركهما لما مر وهو الصحيح كذا في التبيين والاحتياط ان لا ياتيها زوجها حتى يتيقن حالها **قوله** لقوله صلى الله
عليه وسلم المستحاضة توضئ وصلى وان قطر الدم على الحصير **اقول** لم يوجد في كتب الحديث بهذا اللفظ بل وجد باللفظ
الذي ذكرناه انفا فالصواب ما قال صاحب الهداية لا تمنع الصوم ولا الصلوة ولا الوطئ لقوله صلى الله عليه وسلم توضئي وصلي
وان قطر الدم على الحصير **قوله** فثبت به حكم الصلوة عبارة وحكم الوطئ والصوم دلالة الخ **اقول** هذا الكلام
ماخوذ من الكافي لحافظ الدين النسفي الا ان حافظ الدين ذكر الحديث باللفظ الذي ذكره صاحب الهداية والمص
غيره الى ما ترى ولو لم يغيره لكان اصوب وان الوطئ بنتيجة الاجماع واحرى قال صاحب الهداية واذا عرف حكم
الصلوة ثبت حكم الصوم والوطئ بنتيجة الاجماع انتهى وقال حافظ الدين في الكافي فسر قوله بنتيجة الاجماع
بدلالة الاجماع وهو صحيح معنى لا لفظا والتفسير بحكم الاجماع اشد طباقا انتهى **قوله** وانقضاء العدة
متعلق بوضع حمل مضاف اليها فيتناول الجميع **اقول** يعني ان انقضاء العدة في قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن متعلق بوضع حمل مضاف اليها فيتناول جميع ما في بطنها لان الحمل اسم للكل في الكافي فان قيل ان كان
حاملا بغلام فانت طالق واحدة وان كان جارية فانت طالق ثنتين فولدتهما في بطن واحد لم يقع شيء لان شرط الوقوع
ان يكون جميع ما في البطن غلاما او جارية ولم يوجد انتهى **قوله** وسقط يرى بعض خلقه الخ **اقول** السقط بتثليث السين
الولد الساقط قبل تمامه وفسره بعض الفضلاء بالمسقوط فقوله سقط مبتدا وقوله يرى على صيغة المجهول صفته
وهو الذي سوغ وقوع النكرة مبتدا وقوله ولد خبره اي حكم الولد الساقط والمسقوط قبل تمامه كحكم الولد التام
فتصير المراة به نفساء وتصير الامة ام ولد ان ادعاه المولى وتنقضي به العدة ويحنث به لو علق طلاقها بالولادة والله
اعلم وقيد بالرؤية لانه لو لم ير من خلقه شيء لا يكون ولدا ولا تثبت هذه الاحكام لكنه ان امكن جعل المرئي من الدم حيضا
بان تقدمه طهر تام جعل حيضا والا فهو استحاضة كذا في الكافي وان لم يعلم اظهر بعض خلقه ام لا بان سقط في المخرج واستمر بها الدم
ان اسقطت اول ايامها تركت الصلوة قدر عادتها بيقين لانها حائض او نفساء ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بيقين
ان كانت استوفت اربعين من وقت الاسقاط والا فبالشك في القدر الداخل فيها وبيقين في الباقي ثم تستمر على ذلك وان
اسقطت بعد ايامها فانها تصلي من ذلك الوقت قدر عادتها في الطهر بالشك ثم تترك قدر عادتها في الحيض بيقين وحاصل
هذا كله انه لا حكم للشك ويجب الاحتياط وفي كثير من نسخ الخلاصة غلط في التصوير هنا من النساخ فاحترس منه كذا
في فتح القدير **قوله** واما الاياس فقيل لا يحد بمدة **اقول** الاياس ماخوذ من الياس وهو القنوط ضد الرجاء قال
المطرزي الاياس في الاصل ايياس على وزن افعال من ايسه اذا جعله يائسا منقطع الرجاء فكان الشرع جعلها
منقطعة الرجاء من رؤية الدم حذفت الهمزة التي هي عين الكلمة تخفيفا انتهى **قوله** بل هو ان تبلغ الخ **اقول** قال في المحيط
لا تقدير في حد الاياس بالستين في رواية بل اياسها على هذه الرواية ان تبلغ من السنين ما لم تحض مثلها فيه فاذا بلغت
هذا المبلغ وانقطع دمها يحكم باياسها فان رات بعد ذلك ما يكون حيضا على هذه الرواية فيبطل الاعتداد بالاشهر
ويظهر فساد النكاح كذا في الكفاية واشار صدر الشريعة الى مرجوحية هذه الرواية حيث قال ثم الاصح ان الحيض موقت
الى سن الاياس **قوله** وهو مذهب عائشة رضي الله عنها **اقول** ومذهب سفيان الثوري ايضا **قوله** وفي الحجة اليوم يفتى
تيسيرا على من ابتلي الخ **اقول** وفي الكفاية الفتوى في زماننا بخمسين وهو قول عائشة وسفيان الثوري وغيرهما
انتهى الحجة اسم كتاب **قوله** والمختار انها ان رات ما قويا كالاسود والاحمر القاني كان حيضا **اقول** قوله الاحمر القاني
شديد الحمرة قال في القاموس قنا الانف قنوا اشتدت حمرته واورده الجوهري في الناقص ونسبه صاحب القاموس الى الوهم
والصواب بالهمز **فان** قلت هذا يخالف قوله فظاهر المذهب انه لا يكون حيضا لان المفهوم كون جميع انواع الدم التي راتها

الشيخ عمر

بعد الاياس غير معدود من الحيض في ظاهر المذهب فالمفهوم من هذا القول ان المختار كون القوى منه حيضا بعده.
قلت صحح الرواية والنقل عن صاحب المذهب مثلا الا بناء في كون غير ذلك المروى مختار الفتوى كما لا يخفى قوله ويبطل
به الاعتداد بالاشهر قبل التمام وبعده لا اقول كذا قاله صدر الشريعة ايضا والاولى ان يقول ويبطل به الاعتداد
بالاشهر قبل التمام وبعده باسقاط كلمة لا وستقف على تفصيله في باب العدة ان شاء الله تعالى واما
قلت والاولى ولم اقل والصواب لان الصدر الشهيد كان يفتى بهذا كما صرح به صاحب الكفاية نقلا
عن المحيط حيث قال وكان الصدر الشهيد يفتى ببطلان الاعتداد بالاشهر لو رأت الدم قبل تمام الاعتداد
بها ولا يفتى ببطلانه لو رأته بعده قال الفاضل المحشى هذا اي قول المصنف ويبطل به الاعتداد الخ يخالف
ما اورده قاضيخان في فتاواه حيث قال ولو اعتدت الايسة بالاشهر ففرغت من العدة وتزوجت بزوج
آخر ثم حاضت لعوده فعلى القول الذي للاياس حد مقدر وما تراه من الدم لا يكون حيضا لا يفسد
نكاحها مع الثاني ووجه المخالفة ظاهر فان المفهوم من كلام قاضيخان ان لا يفسد النكاح بعد انقضاء
عدة الاشهر على قول من يرى تحديد الاياس ويقول ما رأته الايسة مثل ما رأته الصغيرة والمفهوم من كلام
الشارح ان يفسد ان رأته قبل تمام العدة وان رأته بعده لا وكذا المفهوم من كلام صدر الشريعة ايضا ومع
هذا اعتبارهما قبل انقضاء العدة مخالف لكلام صاحب الهداية وكلام صاحب الوقاية ايضا فتدبر ثم ان
مختار صاحب الهداية في رؤية الدم ان تراه على العادة فان رأته ولم تكن على العادة لا يبطل اياسها انتهى
والحاصل ان ما ذكره المصنف وصدر الشريعة مخالف لما ذكره القوم في باب العدة من ان ما تراه الايسة بعد
مدة الاياس على قول من يقول بالتحديد يكون حيضا ويبطل به الاعتداد بالاشهر سواء رأته قبل تمام الاشهر
او بعده وكان المصنف وصدر الشريعة اختار ما افتى به الصدر الشهيد كما مر وسيأتي في باب العدة
تفصيل هذا المقام بعون الله الملك العلام قوله وقت صلوة كاملا اقول كاملا بالنصب صفة لوقت
قوله واراد به الرد على الكافي بان كلامه مخالف لتلك الكتب اقول قوله فهذه عامة كتب الحنفية كما
تراه فكان هو المظهر صريح في الرد المذكور قوله اقول لا مخالفة بينهما اقول يؤيد كلام المصنف ان الشيخ
كمال الدين جعل في فتح القدير ما في الكافي تفسيرا لما في عامة الكتب حيث قال وهذا اي ما في الكافي يصلح تفسيرا
لها اي لعبارة عامة الكتب اذ قلما يستمر كل وقت بحيث لا ينقطع لحظة فيؤدي الى نفي تحققه الا في الامكان
بخلاف جانب الصحة منه فانه بدوام انقطاعه وقتا كاملا وهو مما يتحقق انتهى وقال صاحب مواهب الرحمن
وشرط لثبوت العذر استيعابه وقت الصلوة في ابتدائه لا في بقائه ولزواله ضد ابتدائه يعني شرط الثبوت
العذر استيعابه وقت صلوة كاملا في ابتداء وجوده بحيث لا يجد المعذور زمانا يتوضأ ويصلي فيه خاليا عن
الحدث وهذا هو المراد بالاستيعاب لا حقيقته اذ قلما يستمر العذر بحيث لا ينقطع في الوقت لحظة فيؤدي الى
نفي تحققه الا في الامكان العقلي ولا يشترط استيعابه الوقت في بقائه بل يكفي مطلق وجوده ولو في كل وقت
مرة وشرط لزوال العذر استيعاب الطهر الوقت كله حقيقة فانه بدوام انقطاعه وقتا كاملا وهو مما يتحقق
ويؤيد كلام العلامة الزيلعي ان بعض المحققين اثبت المخالفة بينهما حيث قال قال في الذخيرة وانما شرط
استيعاب السيلان وقت صلوة كاملا اعتبارا للطرف الثبوت بطرف السقوط ولم يشترطه صاحب الكافي حيث قال
وانما يصير صاحب عذر اذا لم يجد في وقت الصلوة زمانا يتوضأ ويصلي فيه خاليا عن الحدث وهذا ارفق
والاول احوط وعليه الاعتماد انتهى قوله لان المراد بما ذكر في تلك الكتب اقول قال الفاضل المحشي ولك
ان تقول انما حمل الزيلعي الاستمرار الواقع في كلامهم على حقيقته لاحتماله على التأكيد المانع من ارادة المعنى المجازي
وهو قولهم يستوعب الوقت كله وقولهم ويكون الثبوت مثل الانقطاع في اشتراط الاستيعاب وبهذا يعلم ان ما نقله
من قول الشارح لا يكون دليلا على ما ادعاه لانه لا يكون تفسير الكلام بالاير تضيه صاحبه قوله ولا شك

الفاضل الكوزي

ابن كمال باشا

الفاضل البرجندي

الدفع

الى دفع هذا الاعتراض قلت اولا ولو حكما واخرا حقيقة اقول لا يخفى ان مدار الدفع قوله ولو حكما فقط اما قوله
حقيقة فلا مدخل له في ذلك الدفع قوله لانه انما يصير صاحب عذر ابتداء اقول الظاهر انه من قول الشارح ايضا
قوله وهو اي صاحب العذر يتوضأ لوقت كل صلوة الخ اقول اي ان صاحب العذر يتوضأ عندنا لوقت كل صلوة
لا لكل صلوة كما قال الشافعي واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش توضئي لكل صلوة
ولانها طهارة ضرورية لاقتران الحدث بها ويتجدد باعتبار كل مكتوبة ضرورة فيلزمها وضوء
جديد فاما النوافل فهي تبع للفرائض فثبوت حكم الطهارة في الاصل يوجب ثبوته في التبع قلنا ذكر
سبط ابن الجوزي ان الحاج روى المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة وفي شرح مختصر الطحاوي روى
ابو حنيفة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت ابي حبيش
وتوضئي لوقت كل صلوة وقال ابن قدامة في المغني وروي في بعض الفاظ حديث فاطمة بنت ابي حبيش و
توضئي لوقت كل صلوة والاخذ بهذا اولى لانه محكم بالنسبة الى كل صلوة لانه لا يحتمل غيره بخلاف الاول
فان لفظة الصلوة شاع استعمالها في لسان الشرع والعرف في وقتها فمن الاول قوله صلى الله عليه وسلم
ان للصلوة اولا واخرا الحديث اي لوقتها وقوله صلى الله عليه وسلم ايما رجل ادركته الصلوة فليصل ومن الثاني
قولك آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وهو مما لا يحصى كثرة فوجب حمله على المحكم ولانه متروك
الظاهر في حق النفل حيث لم يجب الوضوء لكل صلوة لجواز النوافل مع الفرض بوضوء واحد فلا يجوز الاحتجاج به ولان
التقدير توضئي لوقت كل صلوة وهذا التقدير ابين منه للضرورة معنى لان الوقت قائم مقام الاداء لكونه محله
ولا يشغل كله بالاداء عزيمة وشغل بعضه به رخصة فكانه شغل كله به فكان التقدير بالوقت تقديرا بالصلوة معنى
وهو معلوم لا يتفاوت في الاداء فمعلوم لان منهم من يختار الاداء في اول الوقت ومنهم من يختاره في اخره ومنهم من
يختاره في وسطه ومنهم من يطول ومنهم من يقصر فكان التقدير بالمعلوم اولى قوله وينقض اي وضوء المعذور
خروج الوقت لا دخوله اقول كذا قاله صاحب الوقاية ايضا واسناد النقض الى الخروج مجاز عقلي اذ الناقض حقيقة انما
ظهور الحدث السابق لكنه يستند اليه وقد يقتصر اخرى ولهذا قلنا لا يجوز للمعذور المسح على الخفين بعد الوقت اذا
وجد العذر وقت الوضوء واللبس عملا بالاول ويجب عليه القضاء لو شرع في التطوع فخرج الوقت عملا بالثاني ولم يعكس
للاحتياط قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير والذي يظهر انه اقتصار من كل وجه لكونه بالحدث السابق لا يستلزم ان لا
يظهر عدم صحة الصلوة اذ المراد ان ذلك الحدث محكوم بارتفاعه الى غاية معلومة فيظهر عندها مقتصرا الا انه
يظهر قيامه شرعا من ذلك الوقت ومن حقق ان هذه اعتبارات شرعية لا يشكل عليه مثله انتهى وقال بعض المحققين
ويبطل عند خروجه يعني ويبطل وضوء المعذور عند خروج وقت الفرض وقال في شرحه وانما قال ويبطل عند
الخروج ولم يقل ينقضه الخروج لان الناقض هو الحدث السابق لكن الشرع اسقط اعتباره في الوقت للحاجة وعند
الخروج تنعدم الحاجة فيعمل ذلك الحدث فيكون الخروج شرط اعمال الحدث اذ الشرط ما يوجد الحكم عنده لا به انتهى
فعلى هذا لو قال المصنف وينتقض وضوء المعذور عند خروج الوقت لا دخوله لكان اولى الا انه تبع صاحب الوقاية في
التعبير المذكور كما لا يخفى والحاصل ان وضوء المعذور ينتقض عند ابي حنيفة ومحمد بخروج الوقت فقط لان اعتبار
الطهارة مع المنافي لضرورة اداء الواجب ولا ضرورة قبل الوقت فلا تعتبر وعند ابي يوسف بكل واحد منهما لان الضرورة
مقصورة على الوقت فلا تعتبر قبله ولا بعده ولهما ان الوقت قائم مقام الاداء شرعا فلا بد من تقديم الطهارة
على الاداء فيصح تقديمها على ما يخفف ايضا ليتمكن من جعل كل الوقت مشغولا بالاداء كما هو العزيمة وخروج الوقت
دليل زوال الحاجة ودخوله دليل وجودها فاعتبار ظهور الحدث عند الخروج اولى يعني اضافة الانتقاض الى
دليل زوال الحاجة اولى من اضافتها الى دليل ثبوتها والمراد وقت المفروضة حتى لو توضأ بعد طلوع الشمس لصلوة العيد
له ان يصلي به الظهر عندهما في الصحيح لانها كصلوة الضحى ولو توضأ لها جاز الظهر به كذا هنا ولو توضأ للظهر

ابن كمال باشا

في وقته وصليهما به ثم توضأ في وقت الظهر للعصر ودخل وقت العصر لا يصليهما به في الصحيح لان هذه طهارة
وقعت للظهر في وقته حتى لو ظهر فساد ظهر جاز له ان يعيدها بها فكل طهارة وقعت لصلوة مكتوبة لا تبقى
بعد خروج وقتها ثم انما تبطل الطهارة بخروج الوقت اذا توضأ على السيلان او وجد السيلان بعد الوضوء اما ان
كان على الانقطاع ودام الى خروج الوقت فلا ينتقض بالخروج **قوله** وعند ابي يوسف كلاهما **اقول** يعني الدخول
والخروج وليس معناه ان اجتماعهما شرط للنقض عنده بل معناه انه ينتقض بالدخول ايضا لان الحاجة مختصة بالوقت
فلا اعتبار بما بعده ولا بما قبله **قوله** لوجود دخول الوقت لا خروجه **اقول** هذا علة لقوله فيصلي المتوضي قبل الزوال
الى خروج وقت الظهر قال الفاضل المحشي كان الاحسن ان يقول لعدم خروج الوقت وان وجد دخوله فان مصحح الصلوة الى
الوقت عدم خروجه والله سبحانه وتعالى اعلم

باب تطهير الانجاس

اقول لما فرغ من النجاسة الحكمية وتطهيرها شرع في بيان النجاسة الحقيقية وازالتها وقدمت الاولى على الثانية
لكونها اقوى لكون قليلها يمنع جواز الصلوة اتفاقا ولا يسقط وجوب ازالتها بعذر ما اما اصلا
او خلفا وامامن به نجاسة وهو محدث اذا وجد ما يكفي لاحدهما فقط انما وجب صرفه الى النجاسة
لا الحدث ليتيمم بعده فيكون محصلا للطهارتين لا لانها اغلظ من الحدث كذا في فتح القدير والانجاس
جمع نجس بفتحتين وهو كل مستقذر يطلق على الحقيقي والحكمي الا انه لما قدم بيان الحكمي امن اللبس فاطلقه
كذا في العناية وقال بعض الفضلاء ولا حاجة اليه لما قرر انه بالفتح عند الفقهاء اسم لعين النجاسة وبكسرها
لما لا يكون طاهرا فلا اطلاق على الحكمي ليس الا لغة انتهى قال في الكافي الخبث يطلق على الحقيقي والحدث على
الحكمي والنجس عليهما انتهى اي لغة لا عرفا اذ النجس في العرف انما يطلق على الحقيقي كما مر واما الحكمي فقد يطلق
عليه الحدث والمراد بتطهير الانجاس تطهير محالها فان عين النجاسة لا تطهر بالغسل وانما قال يطهر الانجاس
المتنجس ولم يقل يطهر بدن المصلي وثوبه ومكانه كما قال صاحب الوقاية وغيره ليشمل كل شيء تنجس سواء كان
بدنا او ثوبا او مكانا او غيرها لان المقصود ههنا بيان جواز طهارة المتنجس بما ذكر لا بيان وجوب طهارته
حالة الصلوة فانه من مسائل باب شروط الصلوة والى هذا اشار صاحب النقاية حيث قال يطهر الشيء فقوله
الشيء يتناول البدن والثوب والمكان وغيرها قال صاحب الكنز يطهر البدن والثوب وتبعه ابن كمال في الاصلاح ثم
قال في شرحه المسمى بالايضاح ولم يذكر ههنا المكان لان انواع ولكل منها حكم خاص كما تقف عليه انتهى **قلت**
المراد بتلك الانواع الخف ومثله النعل والسيف ومثله المرآة والسكين والارض ومثلها الآجر المفروش والبطحا ولم يذكره
صاحب الكنز والحكم الخاص بالنوع الاول الطهارة عن نجس ذي جرم كالدم بالدلك بالارض جف او لم يجف عند ابي يوسف
وعليه الفتوى وعن نجس لا جرم له كالبول بالغسل فقط وعن مني رطب بالغسل ويابسا به وبالفرك والحكم
الخاص بالنوع الثاني الطهارة عن نجس بالمسح سواء كان رطبا او يابسا وسواء كان ذا جرم او لا وقيل ان كان
يابسا يكفي مطلق المسح وان كان رطبا لا بد من المسح بالتراب ليجف ثم يطهر والحكم الخاص بالنوع الثالث
اليبس وذهاب الاثر وقال بعضهم بالجفاف بدل اليبس ثم قال في شرح كلامه وانما لم نقل باليبس لانهم يفرقون بين
وبين الجفاف والمعتبر هو الثاني والحكم الخاص بالنوع الرابع جري الماء عليه ثلثة ايام الى ان يتحجم وقيل يوما وليلة
وهذا التقدير لقطع الوسوسة والا جري الماء عليه الى ان يتوهم زوال النجس عنه كاف في طهارته وهذا الخاص بما
ستقف عليه ان شاء الله تعالى **قوله** عن نجاسة مرئية **اقول** المراد بالنجاسة المرئية ما يرى بعد الجفاف كالدم والغائط و
بغير المرئية ما لا يرى بعده كالبول والخمر **قوله** بزوال عينها واثرها **اقول** يشير الى عدم اشتراط العدد فيه قال في مواهب
الرحمن ويطهر محل المرئية بقلعها ولو بمرة في الاصح وقال في البرهان ولا يعتبر العدد لان النجاسة فيه باعتبار عينه
واثرها فتزول بزوالها انتهى وقال العلامة الزيلعي في التبيين لان نجس المحل باعتبار العين فيزول بزوالها ولو
وعن محمد انه يطهر بمرة اذا عصر وقيل لا يطهر ما لم يغسله ثلثا بعد زوال العين لانه بعد زوال العين التحق بنجاسة غير

الفاضل الواني

الشيخ عمر

لم تغسل

لم تغسل قط وعن ابي جعفر انه يغسل مرتين بعد زوال العين لانه بعد زوال العين التحق بنجاسة غير مرئية غسلت
مرة انتهى **قوله** كاللون والرائحة **اقول** اشار الى ان المراد بالاثر اللون والرائحة وقد صرح به الشيخ زين في البحر حيث
قال والمراد بالاثر اللون والرائحة انتهى وقال البرجندي وفسروا الاثر بالرائحة واللون فلو صبغ الثوب بالنيل النجس
وغسل ثلث مرات يطهر ذكره في الخزانة وعن صاحب المحيط لو غسل الثوب عن الخمر ثلث مرات ورائحتها باقية طهر
ما لم تزل الرائحة كذا في القنية واما الطعم فلا بد من زواله لان بقاء الطعم يدل على بقاء العين انتهى واثر الدهن النجس
بعد الغسل لا يعتبر بخلاف ودك الميتة قال في المجتبى غسل يده من دهن نجس طهرت ولا يضره اثر الدهن على الاصح انتهى وفي البحر
ظاهر ما في غاية البيان انه يعفى عن الرائحة بعد زوال العين مطلقا واما اللون فان شق ازالته يعفى ايضا والا فلا في فتاوى
قاضيخان المرأة اذا اختضبت بحنا نجس فغسلت ذلك الموضع ثلثا بماء طاهر يطهر لانها اتت بما في وسعها وينبغي ان لا يكون
طاهرا ما دام يخرج منه الماء الملون بلون الحنا انتهى وظاهر ان المذهب الطهارة وان لم ينقطع اللون وظاهر ما في فتح القدير
ان ما ذكره بصيغة ينبغي هو المذهب فانه قال قالوا لو صبغ ثوبا او يده بصبغ او حنا نجسين تغسل الى ان يصفو الماء يطهر
مع قيام اللون وقيل يغسل بعد ذلك ثلثا انتهى **قوله** وبمايع مزيل **اقول** يعني وبشيء مايع طاهر مزيل للنجاسة وفسروا
المزيل بما اذا عصر انعصر كالخل وماء الورد واحترز به عن مثل الدهن واللبن وسيجي بيانهما ان شاء الله تعالى وقيد في
الهداية المايع بالطاهر حيث قال وبكل مايع طاهر يمكن ازالتها به احترازا به عن بول ما يؤكل لحمه فان الاصح ان التطهير
لا يحصل به وقيل يحصل ومن ذهب الى الثاني التمرتاشي فانه قال لو غسل الثوب المتنجس بالدم ببول ما يؤكل لحمه زالت نجاسة
الدم وبقيت نجاسة البول فعفوا فلا تمنع جواز الصلوة به ما لم تفحش او تبلغ ربع الثوب وممن ذهب الى الاول شمس الائمة
السرخسي فانه قال التطهير بالبول لا يكون اي التطهير عن التغليظ وعبارة الصغرى المختار ان حكم التغليظ لا يزول حتى
لو غسل به المغلظة المانعة ولم تبلغ ربع الثوب لا تجوز الصلوة به واختاره الشيخ كمال الدين في فتح القدير حيث قال
وهو حسن ووجهه انه بسقوط نجاسة الماء الملاقي للنجاسة ضرورة تطهير المصاب وليس البول مطهرا لتضاد الوصفين
فينجس بنجاسة الدم مثلا فاذا زاد المغسول به الاثر الصيرورة جميعه متنجسا بنجاسة الدم وان لم تبق عينه انتهى وكصاحب
الكنز لم يقيد المايع بالطاهر كالمصنف قيل انما لم يقيده للاختلاف المذكور وقال بعض الفضلاء اقول هذا لا يكاد يصح
اذ لا قائل بالطهارة فالاولى ان يقال انما لم يقيده صاحب الكنز لم يقيده به بل اشار اليه الى ان بقوله يطهر اذ تطهيره لغيره فرع
طهارته في نفسه يدل على ذلك ان الماء لو لم يفسد الماء به ولا بد منه اجماعا انتهى وثمرة الخلاف تظهر فيما يضعف
انه لا دم فيه تقدم غسله بالبول لا يحنث على القول الضعيف ويحنث على القول الصحيح اليه اشار في النهاية
والعناية وكذا الحكم في الماء المستعمل على القول بنجاسته فقيل يزيل النجاسة والاصح لا واما على القول
بطهارته فهو مايع مزيل طاهر فيزيل النجاسة الحقيقية وقد قدمنا الكلام عليه في بحث الماء المستعمل **قوله**
كالخل ونحوه **اقول** اي بنحو الخل في ان ينعصر بالعصر فالكاف للتمثيل والنحو للتشبيه فالمعنى مثال الخل وما
يشبهه وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر والشافعي لا يجوز تطهيرها الا بالماء المطلق
كالنجاسة الحكمية لان مقتضى القياس ان ينجس الماء بالملاقاة بالنجس والنجس لا يفيد الطهارة الا انا لو قلنا به لما
امكن تطهير شيء فاسقطناه ليمكننا التطهير الذي كلفنا به وقدر الثابت الضرورة فبقي ما عداه على اصل القياس
لان الله تعالى سمى الماء طهورا وهو ما يتطهر به فيسقط القول بالقياس بالنص في الماء ولا نص في سائر المايعات
فبقي على اصل القياس ولنا ان هذا مايع طاهر لانه مزيل للنجاسة عن العين لانه مزيل حكم النجاسة الى الطهارة ولما
كان التطهير فيه بحكم الازالة وغيره يشاكله فيها بل اقوى اذ الخل اقلع لها منه لانه يزيل اللون والدسومة لما فيه
من الشدة والحموضة ومن الالوان ما لا يزول بالماء فنجاسة المحل لمجاورة عين النجاسة فمتى زالت عينها بقي المحل طاهرا
بخلاف ما لا ينقلع كالادهان فثبت ان ازالتها بالماء موافقة للقياس اذ هو بطبعه جاذب لها فاذا استعمل في محل
نجس تحولت منه اليه ولهذا ينجس الماء اذا تلون نجسا اتفاقا وكذا ان لم يتلون عندنا فاذا تكرر الورود عليه

الشيخ عمر

والعصر في كل مرة زال عنه ضرورة اذ بقدر ما تحول منها الى الماء لم تبق في المحل لاستحالة قيام كلها بالمحلين
فاذا تحولت اليه قلت فيه فاذا عصر زال الماء النجس منه وهكذا الى الثلاث فتزول عين النجاسة فتنتهي
لا محالة لانها شيء متناه فثبت ان زوالها بالماء معقول والمايع مثله في الازالة وقلع النجاسة فيتعدى
الحكم اليه بخلاف الحدث لانه ليس في المحل نجاسة تزول بالمايع لكن نجاسته حكمية خصت ازالتها بالماء بالنص
فلا يتعدى الى غيره لانه اهون موجود لا يتحرج في افنائه باستعماله **قوله** بخلاف نحو اللبن والدهن
اقول الصحيح من المذهب ان اللبن والدهن لا يجوز التطهير بهما قال في الكفاية قوله اي صاحب الهداية مما
اذا عصر انعصر احترز به عن مثل اللبن والدهن لان ما فيه من الدسومة لا ينعصر عن الثوب قال في الكافي بخلاف
الدهن واللبن لان ما فيه من الدسومة لا ينعصر عن الثوب فيبقى بنفسه في الثوب فلا يقدر على ازالة غيره انتهى
وما روي في الذخيرة عن ابي يوسف انه لو غسل الدم من الثوب بدهن حتى ذهب اثره جاز بخلاف الظاهر عنه
بل الظاهر عن ابي حنيفة وصاحبيه خلافه كذا في شرح منية المصلي لابن امير الحاج وروي في المحيط ان اللبن
مزيل في رواية وجزم به الخجندي حيث قال يجوز باللبن عند ابي حنيفة وابي يوسف واختاره في منية المصلي
وقال العلامة الحلبي وفيه نظر فانه لا يزيل النجاسة وقال في البحر وما روي في المحيط من كون اللبن مزيلا في رواية
فضعيف وعلى ضعفه فهو محمول على ما اذا لم يكن فيه دسومة انتهى وقال في النهر ولا يخفى انه لا داعي الى الحمل
بل هذه الرواية توافق ما مر عن الثاني في الدهن ولذا علل في النهاية عدم الجواز به بانه لا ينعصر كالدهن
نعم لو حمل المنع على وجود الدسومة والجواز على عدمها لكان حسنا والحاصل ان ظاهر الرواية عن علمائنا
الثلاثة ان التطهير بالدهن لا يجوز وما نقل في بعض الكتب ان التطهير بالدهن والسمن والزيت يجوز عند
ابي يوسف اذا ذهب اثر النجس مخالف لاكثر المعتبرات والروايات فلا يلتفت اليه وفي التطهير باللبن روايتان
والصحيح من المذهب عدم الجواز وكذا ما غلظ كالدبس ونحوه لبقائه فيه بنفسه **قوله** وقدروه
بالغسل والعصر ثلثا **اقول** قوله ثلثا قيد للغسل والعصر معا على سبيل التنازع ويحتمل ان يكون قيدا
للعصر فقط ويفهم منه تثليث الغسل فانه اذا عصر مرة بحيث لا يبقى التقاطر لا يعصر مرة اخرى الا بعد ان
يغسل يعني وقدروا غلبة الظن بالغسل ثلثا والعصر في كل مرة فيما ينعصر ان امكن لان التكرار لا بد منه
للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن كما في امر القبلة وانما قدروا بالثلاث لان غالب الظن يحصل
عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا ويتايد ذلك بحديث المستيقظ من منامه ثم لا بد من العصر في كل مرة
في ظاهر الرواية لانه هو المستخرج كذا في الهداية قال بعض الافاضل نعلم بهذا ان المذهب هو اعتبار غلبة الظن و
انها مقدرة بالثلاث لحصولها بها في الغالب وقطعا للوسوسة وانه من اقامة السبب الظاهر مقام المسبب الذي
في الاطلاع على حقيقته عسر كالسفر مقام المشقة واشار الى ذلك والتايد بالحديث هو كونه صلى الله عليه وسلم
جعل الغسل ثلثا هو الرافع لتوهم النجاسة حيث جعله غاية النهي عن غمس اليد في الاناء ثم لم يشترط الزيادة
عليها فكذا عند تحقق النجاسة يكون الغسل ثلثا هو الرافع لها من غير اشتراط زيادة اذ لو لم تكن الثلاثة
لازالتها لم تكن رافعة للتوهم انتهى وقال في البحر الحكمي وثبوته بالشرع وهو حكم بالزوال مرة
فانه صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به فحكم بالزوال مرة والحقيقي
عرف ثبوته بالحقيقة فيعرف زواله بالحقيقة وذا بتكرار الغسل ولا يقطع بزواله فاعتبرنا غالب الظن وذا
يحصل بالغسل ثلثا في الاغلب فاقمنا السبب الظاهر وهو الغسل ثلثا مقامه تيسيرا ولان حديث المستيقظ
شرط الغسل ثلثا عند توهم النجاسة فعند التحقق اولى ولم تشترط الزيادة في التحقق لان الثلاث لو لم يكف
بشرط العصر لازالة النجاسة حقيقة لم يكن رافعا للتوهم ضرورة بشرط العصر في كل مرة فيما ينعصر ويبالغ في المرة
الثالثة حتى لو عصر بعده لا يسيل منه الماء ويعتبر في كل شخص قوته وفي غير رواية الاصول يكتفى بالعصر مرة

ابراهيم الحلبي

وهو ارفق

وهو ارفق وعن ابي يوسف العصر ليس بشرط انتهى كلامه وقال في البحر وفي غاية البيان ان التقدير بالثلاث
ظاهر الرواية وظاهره انه لو غلب على ظنه زوالها بمرة او مرتين لا يكفي وظاهر ما في الهداية اولا انه
يكفي لانه اعتبر غلبة الظن وآخرا انه لا بد من الزيادة على الواحدة حيث قال لان التكرار لا بد منه للاستخراج
والمفتى به اعتبار غلبة الظن من غير تقدير بعدد كما صرح به في منية المصلي وصرح الامام ابو الحسن الكرخي
في مختصره بانه لو غلب على ظنه انها قد زالت بمرة اجزاه واختاره الامام الاسبيجابي وذكر في البدائع ان التقدير
بالثلاث ليس بلازم بل هو مفوض الى رأيه وفي السراج الوهاج اعتبار غلبة الظن مختار العراقيين
والتقدير بالثلاث مختار البخاريين والظاهر الاول ان لم يكن موسوسا وان كان فالثاني انتهى واشتراط
العصر في كل مرة هو ظاهر الرواية لانه هو المستخرج كذا في الهداية وعن محمد في غير رواية الاصول يكتفى بالعصر
في المرة الثالثة وهذا اوسع وارفق بالناس والاول احوط انتهى وعن ابي يوسف ان العصر ليس بشرط
فيطهر بلا عصر ان ظن الغاسل الطهارة بالغسلات الثلاث بناء على اعتبار غلبة الظن كما قال في ازار الحمام
اذا صب عليه ماء كثير وهو على البدن انه يطهر بلا عصر ان ظن الغاسل وعنده ان النجاسة ان كانت رطبة
لا يشترط العصر وان كانت يابسة فلا بد منه وهذا هو المختار كما في السراج الوهاج وقال في التبيين
والمعتبر ظن الغاسل الا ان يكون الغاسل صغيرا او مجنونا فيعتبر ظن المستعمل لانه هو المحتاج اليه انتهى
وقال في البحر ثم اشتراط العصر فيما ينعصر انما هو فيما اذا غسل الثوب في الاجانة اما اذا انغمس في ماء
جار حتى جرى عليه الماء طهر وكذا ما لا ينعصر ولا يشترط العصر فيما ينعصر ولا التجفيف فيما لا ينعصر
ولا تكرار الغمس انتهى **قوله** بحيث لو عصر بقدر طاقته لا يسيل منه الماء **اقول** يشير الى ان المعتبر قوة كل
عاصر دون غيره خصوصا على قول الحج ان قدرة الغير غير معتبرة وعليه الفتوى فلو عصر صاحبه حتى بلغ
قوته وصار لا يقطر لو عصره هو الا انه بحيث لو عصره من هو اقوى منه لقطر يطهر بالنسبة الى صاحبه
ولا يطهر بالنسبة الى الشخص الاقوى لان كل احد مكلف بقدر وسعه **قوله** ولو لم يبالغ فيه صيانة
للثوب لا يطهر **اقول** هذا قول البعض واختاره قاضيخان في فتاويه وقال بعضهم يطهر للضرورة قال
الحدادي في السراج الوهاج وهو الاظهر **قوله** كما اقاموا اجراء الماء مقام الغسل ثلثا **اقول** انما اقاموه
مقامه لوجود تجدد الماء ثلاث مرات مع زيادة **قوله** كما نحيا **اقول** يعني في تطهير [?] **قوله**
اعلم انه ما لا ينعصر اذا تنجس لا يطهر عند محمد ابدا **اقول** ان ما لا ينعصر كالحنطة المنتفخة من النجس
والخزف والخشب الجديدين والحصير من البردي والسكين المموهة بالماء النجس واللحم المغلي به والجلد
المدبوغ به لا يطهر عند محمد ابدا لان الموجب لازالة النجاسة من العين هو العصر ولم يوجد والتجفيف
لا يبلغ مبلغه فتبقى النجاسة دائما **قوله** وعند ابي يوسف يطهر بغسله وتجفيفه ثلاث مرات بحيث لا يبقى له
لون ولا ريح وعليه يفتى **اقول** فالاربعة الاول تطهر عنده بالغسل والتجفيف ثلثا بحيث لا يبقى لها لون ولا رائحة
فان وجد فيها بعد ذلك طعم النجاسة او لونها او ريحها لا يحكم بطهارتها كذا في المحيط قال العلامة ابن امير الحاج
في شرح منية المصلي وهو باطلاقه يفيد ان الاثر لا يغتفر وان كان يشق زواله بخلاف ما ذكروا في الثوب ونحوه
والتفرقة بينهما في هذا لا تعرى عن شيء ولعل وجه ذلك ان بقاء الاثر هنا دال على قيام شيء من العين بخلاف
الثوب ونحوه لجواز ان يكون الاكتساب فيه بسبب المجاورة واستمر قائما بعد اضمحلال العين منه انتهى وقال
بعض الفضلاء ويدل على التفرقة ما في الفتاوى الظهيرية وان بقي اثر الخمر يجعل فيه الخل حتى لا يبقى اثرها فتطهر انتهى
قلت واليه يشير اطلاق كلام المص لكن قيده الفاضل المحشي بعدم المشقة حيث قال الى ما لم تشق ازالتها لان
الحرج موضوع فلا يلزم ان يكون حكم التجفيف مخالفا للعصر انتهى ويؤيده ما قال ابراهيم الحلبي في شرح منية
المصلي ان زوال الاثر شرط في كل موضع ما لم يشق زواله كيف ما كان التطهير وباي شيء كان فليحفظ

الشيخ زين

الفاضل الاكمل

ذلك انتهى وظاهر ما في غاية البيان انه يعفى عن الرائحة بعد زوال العين مطلقا واما اللون فان شق
ازالته يعفى ايضا والا فلا انما قيدنا الحنطة بالانتفاخ لان تضبحت لا تطهر بحال ولا تصلح الا للزراعة
كذا في الظهيرية ولو صب الخمر على الحنطة تغسل ثلثا فاذا جفت وطحنت يحل اكلها ان لم يوجد فيها اثرها
وعن ابي حنيفة اذا طبخت في الخمر لا تطهر ابدا وبه يفتى وعلى قول ابي يوسف تغسل بالماء الطاهر ثلثا وتبرد في كل مرة
ويحكم بطهارتها كذا في البرهان وانما قيدنا الخزف بالجديد لان القديم يطهر بالغسل ثلثا دفعة واحدة وان لم يجف
قال في الظهيرية الخزف الجديد اذا صب فيه الخمر يغسل ثلثا ويجفف في كل مرة خلافا لمحمد وان كان قديما يغسل ثلثا
فيطهر انتهى وكذا الكلام في الخشب وانما قيدنا الحصير بالبردي لان الحصير من القصب اذا اصابته نجاسة فان كانت
يابسة فيه تدلك ثم يغسل ثلثا متواليا من غير احتياج الى التجفيف لانه صلب لا يتشرب النجاسة وان كانت رطبة
يغسل ثلثا ولا يحتاج الى شيء آخر من الدلك ونحوه قال قاضيخان في فتاواه الحصير من البردي اذا تنجس ان كانت
النجاسة رطبة تغسل بالماء ثلثا ويقوم الحصير حتى يخرج الماء من انقابه وان كانت النجاسة قد يبست
في الحصير يدلك حتى تلين النجاسة وتزول بالماء ولو كان الحصير من القصب فقد ذكرنا انه يغسل ثلثا فيطهر انتهى
يعني بلا توقف الى التجفيف ثم قال بعد ثلثة وسبعين سطر الحصير من البردي اذا اصابته نجاسة وهو جديد
لا يطهر عند محمد وعند ابي يوسف يغسل ثلثا ويجفف في كل مرة فيطهر وقد ذكرنا هذا في شرائح النعل
والبوريا من القصب يغسل ثلثا ويطهر بلا خلاف لانه لا ينشف النجاسة انتهى فليتأمل قوله والكامس وهو السكين
المموه بالماء النجس يطهر عنده بالتمويه ثلثا بطاهر قال في الظهيرية ولو موه الحديد بالماء النجس
يموه بالماء الطاهر ثلاث مرات فيطهر انتهى وقال قاضيخان ويبرد في كل مرة فيطهر ومفهومه انه ان لم يبرد
في كل مرة لا يطهر فيكون التبريد في حقه بمنزلة التجفيف في حق غيره والسادس وهو اللحم المغلي بالنجس
يطهر عنده بالغلي في الماء الطاهر ثلاث مرات والتجفيف في كل مرة كذا في الخانية وتمامه في الظهيرية ولو صب الخمر
في قدر فيه لحم قبل الغليان يطهر اللحم بالغسل ثلثا وان كان بعد الغليان لا يطهر وقيل يغلي ثلاث مرات كل مرة
بماء طاهر ويجفف في كل مرة وتجفيفه بالتبريد انتهى والسابع وهو الجلد المدبوغ بنجس يطهر عنده بالغسل
ثلثا والتجفيف في كل مرة وقيل في الاخيرة فقط قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير ولو القيت دجاجة
في الماء حالة الغليان قبل شق بطنها وكرشها قبل غسله لا يطهر ابدا لكن على قول ابي يوسف يجب ان يطهر على قانون
ما تقدم في اللحم قلت وهو سبحانه اعلم معلل بتشربها النجاسة المتخللة بواسطة الغليان وعلى هذا
اشتهر ان اللحم السميط بمصر نجس لا يطهر لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى يصل الماء الى حد الغليان ويمكث
فيه اللحم بعد ذلك زمانا يقع في مثله التشرب والتخلل في باطنه وكل من الامرين غير محقق في السميط الواقع حيث
لا يصل الماء الى حد الغليان ولا يترك فيه الا مقدار ما تصل الحرارة الى سطح الجلد فينحل مسام السطح عن الصوف بل
ذلك الترك يمنع من جودة انقلاع الشعر فالاولى في السميط ان يطهر بغسله ثلثا لتنجس سطح الجلد بذلك الماء
فانهم لا يتحرسون فيه عن النجس وقد قال الشرف الائمة بهذا في الدجاجة والكرش والسميط مثلها انتهى **قوله**
والمني الى قوله او فرك يابسه **اقول** المني عندنا نجس نجاسة مغلظة كما في السراج الوهاج معزيا الى خزانة الفقه
قال صاحب الهداية والمني نجس يجب غسله رطبا فاذا جف على الثوب اجزأ فيه الفرك لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة
رضي الله عنها فاغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا انتهى وقال الحافظ ابن حجر في تخريج احاديث الهداية لم اجده
بهذه السياقة وهو عند البزار والدارقطني من حديث عائشة رضي الله عنها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا كان يابسا واغسله اذا كان رطبا ولمسلم من وجه آخر لقد رايتني واني لاحكه من ثوب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فركا فيصلي فيه ولاحمد من طريق عبد الله بن عقبة ابن عمر عنها كان رسول الله صلى الله
يسلت المني من ثوبه بعرق الاذخر ثم يصلي فيه ويحته يابسا ثم يصلي فيه وفي الصحيحين عن عائشة رضي

انها كانت

انها كانت تغسل المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وقال صاحب الهداية وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انما يغسل الثوب من خمس وذكر منها المني انتهى وقال الحافظ ابن حجر اخرج الدارقطني من حديث عمار مر بي النبي
صلى الله عليه وسلم وانا اسقي راحلة في ركوة فاصابت نخامتي ثوبي فابتدأت اغسلها فقال يا عمار ما
نخامتك ولا دموع عينيك الا بمنزلة الماء الذي في ركوتك انما يغسل الثوب من خمس من البول والغائط والمني
والدم والقيء لم يروه غير ثابت بن حماد وهو ضعيف واخرجه ابن عدي وضعفه واخرجه البزار والطبراني لكن
وقع عنده عن حماد بن سلمة بدل ثابت بن حماد وهو خطأ انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير ودفع قول
الدارقطني انه لم يروه غير ثابت بن حماد وهو ضعيف بانه وجد له متابع عند الطبراني رواه في الكبير من حديث
حماد بن سلمة عن علي بن زيد سندا ومتنا وبقية الاسناد حدثنا الحسين بن اسحق التستري حدثنا علي بن بحر
حدثنا ابراهيم بن زكريا العجلي حدثنا حماد بن سلمة به فبطل جزم البيهقي ببطلان الحديث بسبب انه لم يروه عن
علي بن زيد سوى ثابت وقوله في علي هذا انه غير محتج به دفع بان مسلما روى له مقرونا بغيره وقال العجلي
لا باس به وروى له الحاكم في المستدرك وقال الترمذي صدوق وابراهيم بن زكريا ضعفه غير واحد وضعفه
البزار انتهى فعلم بهذا ان ما قاله الحافظ من ان ما وقع عند الطبراني خطأ خطأ والحاصل ان المني عندنا نجس
نجاسة مغلظة فالمتنجس به يطهر بالغسل ان كان رطبا بالاتفاق وبالفرك ان كان يابسا على الاصح يعني اختلفوا في
الفرك هل هو مقلل او مزيل قال بعضهم انه مقلل وهو رواية عن ابي حنيفة وجعلها الزيلعي اظهر الروايتين لعدم
لعدم استعمال المائع القالع كذا في البرهان وقال بعضهم انه مزيل وهو رواية عن ابي حنيفة وجعلها شارح المجمع الاصح واختارها
اصحاب المتون واختيارهم اياها يدل على صحتها وثمرة هذا الاختلاف تظهر فيما اذا اصابه ماء هل يعود نجسا
على الرواية الاولى يعود وعلى الثانية لا يعود والمختار عدم العود وقيل الظاهر العود وله نظائر وسيجيء اطلق
المني فشمل المني وغيره من الحيوانات قال في المسعودي مني الانسان نجس وكذا مني كل حيوان وشمل مني الرجل
والمرأة قال الفضلي لا يطهر مني المرأة بالفرك لرقته والصحيح انه لا فرق بين منيه ومنيها كذا في فتاوى قاضيخان
وشمل البدن والثوب في ان كلا منهما يطهر بالفرك وسيجيء وشمل ما اذا تقدمه مذي اولا وقيل ان سبقه مذي لا يطهر
الا بالغسل وسيجيء واطلق الثوب فشمل الجديد والغسيل فيطهر كل منهما بالفرك وقيده في غاية البيان
بكونه غسيلا وهو بعيد ومخالف لاطلاق المتون وشمل ما اذا كان للثوب بطانة نفذ اليها وفيه
اختلاف والصحيح ان البطانة تطهر بالفرك كالظهارة لانه من اجزاء المني كذا في غاية البيان والتبيين
والبرهان قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير قال التمرتاشي والصحيح انه يطهر بالفرك لانه من اجزاء
المني والفرك الدلك يقال فرك المني عن الثوب فركا دلكه وهو ان يغمزه بيده ويحكه حتى يتفتت و
يتقشر كذا في المغرب وبقاء اثر المني بعد الفرك لا يضر كبقائه بعد الغسل كذا في المجتبى **قوله**
ان طهر راس الحشفة **اقول** قال الفاضل المحشي في بعض الكتب راس الذكر ولا يخفى ان كلا منهما
قيد اتفاقي والمراد عدم ملاقاة المني المحل النجس فتدبر انتهى **اعلم** انهم قالوا الحكم بطهارة
محل المني بالفرك مقيد بما اذا كان راس ذكره طاهرا بان كان قد استنجى بالماء بعدما بال اما اذا
بال ولم يستنج بالماء حتى امنى فانه لا يطهر حينئذ الا بالغسل وبما اذا امنى قبل ما امذى اما اذا
امذى ثم امنى فانه لا يطهر حينئذ الا بالغسل وعن هذا قال شمس الائمة مسألة المني
مشكلة لان كل فحل يمذي ثم يمني الا ان يقال انه مغلوب بالمني مستهلك فيه فيجعل تبعا انتهى وفيه انه
يلزم على هذا ان يكون البول كذلك لانه مغلوب بالمني مستهلك فيه مع انه ليس كذلك والجواب ان المذي
انما عفي عنه للضرورة لا للاستهلاك وقد نص عليه الشيخ كمال الدين في فتح القدير حيث قال وهذا ظاهر في انه
اذا كان الواقع انه لا يمني حتى يمذي وقد طهره الشرع بالفرك يابسا يلزم انه اعتبر ذلك الاعتبار للضرورة بخلاف ما

الفاضل الواني

الا بال وهو لم يستنج بالماء حتى امنى فانه لا يطهر الا بالغسل لعدم الملجئ كما قيل وقيل ولو بال ولم ينتشر البول على راس الذكر بان لم
يتجاوز الثقب فامنى لا يحكم بنجاسة المني وكذا ان تجاوز ولكن خرج المني قاطعا من غير ان ينتشر على راس الذكر لانه لم يوجد سوى مروره على البول
في مجراه ولا اثر لذلك في الباطن انتهى وما قاله بعض الفضلاء بعد نقل كلام الشيخ كمال الدين من ان ظاهر المتون الاطلاق وعدم الفرق الشيخ زين
سواء بال واستنجى او لم يستنج بالماء فان المني يطهر بالفرك لانه مغلوب بتهالكه كالمذي ولم يعف في المذي الا لكونه متهلكا لا لاجل
الضرورة فمنعه بعضهم بان الاصل ان لا يجعل النجس تبعا لغيره الا بدليل وقد قام في المذي دون البول والدليل هنا الضرورة وهي الشيخ عمر [illegible]
قائمة في المذي دون البول اذ لا ضرورة فيه وقال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة قوله هذا اذا كان راس الذكر طاهرا وكذا
اذا لم يكن المذي مختلطا بالمني وداخلا قبله وكان الثوب غسيلا لا جديدا وكان المني مني الرجل لا المراة لان المني الغليظ يطهر بالفرك
لا البول والمذي والرقيق والذي تقرر عندك بعد الاطلاع على ما ان الكلمة ان الاليق بحال المسلم ان لا يكتفي بالفرك في المني ابدا
لان التيقن للطهارة فيه مما يستحيل رعايته كله عادة انتهى قلت كلام هذا الفاضل مردود رواية ودراية اما رواية فلان
ارباب المتون قاطبة صرحوا بان الثوب يطهر من المني بالغسل ان كان رطبا وبالفرك ان كان يابسا ولم يفرقوا في الثوب بين الغسيل
والجديد والمبطن وغيره وفي المني بين مني الرجل وبين المراة وبين الغليظ والرقيق وبين الخالص والمختلط بالمذي للضرورة
كما هو المستفيد من هذا الاطلاق ان الثوب اذا اصابه مني ويبس عليه يطهر بالفرك في الوجوه كلها وقد نص غير واحد من العلماء على
صحة هذا الاطلاق وضعف التقييد المذكور نعم قالوا بوجوب تقييده بكون راس الذكر طاهرا وقت خروجه لكن لا يحتاج
القيد على اطلاقه عند الكل بل فيه تفصيل عند البعض كما نقلناه عن فتح القدير انفا وقال في الذخيرة قال الفقيه ابو اسحق الحافظ
المني الذي يطهر بالفرك اذا كان راس الذكر طاهرا وقت خروجه بان بال واستنجى اما اذا لم يكن طاهرا فلا وهكذا روي الحسن عن ابي ح
وقال الفقيه احمد بن ابراهيم وعندي ان المني اذا خرج من راس احليل على سبيل الدفق ولم ينتشر على راسه انه يطهر بالفرك لان البول
الذي هو داخل الاحليل غير معتبر ومرور المني عليه غير مؤثر فاما اذا انتشر المني على راس الاحليل لا يكتفى فيه بالفرك لان المني
في هذه الصورة صار نجسا بنجاسة البول ونجاسة البول لا تزول بالفرك فعلى هذا اذا بال الرجل ولم يجاوز البول ثقب الاحليل حتى
لم يصر راس الاحليل نجسا بالبول ثم احتلم يكتفى فيه بالفرك انتهى محصله ان الرجل اذا بال ولم يستنج حتى امنى وهو
على اربعة اوجه اما ان ينتشر البول والمني على راس الذكر واما ان لا ينتشرا واما ان ينتشر البول دون المني واما
ان ينتشر المني دون البول ففي الوجه الاول لا يطهر محل المني بالفرك بل بالغسل وفي الوجوه الثلثة يطهر محله بكل
من الغسل والفرك واما دراية فلان الاحاديث الصحيحة عن عائشة رضي الله عنها وعن
غيرها [illegible] على انها كانت تغسل المني من ثوب رسول الله صلعم رطبا وتفركه يابسا منها ما
اخرجه مسلم في صحيحه عن عائشة انها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلعم فيصلي فيه ومنها ما اخرجه ايضا
عن عائشة انها قالت لقد رايتني وانى لاحكه من ثوب رسول الله صلعم يابسا بظفري وزاد الطحاوي ثم يصلي فيه
ولا يغسله ومنها ما اخرجه ابو عوانة في صحيحه عن عائشة قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلعم اذا كان يابسا
واغسله او امسحه اذا كان رطبا [illegible] الستة من حديث [illegible] ورواه الدارقطني وغسله من غير شك والله اعلم ومع قول الفاضل
المذكور ان الاليق بحال المسلم [illegible] لا يكتفي [illegible] ولو قال ان الاليق بحال من يحتاط في امر دينه [illegible] لكان وجها
قوله [illegible] اقول كذا في [illegible] الفرق فيه بين الثوب والبدن في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي ح لا يطهر البدن بالفرك
[illegible] وقال صاحب الخلاصة ولو اصاب البدن مني قال مشايخنا يطهر بالفرك لان البلوى فيه اشد وعن ابي ح
انه لا يطهر الا بالغسل انتهى [illegible] لان البدن [illegible] رطوبة [illegible] لا يتحقق
فركه [illegible] الى الغسل [illegible] وقال في الكافي وان اصاب [illegible] لا يطهر الا بالغسل رطبا كان
او يابسا كذا ذكره في الاصل عن محمد عن ابي حنيفة وقيل يطهر بالفرك انتهى ومحصل ما روي عن ابي
حنيفة [illegible] انه ظاهر الرواية [illegible] وقال بعض الفضلاء وان اصاب [illegible] ابن كمال باشا
بدنه لا يطهر الا بالغسل رطبا كان او يابسا كذا ذكره في الاصل عن محمد عن ابي حنيفة ذكره في الكافي وذكر

[illegible]

الكرخي في مختصره ان يابسه يطهر بالفرك من غير فرق بين العضو وغيره ومن وهم ان عدم الفرق في ظاهر
الرواية والفرق في رواية الحسن فقد وهم انتهى اقول اراد به الرد على صدر الشريعة حيث نسب عدم الفرق الى ظاهر
الرواية وهو مخالفة لما في الكافي والتبيين والذخيرة وقد تبع صدر الشريعة في ذلك جمع من الاعيان اعلى الله درجاتهم
في الجنان منهم شارح المجمع والنقاية اعني البرجندي وصاحب البرهان والبحر والنهر واختاره قاضيخان في فتاويه و
صاحب الخزانة والخلاصة ان البدن لا يطهر من المني الرطب واليابس الا بالغسل والظاهر من كلام صاحب الهداية ترجيح هذه
الرواية حيث اخرها مع دليلها وعادته تاخير ما هو الراجح عنده لكن اطلاق المتون يشعر بان المختار عندهم
عدم الفرق بين الثوب والبدن في ان كلا منهما يطهر بالفرك من المني اليابس والله اعلم قوله ويطهر الخف اقول قيد بالخف
لان الثوب والبدن لا يطهران بالدلك اتفاقا قوله عن نجس اقول هو بفتح الجيم عين النجاسة كما مر قوله
ذي جرم اقول اراد به الجثة وهي ما يرى بعد الجفاف فكل ما يبقى بعد الجفاف على ظاهر الخف كالعذرة والدم فهو جرم
وما لا يرى بعد الجفاف كالبول ونحوه فليس بجرم واطلق الجرم فشمل ما اذا كان منه او من غيره بان ابتل الخف فالتصق
به تراب او نحوه كما تجسد فمسحه بالارض حتى تناثر فانه يطهر وهو الصحيح كذا في التبيين والبرهان قوله جف عليه
اقول قوله ذي جرم صفة لنجس وجملة جف عليه صفة ثانية له والجفاف شرط عندهما وليس بشرط عند ابي
يوسف رحمه الله قوله بالدلك بالارض اقول قوله بالدلك متعلق بقوله يطهر وقوله بالارض متعلق بالدلك وذكر
الدلك بالارض تبعا لرواية الاصل وهو المسح فانه ذكر في الاصل اذا مسحها بالتراب تطهر وفي الجامع الصغير انه ان حكه
او حته بعدما يبس طهر قال في النهاية قال مشايخنا لولا المذكور في الجامع الصغير لكنا نقول اذا لم يمسحها بالتراب
لا تطهر لان المسح بالتراب له اثر في باب الطهارة فان محمدا قال في المسافر اذا اصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب فاما
الحك والحت فلا اثر له في باب الطهارة فالمذكور في الجامع الصغير بيان ان له اثرا ايضا انتهى قال في فتح القدير هذا محمول
على ان المسح لتقليل النجاسة لا للتطهير والا فمحمد لا يجوز الازالة بغير الماء وهما لا يقولان بالدلك الا في الخف والنعل
انتهى وقال بعض الفضلاء وظاهر ما في النهاية ان المسح للتطهير فيحمل على ان عن محمد روايتين انتهى قلت ذكر في بعض
المعتبرات كالذخيرة والمحيط والكافي والتبيين وغيرها انه لما دخل الري مع الخليفة حكم بطهارة الارواث لما راى من
بلوى الناس من امتلاء الطرق والخانات بها وعند ذلك روي رجوعه في الخف حتى اذا اصابته عذرة يطهر بالدلك
وفي الروث لا يحتاج اليه عنده قوله كذا رطبه اقول هذا على قول ابي يوسف اذ لا يشترط عنده الجفاف اما عند ابي ح
فيشترط اذ المسح بكثرة ولا يطهر وعلى قول ابي يوسف اكثر المشايخ وفي الخانية والخلاصة والنهاية
والعناية وعليه الفتوى وفي فتح القدير وهو المختار لعموم البلوى ولاطلاق قوله صلى الله عليه وسلم
اذا وطئ احدكم الاذى بخفيه فطهورهما التراب رواه ابو داود وابن حبان والحاكم وصححه ابو هريرة
وفي رواية ابي داود اذا وطئ احدكم بنعله الاذى فان التراب له طهور وقوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء
احدكم الى المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا او اذى فليمسحهما وليصل فيهما رواه ابو داود وابن
حبان في صحيحه وابو يعلى واسحق عن ابي سعيد وفيه قصة واخرجه ابو داود وغيره من حديث عائشة قال بعضنا
قوله اذا بولغ فيه اقول قال في الكافي والفتوى على انه يطهر لو مسحه بالارض بحيث لم يبق اثر النجاسة للضرورة
واطلاق الاذى في الحديث انتهى فعلم ان المسح بالارض انما يطهر بشرط ذهاب الاثر ولذلك قال بالمبالغة فيه وقال
زفر ومحمد لا يطهر الخف والنعل من النجس رطبا كان او يابسا الا بالغسل لان رطوبته تتداخل فيهما فلا يزيلها الجفاف
والدلك فصار كما لو اصابهما رطوبة دون جرم وكما في الثوب والبدن والبساط وكالنجاسة المائعة التي لا جرم لها
بخلاف المني فانه خص بالنص على القياس ولهما ما رويناه ولان الجلد صلب فالظاهر انه لا يتشرب فيه الا القليل
ثم يعود ذلك القليل الى الجرم النجاسة اذا يبست لان للجنسية تاثيرا في الاجتذاب فاذا دلكت بالارض زالت بما فيها
ولو بقي قليل فهو عفو بخلاف الثوب والبساط لانهما متخلخلان اي في خلالهما فرج فيتداخلها كثير من اجزاء النجاسة

الظاهر ان الجامع الصغير ما هو لمحمد وانا راجعته ولم اجد فيه حتى مسئلة

الشيخ زين

وهو ليس بعفو فيحتاج الى الماء للاستخراج لانه لطيف يدخل في اجزاء الثوب ليخرج النجاسة ثم يخرج على اثرها
بالعصر او ما يقوم مقامه وبخلاف الثياب لان لينه ورطوبته وما بين العروق يمنع من الجفاف وقد نقلنا عن
بعض المعتبرات بجميع محمد الحق لهما فيما مر قوله ويطهر الصقيل الخ اقول يعني يطهر الجسم الصقيل كالسيف
والسكين والمرآة اذا تنجس بالمسح بشرط زوال اثر النجس كما في الخانية ولا فرق بين ان يمسحه بتراب او خرقة
او صوف لان النجس لا يدخل اجزاءه لضيق المسام بل يبقى على ظاهره وبالمسح لا يبقى الا القليل وهو غير معتبر
ويحصل به حقيقة التطهير والتقليل على ما تقدم من الروايتين فاذا قطع به البطيخ ونحوه يحل اكله على رواية
التطهير ويحرم على رواية التقليل ولا فرق بين البول والدم والعذرة الرطبة واليابسة على ما ذكره
الكرخي وذكر في الاصل ان البول والدم لا يطهران الا بالغسل وكذلك العذرة الرطبة واليابسة تطهر بالحت
عندهما وعند محمد لا تطهر الا بالغسل كذا في المحيط والمختار للفتوى ما قاله الكرخي لان الصحابة رضهم كانوا
يقتلون الكفار بسيوفهم ثم يمسحونها ويصلون معها قد نقل العلماء هذه القصة واثبتوها واما خلاف محمد
فلم يذكره كثير من الفضلاء في كتبهم واقتدى المصنف في ذلك بهم رضهم وعلى الذين اقتفوا اثارهم الى يوم الدين
قوله كذا في التاتارخانية اقول ومثله في الذخيرة قوله كذا في الوقاية اقول ومثله في الخانية وقال
الشيخ كمال الدين في فتح القدير وقالوا في البساط النجس اذا جعل في نهر ليلة طهر انتهى وقال الشيخ زين
في البحر التقدير بالليلة في مسئلة البساط لقطع الوسوسة والا فالمذكور في المحيط قالوا البساط اذا تنجس
فاجري عليه الماء الى ان يتوهم زوالها طهر لان اجراء الماء يقوم مقام العصر انتهى ولم يقيده بالليلة
انتهى قوله يصلي على الطرف الطاهر منه مطلقا الخ اقول قال قاضيخان في فتاويه والبساط الذي
بعض اطرافه نجس جازت الصلوة على الطاهر منه سواء يتحرك الطرف الاخر او لا يتحرك لان البساط بمنزلة
الارض فيشترط فيه طهارة مكان المصلي بخلاف ما اذا صلى في ثوب وطرفه طاهر وطرف منه نجس فلبس الطرف
الطاهر والقى الطرف النجس على الارض ان كان ما على الارض يتحرك بتحركه لا تجوز صلوته انتهى تمامه وان
كان ما على الارض لا يتحرك بتحركه تجوز صلوته وقال الامام ظهير الدين المرغيناني في فتاويه ولو صلى على
اللبد او البواري وبعضها طاهر فصلى على الطاهر جازت صلوته هو الصحيح تحرك الطرف الاخر ام لم يتحرك
والمنديل اذا القى نصف الجانب الطاهر على راسه والقى الباقي على الارض ان يتحرك لا يجوز انتهى اي ان كان
يتحرك الطرف الملقى على الارض بتحركه لا تجوز صلوته وان كان لا يتحرك بتحركه تجوز والحاصل انه لو كان طرف
من الثوب او البساط او نحوه طاهرا والطرف الاخر منه نجسا فصلى على الطرف الطاهر جازت صلوته سواء تحرك
احد الطرفين بحركة الاخر او لا هو الصحيح لان مكانه طاهر وليس هو حاملا للنجاسة بخلاف ما اذا كانت
النجاسة في طرف ثوب هو لابسه او حامله فالقى ذلك الطرف على الارض وصلى فان كان يتحرك بحركته لا تجوز والا
تجوز وكان حق هذه المسئلة ان تذكر في شروط الصلوة وانما ذكروها هنا استطرادا والله اعلم قوله
وتطهر الارض باليبس وذهاب الاثر للصلوة اقول قوله للصلوة متعلق بقوله تطهر اي تطهر الارض
المتنجسة باليبس وذهاب الاثر لاجل الصلوة عليها قال صاحب الهداية وان اصابت الارض نجاسة فجفت بالشمس
وذهب اثرها جازت الصلوة على مكانها انتهى ولم يقيد المصنف الجفاف بالشمس كما قيده بها صاحب الهداية
لان تقييده اتفاقي لا احترازي وقد صرح به الشيخ كمال الدين في فتح القدير وقال لا فرق بين الجفاف بالشمس والنار
والريح والمراد من الاثر الذاهب اللون او الريح انتهى قلت قال في مواهب الرحمن وتطهر الارض عندنا بيبسها
وذهاب اثرها وقال في البرهان وانما اطلقه لان الصحيح انه لا فرق بين اليبس بالشمس او الهواء انتهى فاشار بقوله
لان الصحيح الى ان التقييد بالشمس عند بعضهم احترازي لا اتفاقي الا انه غير صحيح وقال بعض الافاضل واكثر
المعروف بالجفاف ثم قال في شرح كلامه ولم يقل باليبس لانهم يفرقون بينه وبين الجفاف والمعتبر هنا هو الثاني

امر لحاكما

ذكره

ذكره في الذخيرة انتهى قلت قال في الذخيرة حكي عن ابي القاسم الصفار في الرجل يستنجي ويجري ما استنجى به تحت
رجليه وخفه ليس ينبغي له ان يصلي مع ذلك الخف لان الماء الاخر يطهر خفه كما يطهر موضع استنجائه ولم يشترط الجفاف
فعلى قول هذا القائل الخف او الكعب اذا اصابته نجاسته يغسل ثلاث مرات بدفعة واحدة ويحكم بطهارته والمختار
ان يغسل ثلاث مرات ويترك في كل مرة حتى ينقطع التقاطر وتذهب النداوة ولا يشترط اليبس انتهى وظاهر هذا الكلام
كما ترى ينبئ عن الفرق بينهما على ما لا يخفى لكن الاحاديث الآتية تدل على عدم الفرق لانه ذكر في بعضها اليبس وفي
بعضها الجفاف وقيد بالارض احترازا عن الثوب والبدن والحصير وغير ذلك فانها لا تطهر بالجفاف مطلقا وقيد باليبس
لان النجاسة لو كانت رطبة لا تطهر الا بالغسل وقيد بذهاب الاثر لانها لو جفت وذهب اثرها بالرؤية وكان اذا
وضع انفه شم الرائحة لم تجز الصلوة على مكانها كذا في السراج الوهاج قال صاحب الهداية وقال زفر والشافعي
لا تجوز لانه لم يوجد المزيل ولهذا لا يجوز التيمم به ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ذكاة الارض يبسها انتهى
وقال الحافظ ابن حجر لم ار مرفوعا وانما هو عند ابن ابي شيبة من قول ابي جعفر محمد بن علي وعن ابن الحنفية و
ابي قلابة قالا اذا جفت الارض فقد ذكت وعند عبد الرزاق عن ابي قلابة جفوف الارض طهورها انتهى
وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير حديث ذكاة الارض يبسها ذكره بعض المشايخ اثرا عن عائشة وبعضهم
عن محمد بن الحنفية وكذا رواه عن ابن ابي شيبة عنه ورواه ايضا عن ابي قلابة وروى عبد الرزاق عنه جفوف الارض
طهورها ورفعه المصنف وذكره في المبسوط ايما ارض جفت فقد ذكت حديثا مرفوعا والله اعلم بذلك وفي
سنن ابي داود باب طهور الارض اذا يبست وساق بسنده عن ابن عمر قال كنت ابيت في المسجد على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنت فتى شابا عزبا وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد ولم يكونوا يرشون
شيئا من ذلك انتهى فلولا اعتبار انها تطهر بالجفاف كان ذلك تبقية لها بوصف النجاسة مع العلم بانهم يقومون
عليها في الصلوة البتة اذ لا بد منه مع صغر المسجد وعدم من يتخلف للصلوة في بيته وكون ذلك يكون في بقاع كثيرة
في المسجد لا في بقعة واحدة حيث كانت تقبل وتدبر وتبول فان هذا التركيب في الاستعمال يفيد تكرر الكائن فيها ولان
تبقيتها نجسة ينافي الامر بتطهيرها فوجب كونها تطهر بالجفاف بخلاف امره صلى الله عليه وسلم باهراق ذنوب من ماء
على بول الاعرابي لانه كان نهارا والصلوة فيه تتابع وقد لا تجف قبل وقت الصلوة فامر بتطهيرها بالماء بخلاف
مدة الليل او لان الوقت كان اذ ذاك قد آن او اريد اذ ذاك اكمل الطهارتين للتيسير في ذلك الوقت انتهى
قلت اثر ابن عمر رواه مالك ايضا في الموطا وابن خزيمة في صحيحه قوله لا التيمم الخ اقول قوله التيمم معطوف
على قوله للصلوة يعني تطهر الارض المتنجسة بالجفاف وذهاب الاثر لاجل الصلوة عليها لا لاجل التيمم منها
في الاظهر وانما لم يجز التيمم على الاظهر لان الطهورية صفة زائدة على الطهارة وثبت بما روينا الطهارة لا الطهورية
والتيمم يفتقر الى الطهورية بخلاف الصلوة ولان الارض تنشف والهواء يجذب فيقل النجاسة وقليلها لا يمنع منها
وانما قلنا في الاظهر لانها تطهر لاجل التيمم ايضا في غير الاظهر قال في المواهب فاجزنا الصلوة فيها دون التيمم منها
في الاظهر انتهى وقال في شرح النقاية وعن ابي حنيفة انه يجوز التيمم فعلى هذا لا فرق بينهما والظاهر الاول وقال
في منية المصلي ولا يجوز التيمم منها في ظاهر الرواية وروي عن اصحابنا انه يجوز ايضا انتهى وظاهر هذا ان جواز
التيمم منها رواية عن اصحابنا وهو خلاف ما ذكر في شرح النقاية والتبيين وغيرهما من ان جوازه رواية عن
الامام الاعظم والله سبحانه اعلم قوله كذا الآجر المفروش اقول الآجر بالمد وضم الجيم وتشديد الراء المهملة
اللبن المحمى بالنار يعني ان الآجر المفروش اي المركوز الثابت في الارض يطهر باليبس وذهاب الاثر للحاقه بالارض
ولذا يقال في العرف للجالس عليه جالس على الارض فاعطي حكمها وانما قيد بالمفروش لانه اذا كان غير مفروش بان كان
موضوعا على الارض بحيث يمكن ان ينقل ويحول من مكان الى اخر بلا تكلف لا يطهر بالجفاف بل لا بد في طهارته من الغسل
لان الطهارة بالجفاف انما وردت في الارض ومثل هذا لا يسمى ارضا عرفا ولذا لا يدخل في بيع الارض حكما

قال الملك في العزيز يكسر الزاي الذي لا اهل له والعزبة التي لا زوج لها

ابي تنشفه يقال نشف الثوب العرق والحوض الماء كعلم ونصر شربه

لعدم اتصالها بها على جهة القرار فلا يلحق بها وكذا اللبن المفروش اذا تنجس يطهر بالجفاف وذهاب الاثر لانه
ملحق بالارض لما قلنا في الاجر واللبن بفتح اللام وكسر الموحدة ما يصنع من الطين وغيره للبناء قبل ان
يحرق واذا احرق يسمى بالاجر كما مر قوله والخص اقول الخص بضم الخاء المعجمة والصاد المهملة البيت من القصب
ذكره الجوهري والمراد به السترة التي تكون على السطوح من القصب ذكره صدر الشريعة وتبعه المصنف قوله
وشجر وكلاء قائمان الخ اقول كل ما كان متصلا بالارض ثابتا فيها كالشجر والكلاء والقصب وغيره مما ينبت في الارض
كان تبعا لها في حكم الطهارة بالجفاف وذهاب الاثر ما دام قائما عليها وهو المختار ويدخل في القصب الخص و
المقطوع مما ذكر اذا تنجس لا يحكم بطهارته الا بالغسل اعلم ان كل ما يحكم بتطهيره بغير الماء والمايع اذا اصابه
الماء هل يعود نجسا فيه روايتان قال العلامة الزيلعي الاظهر انه يعود بناء على ان النجاسة قلت ولم تزل وحكى
خمس مسائل المني اذا فرك والخف اذا دلك والارض اذا جفت مع ذهاب الاثر وجلد الميتة اذا دبغ دباغا حكميا
بالتتريب والتشميس والبئر اذا غار ماؤها ثم عاد وقد اختلف التصحيح في بعضها قال قاضيخان في مسئلة
المني الصحيح انه يعود نجسا وفي الخلاصة المختار ان لا يعود نجسا وقال في الخلاصة في مسئلة الخف هو كالمني
في الثوب يعني المختار عدم العود وقال في الذخيرة يعود نجسا على اظهر الروايتين وقال الحدادي في السراج
الوهاج الصحيح انه يعود نجسا وقال قاضيخان في مسئلة الارض الصحيح انها تعود نجسة وقال في الذخيرة
يعود حكم النجاسة على اظهر الروايتين وقال في المجتبى الصحيح انها لا تعود نجسة وفي الخلاصة بعد ما ذكر
ان المختار عدم نجاسة الثوب من المني اذا اصابه الماء بعد الفرك قال وكذا الارض على الرواية المشهورة واما
مسئلة جلد الميتة اذا دبغ بالدباغة الحكمية ثم اصابه الماء فقد افاد العلامة الزيلعي انها على روايتين
وقال في الخلاصة البئر اذا غار ماؤها ثم عاد لا تعود نجسة وعزاه الى الاصل قال في المحيط الارض اذا اصابتها
النجاسة فيبست وذهب اثرها ثم اصابها الماء والمني اذا فرك والخف اذا دلك والجب اذا غار ماؤها
ثم عاد فيه روايتان في رواية يعود نجسا وهو الاصح انتهى ويزاد على هذه الخمسة الاجر المفروش اذا تنجس
فجف ثم قلع ففي رواية يعود نجسا وفي رواية لا يعود وفي الخلاصة المختار عدم العود ويزاد نحو السكين
اذا مسح ففي رواية انه يعود نجسا واختاره القدوري وفي رواية لا يعود واختاره الاسبيجابي فلعل
ان التصحيح والاختيار قد اختلف في كل مسئلة منها كما ترى فالاولى اعتبار الطهارة في الكل كما يفيده اصحاب
المتون حيث صرحوا بالطهارة في الكل قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير الاولى اختيار الطهارة في الكل كما اختاره
شارح المجمع لانه محكوم بطهارته شرعا وملاقاة الطاهر بالطاهر لا توجب التنجيس وقد ظهر الى هنا
ان التطهير يكون بالغسل والدبغ والنزح والدلك والفرك والمسح في الصقيل ويبقى مسح المحاجم بالماء ثلثا بثلاث
خرق طاهرة قال في الظهيرية اذا مسح الرجل محاجمه بثلاث خرقات نظاف اجزاه عن الغسل هكذا ذكر الفقيه ابو الليث
انتهى ونقله في فتح القدير واقره عليه والنار قال في الفتاوى اذا احرقت الارض النجسة بالنار فتيمم شخص بذلك
التراب قيل يجوز وقيل لا يجوز والاصح الجواز وانقلاب العين فان كان في الخمر فلا خلاف في الطهارة وان كان في غيرها
كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحا والسرقين والعذرة تحترق فتصير رمادا فقد اختلف فيه قال محمد يطهر كل
منها بالانقلاب المذكور وضم الى محمد ابو حنيفة في المحيط وقال ابو يوسف لا يطهر قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير
وكثير من المشايخ اختاروا قول محمد وهو المختار لان الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة بانتفاء بعض اجزاء
مفهومها فكيف بالكل فان الملح غير العظم واللحم فاذا صار ملحا ترتب عليه حكم الملح ونظيره في الشرع النطفة وهي
نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة فتطهر والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس ويصير خلا فيطهر فعرفنا
ان استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها وعلى قول محمد فرعوا الحكم بطهارة صابون صنع من زيت نجس
وفرع بعضهم عليه ان التراب والماء النجسين اذا اختلطا وحصل الطين كان الطين طاهرا لانه صار شيئا آخر

السترة بالضم ما يستر به كائنا ما كان كالستارة والجمع ستر

وهذا بعيد

وهذا بعيد فقد اختلف فيما لو كان احدهما طاهرا فقيل ان العبرة للماء ان كان نجسا فالطين نجس والا فطاهر
وقيل للتراب وقيل للغالب وقيل الاكثر على ان ايهما كان طاهرا فالطين طاهر فاما هذه الاقوال كلها على نجاسته اذا
كانا نجسين بخلاف قولهم في الطين المعجون بتبن نجس بالطهارة فيصلي في المكان المطين به ولا ينجس الثوب المبلول
اذا فرش عليه لان ذلك اذا لم تر عين التبن لا فارايت وعلله في التجنيس بان التبن مستهلك اذا لم تر عينه
بخلاف ما اذا رؤيت انتهى وذكر في كثير من الكتب كالخلاصة والبزازية وغيرهما ان الفتوى على قول محمد في
طهارة النجس بانقلاب العين قال في البزازية الماء والتراب اذا كان احدهما طاهرا والاخر نجسا اختلطا وجعلا طينا
اختار الفقيه ابو الليث ان العبرة للنجس ترجيحا للحرمة وقال محمد بن سلام العبرة للطاهر لانه صار شيئا اخر وهو قول
محمد وقد ذكرنا ان الفتوى عليه انتهى وبالجملة ان تغيرت بالكلية وصار شيئا اخر طهر حتى ان الدهن النجس لو جعل
صابونا طهر هذا قول محمد وعليه الفتوى والله اعلم قوله وعفي قدر الدرهم اقول اي عفي الشارع هذا المقدار
ولم يجعله مانعا من صحة الصلوة لكنها تكره كراهة تحريم في الدرهم وتنزيه فيما دونه قال في البرهان المعتبر وقت الاصابة
حتى لو كان دهنا نجسا بقدر العفو ثم انتشر فزاد عليه لا يمنع في اختيار المرغيناني وجماعة واختار غيرهم المنع انتهى
وقال في التبيين وقد قالوا اذا اصاب ثوبه دهن نجس فصلى فيه ثم ازداد حتى صار اكثر من قدر الدرهم فصلى فيه فالاولى جائزة
والثانية باطلة وقيل لا يمنع وهو اختيار المرغيناني انتهى وقال في البحر فلو صلى قبل الاتساع جازت وبعده لا وبه اخذ
الاكثرون كذا في السراج الوهاج ويعتبر نفوذ المقدار الى الوجه الاخر اذا كان الثوب واحدا لان النجاسة حينئذ واحدة فلا تعتبر
متعددة بخلاف ما اذا كان طاقين فتمنع ثم قال بعد اسطر ومراده من العفو صحة الصلوة بدون ازالته لا عدم الكراهة
لما في السراج الوهاج وغيره ان كانت النجاسة قدر الدرهم تكره الصلوة معها اجماعا وان كانت اقل وقد دخل في الصلوة نظر
ان كان في الوقت سعة فالافضل ازالتها واستقبال الصلوة وان كان تفوته الجماعة فان كان يجد الماء ويجد جماعة اخرى
في موضع اخر فكذلك ايضا وان كان في اخر الوقت او لا يجد جماعة في موضع اخر مضى على صلوته ولا يقطعها انتهى
والظاهر ان الكراهة تحريمية لتجويزهم رفض الصلوة لاجلها ولا ترفض لاجل المكروه تنزيها وسوى في فتح القدير بين الدرهم
وما دونه في الكراهة ورفض الصلوة وكذا في النهاية والمحيط وفي الخلاصة ما يقتضي الفرق بينهما فانه قال وقدر الدرهم
لا يمنع ويكون مسيئا وان كان اقل فالافضل ان يغسلها ولا يكون مسيئا انتهى قوله وهو مثقال اقول هذا هو الصحيح كذا
في السراج الوهاج والمثقال في الشرع عشرون قيراطا ويسمى بالدرهم الكبير والدرهم الصغير ما يكون منه عشرة سبعة مثاقيل
وسيأتي الكلام على الدرهم والمثقال والقيراط في كتاب الزكوة مستوفى ان شاء الله تعالى قوله في النجس الكثيف اقول اراد
بالكثيف الجرم وبالرقيق ما عداه قوله فوفق ابو جعفر الهندواني بينهما بما ذكر اقول صحح هذا التوفيق صاحب التبيين
والكافي والمجتبى واقره عليه في فتح القدير وفي البدائع وهو المختار عند مشايخ ما وراء النهر قوله مما غلظ متعلق
بقدر الدرهم اقول يعني انه بيان لحال منه قوله كبول ما لا يوكل اقول هذا مثال النجس الغليظ ويستثنى منه بول الخفاش
وخرؤه فانه طاهر نص عليه في الخانية والظهيرية وقال في المحيط بول الخفاش وخرؤه ليس بشيء لتعذر الاحتراز عنه انتهى
ويلحق به بول الهرة والفارة وفيه اختلاف قال في الظهيرية بول الخفاش لا ينجس للضرورة وكذا بول الفارة لانه
لا يمكن الاحتراز عنه انتهى وفي البزازية بول الهرة والفارة اذا اصاب الثوب لا يفسد وقيل ان زاد على قدر الدرهم
افسد وهو الظاهر انتهى وفي الخانية بول الهرة والفارة وخرؤها نجس في اظهر الروايات يفسد الماء والثوب انتهى وفي منية
المصلي واما بول الهرة ففي ظاهر المذهب نجاسته غليظة انتهى وقال في القنية بول الهرة نجس الا عند شاذان وقيل هذا في
الذكر وبول الانثى نجس بالاجماع وفي ملتقط ركن الائمة الصباغي عن محمد ان بول الهرة التي تعتاد البول على الناس طاهر
للضرورة وعموم البلوى وتعذر الاحتراز عنه قال الشيخ كمال الدين هذا ان صحت هذه الرواية والا ففي التجنيس بال السنور
في البئر نزح كله لان بوله نجس باتفاق الروايات وكذا لو اصاب الثوب افسده لكن لو صحت امكن حمل الروايات على الطاهرة
او مطلقا والمراد السنور الذي لا يعتاد البول على الناس والا فقد حكى هو في موضع اخر من التجنيس اختلاف المشايخ

الفاضل الواني

فيما اذا بال على الثوب وفي الخلاصة اذا بالت الهرة في الاناء او على ثوب تنجس وكذا بول الفارة وقال الفقيه ابو
جعفر تنجس الماء دون الثوب انتهى وهو حسن لعادة تخمير الاواني انتهى قال في الظهيرية وجرة البعير حكمها حكم سرقينه
لانه تواري في جوفه انتهى الجرة بالكسر ما يخرجه البعير من جوفه الى فمه فياكله ثانيا وفي منية المصلي مرارة كل حيوان كبوله
قوله ودفع توهم ان بول صغير لم يطعم يكون طاهرا اقول قال الفاضل المحشي لانه يدل على ان الصغير مطلقا لا يكون نجسا [illegible]
ولو قال في المتن ولو من صغير لم ياكل لكان اظهر في اداء هذا المعنى انتهى قلت قد صرح به صاحب المجمع حيث قال ولو من صغير لم يطعم و
ذكر في بعض الكتب ان بول الصبي الذي لم يطعم يكفيه الرش بالماء عند الشافعي لما اخرجه البخاري ومسلم عن هشام بن عروة عن ابيه
عن عائشة رضها انها قالت اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي فبال على ثوبه فدعا بماء فاتبعه اياه قوله فاتبعه [illegible] المثناة
اي اتبع رسول الله صلعم البول الذي على الثوب الماء يصبه عليه زاد مسلم فاتبعه ولم يغسله ولما اخرجاه عن ام قيس
ابنة محصن انها اتت بابن لها صغير لم ياكل الطعام الى رسول الله صلعم فاجلسه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجره فبال على ثوبه
فدعا بماء فنضحه ولم يغسله قال الحافظ ابن حجر في شرح البخاري اختلف العلماء في بول الغلام والجارية قبل ان يطعما
على ثلثة مذاهب احدها الاكتفاء بالنضح في بول الغلام والغسل في بول الجارية وهو قول علي وعطاء والحسن والزهري
والشافعي واحمد واسحق وابن وهب وغيرهم ورواه الوليد بن مسلم عن مالك وقال اصحابه هي رواية شاذة والثاني
يكفي النضح فيهما وهو مذهب الاوزاعي وحكي عن مالك والشافعي والثالث هما سواء في وجوب الغسل وبه
قال الحنفية والمالكية وقال ولي الدين بن العراقي في شرح التقريب في حديث الاعرابي الذي بال في المسجد فيه نجاسة بول الآدمي
وهو اجماع من العلماء الا ما حكي عن داود في بول الصبي الذي لم يطعم انه ليس بنجس للحديث الصحيح بنضحه ولم يغسله
وهو مردود بالاجماع فقد حكى بعض اصحابنا الاجماع ايضا في نجاسة بول الصبي واما ما حكاه ابن
بطال والقاضي عياض والقرطبي في المفهم عن الشافعي من طهارة بول الصبي فهو باطل عنه لا اصل له
في كتب اصحابه انتهى قوله وغائط اقول هذا ايضا مثال للنجس الغليظ اعلم ان كل ما يخرج من بدن الانسان
مما يوجب خروجه الوضوء او الغسل فهو مغلظ كالبول والغائط والمني والمذي والودي والقيح و
الصديد والقيء اذا ملأ الفم واما ما دونه فطاهر على الصحيح قوله ودم اقول هذا ايضا مثال
للنجس الغليظ والمراد به الدم المسفوح في غير الشهيد فان دم الشهيد طاهر في حقه ما دام متصلا به ولذا
لم يجب غسله اما اذا انفصل عنه فهو نجس كسائر الدماء لان طهارته حال الاتصال عرفت نصا على
خلاف القياس ضرورة الامر بترك الغسل فاذا انفصل عاد الى القياس على سائر الدماء لزوال تلك
الضرورة فيدخل فيه دم الحيض والنفاس والاستحاضة ونحوه مما يجب بخروجه الوضوء او الغسل وكذا
الدم السائل من سائر الحيوانات وخرج عنه الدم الذي لم يسل من بدن الانسان ودم البق والبراغيث
والقمل فانه طاهر والدم الباقي في اللحم المهزول والعروق والكبد والطحال واما دم قلب الشاة ففي روضة الناطفي
انه طاهر كدم الكبد والطحال قال صاحب المحيط رايت في بعض الكتب الطحال والقلب اذا شق وخرج منه دم ليس بسائل
ليس بنجس ولا ينجس ما اصابه وفي القنية لو اصابه دم القلب تنجس لان الدم الطاهر ما يبقى في العروق او
تلطخ باللحم واما السائل فلا وفيها ايضا عن ابي بكر [illegible] الدماء كلها نجسة مسفوحة او غير مسفوحة
ودم قلب الشاة نجس وقال عبد الله القلانسي الدم الذي ليس بمسفوح طاهر وفي الايضاح الدم الباقي
في العروق واللحم طاهر وعن ابي يوسف يعفى في الاكل دون الثياب وفيه ايضا صلى ومعه عنق شاة
غير مغسول جاز لان الدم المسفوح ما سال منه وما بقي لا باس به لما روي ان عائشة رضها كانت ترى
في برمتها صفرة لحم العنق وغيرها انتهى والحاصل ان الدم المسفوح نجاسته مغلظة بالاتفاق وفي كون
غير المسفوح نجسا اختلاف بين المشايخ والذي مشى عليه اكثرهم انه طاهر قوله وخمر اقول هذا ايضا مثال
للنجس الغليظ وقيده بالخمر لان في بقية الاشربة ثلاث روايات في رواية مغلظة وفي اخرى مخففة وفي اخرى

طاهرة

الشيخ زين

طاهرة ذكرها في البدايع اما الخمر فانها مغلظة باتفاق الروايات لان حرمتها قطعية وحرمة غيرها ليست
بقطعية وقال بعض الفضلاء ينبغي ترجيح التغليظ فلا فرق بين الخمر وغيرها وكون الحرمة فيه ليست قطعية
لا يوجب التخفيف لان دليل التغليظ لا يشترط ان يكون قطعيا ولما قول صاحب الهداية بعد ذكر النجاسات الغليظة
لانها ثبتت بدليل مقطوع به فقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير معناه مقطوع بوجوب العمل به والعمل بالظني
واجب قطعا في الفروع وان كان نفس وجوب مقتضاه ظنيا والاولى ان يريد دليل الاجماع انتهى وفي العناية
المراد بالدليل القطعي ان يكون سالما عن الاسباب الموجبة للتخفيف من تعارض النصين واختلاف الاجتهاد والضرورة
المخففة انتهى قوله وخرء دجاجة اقول هذا ايضا مثال للنجس الغليظ اعلم ان خرء كل طير لا يزرق في الهواء
كالدجاج والبط والاوز مغلظ لوجود معنى النجاسة وهو كونه مستقذرا لتغيره الى نتن وفساد رائحة فاشبه
العذرة وفي الاوز عن ابي حنيفة روايتان روى ابو يوسف عنه انه ليس بنجس وروى الحسن عنه انه نجس كذا
في البدايع وفي البزازية وخرء البط ان كان يعيش بين الناس ولا يطير فكالدجاج وان كان يطير ولا يعيش بين الناس
فكالحمامة انتهى قوله وروث وخثي اقول هذا ايضا مثال للنجس الغليظ على قول الامام لان النجس الغليظ عنده
ما ورد في نجاسته نص ولم يعارضه نص آخر وقد ورد في نجاسة الروث نص ولم يعارضه نص آخر فيكون مغلظا
والنص مثل ما اخرج البخاري عن ابن مسعود اتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فامرني ان آتيه بثلاثة احجار فوجدت حجرين
والتمست الثالث فلم اجده فاخذت روثة فاتيته بها فاخذ الحجرين والقى الروثة وقال هذا ركس قيل الركس بكسر
الراء وسكون الكاف لغة في الرجس بالجيم وهو النجس ويدل عليه رواية ابن ماجه وابن خزيمة في هذا الحديث فانه عندهما
بالجيم ويؤيده ان الترمذي فسر الركس بالنجس حيث قال هذا ركس يعني نجسا فان قلت القول بانه لم يعارضه نص
آخر ممنوع اذ قد عارضه ما في البخاري ايضا من حديث ابي هريرة قال اتبعت النبي عليه السلام وخرج لحاجته وكان
لا يلتفت فدنوت منه فقال ابغني احجارا استنفض بها ولا تاتني بعظم ولا روث قلت ما بال العظم والروث
قال هما من طعام الجن وما في مسلم والترمذي من حديث ابن مسعود في قصة الجن لفظ مسلم لا تستنجوا بهما الى العظم و
الروث فانهما طعام اخوانكم ولفظ الترمذي لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانه زاد اخوانكم من الجن
فدل هذا على طهارة الروث لكونها طعام المؤمنين من الجن ولذا قال مالك بطهارته فيحصل التعارض فينبغي
ان يكون خفيفا عنده قلنا لا نسلم المعارضة لانها انما تكون مع التساوي ولا تساوي هنا لان ذلك دال
على النجاسة بعبارته وهذا يدل على الطهارة باشارته والاشارة لا تعارض العبارة على انا لا نسلم ان فيه اشارة
تدل على الطهارة وانما يكون كذلك لو كان طعامهم الروث على حاله لم لا يجوز ان يخلقه الله تعالى طعاما آخر ويجعله حبا
خالصا وح فطهارته لخروجه عن تلك الحقيقة كما لو نبت منه حب فانه طاهر قطعا وقد ورد ان الله تعالى
يعيد الروث والعظم الى ما كان عليه اخرج الطبراني وابن جرير وابو نعيم في حديث طويل وفد الجن نصيبين
فسالوني الزاد فمتعتهم بكل عظم وروثة فقال ابن مسعود وما يغني عنهم ذلك قال انهم لا يجدون عظما الا وجدوا
عليه لحمه الذي كان عليه يوم اكل ولا روثة الا وجدوا عليها حبها الذي كان عليها يوم اكلت والحاصل ان بول
ما لا يؤكل ادميا كان او غيره ورجيع الادمي وسباع البهائم ونجو الكلب والدم المسفوح والخمر وخرء الدجاج والبط
الاهلي والاوز على رواية نجس نجاسة مغلظة اتفاقا اما عند ابي حنيفة فلورود نص بنجاستها وهو ويحرم عليهم
الخبائث والطبايع السليمة تستخبث هذه الاشياء وتحريمها لا للاحترام اية نجاستها ولانها مستقذرة وهو معنى
النجاسة ولاستحالتها الى نتن وخبث رائحة واما عندهما فلعدم الاجتهاد فيها واختلافهما في الروث والخثي والبعر
فذهب ابو حنيفة الى التغليظ للعلة المذكورة وذهب ابو يوسف ومحمد الى التخفيف لاختلاف العلماء فيها كما سيأتي قوله
وعفي ما دون ربع ثوب مما خف اقول اي عفي ما دون ربع ثوب من النجس المخفف لان التقدير فيه بالكثير الفاحش
وللربع حكم الكل في كثير من الاحكام وروي ذلك عن ابي حنيفة ومحمد وهو الصحيح كذا في الكافي والتبيين وقال في [illegible]

الجن عن ابن مسعود ان النبي صلعم قال له اول ليلة وفد

وعليه الاعتماد واختاره الشيخ كمال الدين في فتح القدير وقال انه الاحسن لو اعتبار الربع كثيرًا كالكل واختلفوا
في كيفية اعتبار الربع على ثلثة اقوال فقيل ربع جميع ثوب عليه وصححه صاحب المبسوط وعليه ظاهر المتون
وقيل ربع ادنى ثوب يجوز فيه الصلوة كالميزر وهو رواية عن ابي ح قال الاقطع في شرح القدوري وهذا
اصح ما روي فيه من غيره انتهى وقال في البحر ولكنه قاصر على الثوب ولم يعد حكم البدن انتهى وقيل ربع
موضع اصابته النجس كالذيل والدخريص وصححه صاحب المحيط والتحفة والبدايع والمجتبى والسراج الوهاج وفي
الحقايق وعليه الفتوى فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن يرجح الثالث بان الفتوى عليه كذا في البحر وقال
في النهر وما في الكتب اولى على امر ولا شك ان ربع المصاب ليس كثيرًا فضلا عن ان يكون فاحشا ولضعف وجه هذا
القول لم يعرج عليه في فتح القدير انتهى **قلت** قال صاحب الهداية وان كان مخففا كبول ما يوكل لحمه جازت الصلوة
معه حتى يبلغ ربع الثوب ويروى ذلك عن ابي ح لان التقدير فيه بالكثير الفاحش والربع ملحق بالكل في حق بعض
الاحكام وعنه ربع ادنى ثوب يجوز فيه الصلوة كالميزر وقيل ربع الموضع الذي اصابه كالذيل والكم
والدخريص انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير ويظهر ان الاول احسن لما اعتبار الربع كثيرًا كالكل
في مسئلة الثوب تنجس اربعة وانكشاف ربع العضو من العورة بخلاف ما دونه فيهما غير ان ذلك الثوب
الذي هو عليه ان كان شاملا اعتبر ربعه وان كان ادنى ما يجوز به الصلوة اعتبر ربعه لان الكثير بالنسبة الى الثوب
المصاب انتهى وجعل في البحر هذا توفيقا بين القولين وقال هو حسن جدا قال في النهر اقول فيه نظر لما فيه تقييد
محل الخلاف وذلك ان اعتبار ربع الجميع محله اما اذا كان لابسا له اما اذا لم يكن عليه الا ثوب يجوز فيه الصلوة
اعتبر ربعه اتفاقا ومقتضى القول الثاني انه لو كان عليه ثوب كامل تنجس منه اقل من الربع الا انه لو اعتبر بادنى
ثوب يجوز فيه الصلوة بلغ منه ربعا منع انتهى **قوله** كبول فرس **اقول** هذا مثال للنجس المخفف على قول ابي حنيفة
وابي يوسف وانما خصه بالذكر لئلا يتوهم انه داخل في بول ما يوكل لحمه عند ابي حنيفة فيكون مغلظا وليس
كذلك بل هو داخل في بول ما يوكل لحمه فيكون مخففا عندهما وطاهرا عند محمد فان لحم الفرس طاهر بالاتفاق
وانما كره اكله عند ابي حنيفة تنزيها وتحريما مع اختلاف التصحيح لا لنجاسته لالة الجهاد ولا انه نجس بدليل ان سوره
طاهر عندهما وكذلك عنده على الصحيح وسبب التخفيف عند ابي ح تعارض النصين فيه فان قوله
صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول يدل على نجاسته وحديث العرنيين يدل على طهارته فخفف حكمه للتعارض
وسبب التخفيف عند ابي يوسف اختلاف العلماء فان لحمه ماكول عنده واختلف العلماء في بول ما يوكل فذهب
ابو حنيفة والشافعي الى نجاسته وذهب مالك واحمد والاصطخري من الشافعية الى طهارته والاجتهاد
حجة في العمل به فعارضته تدل على ضعف حكمه فصار كما اذا عارضه نص آخر وهو طاهر عند محمد لان
بول ما يوكل لحمه طاهر عنده للاحاديث الدالة على ذلك **قوله** وبول ما يوكل **اقول** هذا ايضا مثال
للنجس المخفف على قول ابي حنيفة وابي يوسف واما على قول محمد فانه طاهر لان بول ما يوكل لحمه طاهر عنده فهما
مشيا على اصلهما فيه وهو خالف اصله فيه فلا بد له من الاعتذار في هذه المخالفة فيجوز عنده شربه للتداوي
فقط ولا يجوز عند ابي ح مطلقا **تنبيه** اختلفوا في التداوي بالحرام والفتوى على انه ان علم بالتجربة
او باخبار طبيب حاذق مسلم ان فيه شفاء ولم يوجد من الحلال ما يقوم مقامه جاز التداوي به والا فلا
قال محمد في كتاب الاشربة اذا خاف الرجل على نفسه العطش ووجد الخمر شربها ان كانت تدفع عطشه ولكن
يشرب بها بقدر ما يرويه ويدفع عطشه ولا يشرب الزيادة على الكفاية انتهى وحملوا قوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم على ما اذا عرف له دواء حلال غير المحرم فانه حينئذ يستغني
بالحلال عن الحرام وعلى ان الحرمة ترتفع عند الضرورة كما في المسئلة التي ذكرها محمد فلا يكون الشفاء
بالحرام وانما يكون في الحلال **قوله** وخرء طير لا يوكل **اقول** هذا ايضا مثال للنجس المخفف عند ابي حنيفة

وعندهما

وعندهما هو مغلظ على رواية الهندواني واما على رواية الكرخي فطاهر عندهما ومغلظ عند محمد
وفي الهداية تبعا لفخر الاسلام في الجامع الصغير ان ابا يوسف مع ابي حنيفة في الروايتين وفي المنظومة و
المختلف ان ابا يوسف مع ابي حنيفة على رواية الكرخي ومع محمد على رواية الهندواني فحصل
لابي ح روايتان التخفيف والطهارة واما التغليظ فلم ينقل عنه ولابي يوسف ثلاث روايات
الطهارة والتخفيف والتغليظ ولمحمد رواية واحدة التغليظ وصحح في التبيين وشرح النقاية
رواية الهندواني وهي التخفيف عنده والتغليظ عندهما وصحح في المبسوط والحقايق رواية
الكرخي وهي الطهارة عندهما والتغليظ عند محمد وجه الطهارة عدم الامر بتنحيته
الطيور عن المساجد وذلك دليل طهارة خرئها ووجه التغليظ انه لا تكثر اصابته وتحيل
بطبع الحيوان الى خبث ونتن فصار كخرء الدجاج والبط ووجه التخفيف عموم البلوى
والضرورة وهي توجب التخفيف فيما لا نص فيه قال العلامة الزيلعي هذا مشكل على قولهما لما عرف
من مذهبهما ان اختلاف العلماء يورث الشبهة وقد تحقق فيه الاختلاف فانه طاهر في رواية عن
ابي حنيفة وابي يوسف على ما مر فكان للاجتهاد فيه مساغ انتهى ولم يصرح المصنف بما يثبت به التغليظ
والتخفيف وفيه اختلاف قال ابو ح سبب التخفيف ان يتعارض النصان في نجاسة شيء وطهارته ولم يعلم
التاريخ فيرجح دليل النجاسة على دليل الطهارة كما يرجح دليل الحرمة على دليل الاباحة لكن معارضة
دليل الطهارة اثرت في تخفيف نجاسته فصارت مخففة وسبب التغليظ ان يرد نص في نجاسة شيء
ولم يعارضه نص آخر سواء اختلف العلماء فيه او لم يختلفوا لان الاجتهاد لا يعارض النص فان النص
حجة بلا خلاف واختلاف العلماء لا يؤثر في النص واذا لم يؤثر يكون حكم النص كالمجمع عليه فلا تصير
مخففة وقال ابو يوسف ومحمد سبب التخفيف اختلاف العلماء في طهارته فان الاجتهاد حجة في وجوب العمل
به فمعارضته تدل على ضعف حكمه فصار كما اذا عارضه نص آخر وسبب التغليظ عدم اختلافهم وتظهر
ثمرة الخلاف في الروث والخثي والبعر فانها عنده مغلظة لعدم التعارض وعندهما مخففة للاختلاف
كما مر هذا هو المشهور فيما بينهم وزاد في الاختيار على قوله والاصح في اجتنابه وعلى قولهما ولا بلوى
في اصابته فظهر بهذه الزيادة ان عنده كما يكون التخفيف بالتعارض يكون بعموم البلوى بالنسبة الى جنس
المكلفين وان ورد نص واحد في نجاسته من غير معارض وكذا عندهما كما يكون التخفيف بالاختلاف يكون
ايضا بعموم البلوى في اصابته وان وقع الاتفاق على النجاسة فيقع الاتفاق على ضد القضية المشهورة
المنقولة في الكافي وهي ما عمت بليته خفت قضيته نعم قد يقع النزاع بينه وبينهما في وجود هذا المعنى ابن الملك
في بعض الاعيان فيختلف الجواب بسبب ذلك قال بعض الفضلاء لاح لي هنا اشتباه لان النص الوارد في
نجاسة شيء اذا ضعف حكمه بمخالفة الاجتهاد وثبت به التخفيف عندهما فضعفه اذا خالفه نص آخر يثبت
بالاولوية وصار كما اذا عارضه نص آخر فهذا يقتضي ان يكون التخفيف بتعارض النصين اتفاقا وانما ابن امير الحاج
يتحقق في ثبوت التخفيف بالاختلاف فعندهما يثبت وعنده لا يثبت انتهى واقره عليه بعض الافاضل
قال وكان من هذا والله اعلم قال في الكافي ولا يظهر الاختلاف في غير الروث والخثي لثبوت الاختلاف المذكور
مع فقد تعارض النصين ثم على طرد انه يثبت التخفيف عندهما بالتعارض كما باختلاف المجتهدين تقع
الحاجة الى الاعتذار لمحمد عن قوله بطهارة بول الحيوان الماكول ثم لا يخفى ان المراد باختلاف العلماء المقتضي
للتخفيف عندهما الخلاف المستقر بين العلماء الماضين من اهل الاجتهاد وقيل وجودهما والكائنين في عصرهما
مما هو اعم من ذلك انتهى **اعلم** انهم اوردوا على قول ابي حنيفة سؤر الحمار فانه لم يقل بنجاسته مع تعارض
النصين وعلى قولهما المني فانه مغلظ اتفاقا مع وجود الاختلاف فيه وقال في الكافي وخفة النجاسة

تطهر في الثياب لا في الماء انتهى **قوله** اي بول ما لا يوكل **اقول** لو ابقى المتن على اطلاقه وقال في الشرح
اي سواء كان بول ما يوكل او غيره لان في بول الماكول اختلافا لانه عند محمد طاهر فلا يناسبه العفو
لكان اولى كما لا يخفى **قوله** انتضح كرؤس الابر **اقول** يعني ان البول المنتضح قدر رؤس الابر معفو
للضرورة وان امتلا الثوب قال في الكافي حتى لا يجب غسله وتجوز الصلوة معه لانه لا يمكن الاحتراز عنه
خصوصا في مهب الرياح فسقط اعتباره للضرورة قيل قوله رؤس الابر يدل على ان الجانب الاخر من الابر
معتبر وليس كذلك بل لا يعتبر الجانبان وعن ابي يوسف اذا انتضح من البول شيء يرى اثره لا بد من غسله
ان كان اكثر من قدر الدرهم انتهى وقال في التبيين وفي ذكر الرؤس اشارة الى انه اذا كان قدر جانبها
الاخر يعتبر والحكم انه لا يعتبر للضرورة انتهى **قلت** قال في معراج الدراية القائل بالرؤس تبع
محمدا في التعبير على ان الهندواني قائل باعتباره قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير قوله اي صاحب
الهداية فان انتضح عليه البول مثل رؤس الابر فذلك ليس بشيء يشير الى انه لو كان مثل رؤس المسلة
منع وقول الهندواني يدل على انه لو كان مثل الجانب الاخر اعتبر وغيره من المشايخ لا يعتبر الجانبين معا
دفعا للحرج وما لم يعتبر اذا اصابه ماء فكثر لا يجب غسله انتهى **فائده** انتضح بمعنى ترشش قال في
القاموس نضح البيت ينضحه رشه **قوله** وما زاد عليها الخ **اقول** قوله وما زاد مبتدا وقوله لا يعفى خبره
قوله الوارد اي الماء الذي يرد الخ **اقول** قوله الوارد مبتدا وقوله نجس خبره والنجس المعروف بفتح
الجيم والمنكر بكسرها وقوله كالمورود خبر مبتدا محذوف او وذلك مثل المورود وهذا عندنا وعند
مالك وقال الشافعي المورود نجس دون الوارد لما روي ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي صلى الله
بدلو من ماء فصب عليه ولو كان الماء يتنجس بالورود لما امر النبي عليه السلام بصبه لافضائه الى تكثير
النجاسة ولان ازالة النجاسة امر غير معقول لتنجس الماء باول الملاقاة والنجس لا يزيل النجاسة الا ان
الشرع حكم بطهارته حال استعماله فحكمه بطهارته حال انفصاله اولى اذ يستحيل ان ينفصل نجسا
عن محل طاهر فيلزم ان لا يتنجس الوارد عليها ما لم يتغير احد اوصافه ولنا ان هذا الحكم الشرعي
معلق بوصف معقول وهو الازالة والحكم بطهارة الماء شرعا عند استعماله في المحل النجس ثابت
ضرورة استعماله فاذا انفصل زالت الضرورة الداعية الى الحكم بطهارته فظهر حكم النجاسة فيه
بعد انفصاله كما لو تعين والحديث الذي استدل به الشافعي اخرجه البخاري عن انس بن مالك ان النبي
صلى الله عليه وسلم راى اعرابيا يبول في المسجد فقال دعوه فلما فرغ دعا بماء فصبه عليه اي
فتركوه حتى فرغ من بوله فلما فرغ منه دعا النبي صلى الله عليه وسلم بماء اي بدلو كبير فصبه اي امر
بصبه واخرجه مسلم فساقه مطولا بنحو ما شرحناه وزاد فيه ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
دعاه فقال له ان هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر انما هي لذكر الله والصلوة
وقراءة القران واخرج البخاري عن ابي هريرة قال قام اعرابي فبال في المسجد فتناوله الناس فقال لهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوه وهريقوا على بوله سجلا من ماء او ذنوبا من ماء فانما بعثتم
ميسرين ولم تبعثوا معسرين زاد ابن عيينة عند الترمذي وغيره في اوله انه صلى ثم قال اللهم ارحمني
ومحمدا ولا ترحم معنا احدا فقال له النبي عليه السلام لقد تحجرت واسعا فلم يلبث ان بال في المسجد وهذه
الزيادة ذكرها البخاري مفردة في الادب من طريق الزهري عن ابي سلمة عن ابي هريرة ووجه الاستدلال
بهذا الحديث التفريق بين الماء الوارد على النجاسة فيطهرها وبين الماء المورود عليه النجاسة فيتنجس
اذا كان قليلا او كثيرا وتغير بها انه عليه السلام امر بصب الماء على البول ونهى عن البول في الماء الراكد
فلو استوى الوارد والمورود لما امر بايراد الماء على النجاسة ونهى عن ايراد النجاسة على الماء قال

الامام

المراد العراقيون من الشافعية

الامام القرطبي في المفهم هذا مناقضة اذ المخالطة قد حصلت في الصورتين وتفريقهم بورود الماء
على النجاسة وورودها عليه فرق صوري وليس من الفقه شيء انتهى حاصل كلامه ان الوارد و
المورود مستويان في التنجيس لاشتراكهما في العلة وهي مخالطة النجاسة والفرق الذي ذكروه لا يعقل
معناه ورد بان الشارع قد فرق بينهما فامر بذلك ونهى عن هذا فكيف يستويان هذا ما لا يعقل و
اجاب اصحابنا عن الحديث المذكور باجوبة منها انه يجوز ان يكون صب الماء لتسكين الرائحة لا للتطهير
بل التطهير يحصل باليبس والجفاف فاندفع ما قيل ان الجفاف بالريح او الشمس لو كان يكفي لما حصل
التكليف بطلب الدلو ومنها ان الصب كان بعد حفرها واصابة النجاسة والقائه ويدل عليه ما اخرجه
الطحاوي عن ابن مسعود مرفوعا وابو داود عن عبد الله بن مغفل وسعيد بن منصور عن طاوس
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا ما بال عليه من التراب فالقوه واهريقوا على مكانه ماء قيل ان
الاول ضعيف الاسناد والاخران مرسلان اجيب بان المرسل عندنا وعند جمهور العلماء حجة ومنها
ان الارض كانت رخوة فينقل الماء بصبه فيها النجاسة الى باطنها فيطهر ظاهرها ومنها ان وقت
الصلوة كانت اذ ذاك قد ان بحيث لا تجف قبله فامر بتطهيرها بالماء او اريد اذ ذاك اكمل الطهارتين
للتيسير في ذلك الوقت على ما مر عن الشيخ كمال الدين **اعلم** ان كثيرا من الشافعية ظنوا ان الارض لا تطهر
عندنا بصب الماء عليها بل يشترط حفرها وليس كذلك بل تطهر عندنا بامور منها الصب ومنها الجفاف
مع ذهاب الاثر ومنها الكبس بالتراب ومنها الحفر قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير واذا قصد تطهير الارض
بالماء صب عليها الماء ثلاث مرات وجففت في كل مرة بخرقة طاهرة وكذا لو صب عليها ماء بكثرة ولم
يظهر لون النجاسة ولا ريحها فانها تطهر ولو كبسها بتراب القاه عليها ان لم توجد رائحة النجاسة
جازت الصلوة على ذلك التراب والا فلا انتهى قال في الظهيرية البول اذا اصاب الارض يصب الماء عليه ثم يدلك و
ينشف بخرقة وان لم يفعل ذلك لكن صب عليه ماء كثير ولم يوجد في ذلك لون النجاسة ولا ريحها طهر وفي ذلك
ورد الاثر انتهى وقال بعضهم ان كانت الارض رخوة تنشر الماء كما صب عليها فانه يصب عليها الماء بحيث لو
كانت هذه النجاسة في الثوب لطهر وبه اخذ بعض العلماء وقال في الذخيرة واذا اصابت الارض نجاسة
فان كانت رخوة طهرت بالصب عليها لانها تشربت فصارت بمنزلة العصر في الثوب وان كانت صلبة فان رفع الماء
عن موضع النجاسة طهر ذلك المكان وتنجس الموضع الذي انتقل الماء اليه وان لم ينتقل عن ذلك المكان تحفر الارض
فتجعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فتطهر واذا كانت الارض منحدرة وكانت صلبة فانه تحفر في
اسفلها حفيرة فيصب الماء عليها فيجتمع الماء في تلك الحفيرة فتطهر الارض ثم تكبس الحفيرة التي فيها الغسالة
وان كانت الارض مستوية وكانت صلبة فلا حاجة الى غسلها بل تجعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فتطهر انتهى
قوله ونحو ذلك **اقول** يعني به المسك والزباد فانهما يطهران بالاستحالة الى الطيب قال الشيخ كمال الدين في
فتح القدير تذاكرت بعض الاخوان من المغاربة في الزباد فقلت نقلا هو عرق حيوان محرم الاكل فقال ما يحيله الطبع
الى الصلاح كالطيبة يخرج عن النجاسة كالمسك انتهى اقول وكذا عكسه فانما يحيله طبع الحيوان الى فساد كالنتن
وخبث الرائحة يخرج عن الطهارة كما سبقت الاشارة اليه **قوله** او رمادا وقذر او ملحا كان حمارا **اقول**
اي لا يكون منهما شيء نجسا هذا عند محمد وعليه الفتوى فلو احرق السرقين حتى صار رمادا او وقع الكلب في المملحة
حتى صار ملحا صح اكل ذلك الملح وجازت الصلوة على ذلك الرماد خلافا لابي يوسف وجملة كان حمارا
صفة ملح وذكر الحمار مثال قيد اتفاقي لا احترازي اذ لا فرق بين الحمار وغيره كما لا فرق بين نجس العين وغيره حتى
ان الخنزير لو وقع في المملحة وصار ملحا طهر وجاز اكله لان العين تبدلت واستحالت الى حقيقة اخرى غير
الاولى فللاستحالة اثر في تبدل العين وهو توجب تبدل الصفة كالعصير اذا تخمر ثم تخلل **قوله** كالميتة

الفاضل الولي

اذا صارت ملحا **اقول** قال الفاضل المحشي لو اكتفي بالاخيرين كان اوجه فقد تبر يدان ذكر الميتة مستدرك
لان ذكر الحمار يغني عنها يمكن ان يقال انما ذكرها لدفع التوهم اذ لولا ذكرها لربما يتوهم ان ذكر الحمار قيد
احترازي لا اتفاقي **قوله** يصلي على ثوب مضرب بطانته نجسة **اقول** قال في الكافي يصلي على مبطن في باطنه قذر
خلافا لابي يوسف لانه ثوب واحد والنجاسة على بطانته لا على ظهارته فتفسد صلوته لهما انه لا يستعمل
النجاسة لانها على باطنه انتهى قلت قد علم من قوله لهما ان ابا حنيفة مع محمد في جعل البطانة مع الظهارة
في حكم الثوبين **والحاصل** ان البطانة عند محمد في حكم ثوب آخر ذكره في النوادر وهي مع الظهارة في
حكم ثوب واحد عند ابي يوسف ذكره في الامالي فلو صلى على ثوب مبطن اصابه نجس اقل من قدر الدرهم فنفذ
النجس الى البطانة بحيث لو جمع ما على الظهارة والبطانة لزاد على قدر الدرهم فانه يجمع بينهما ويمنع جواز
الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد فصار كما لو صلى في ثوبين على كل واحد منهما نجس اقل من قدر الدرهم ولو جمعا
يكون اكثر من قدر الدرهم فانه يجمع بينهما ويمنع جواز الصلوة بالاتفاق وعند ابي يوسف لا يجمع ولا يمنع
فصار كما لو صلى في ثوب اصاب وجهه نجس فنفذ الى الوجه الآخر بحيث لو اعتبر ما على الوجهين زاد على قدر
الدرهم فانه لا يجمع ولا يمنع وقد نص قاضيخان في فتاواه حيث قال وان صلى في ثوب ذي طاق واحد كالقميص
ونحوه وعليه نجاسة اقل من قدر الدرهم لا يمنع الصلوة في قولهم وليس هذا كالنجاسة المتفرقة في ثوب واحد
انتهى واختلف العلماء في هذه المسئلة قال بعضهم الخلاف في مخيط غير مضرب اما اذا لم تكن البطانة مضربة
او مخيطة على الظهارة فتجوز الصلوة عليه بالاتفاق لانه يكون كثوبين بسط الطاهر منهما على النجس
واما اذا كانت مضربة فلا تجوز الصلوة عليه بالاتفاق لان التضريب يجعله ثوبا واحدا بالاتصال التام واما
اذا كانت مخيطة على الظهارة فعند محمد تجوز الصلوة عليه لان الاتصال بينهما اتصال المجاورة لا اتصال
تركيب وعند ابي يوسف لا تجوز لان اتصالهما اتصال تركيب كما لو كانت النجاسة في حشو جبة او بطانتها واختار
صدر الشريعة والمصنف قول هذا البعض وقال بعضهم الخلاف في المبطن مطلقا سواء كانت البطانة مخيطة
على الظهارة او غير مخيطة وسواء كانت مضربة او غير مضربة وبهذا يشعر اطلاق كلام صاحب الكافي واختاره
قاضيخان وذكر القول الاول بصيغة التمريض حيث قال ولو صلى في ثوب ذي طاقين فاصابت النجاسة احد الطاقين
ونفذت الى الآخر هو كثوب واحد على قول ابي يوسف لا يمنع جواز الصلوة على قول محمد يمنع وقيل ان كان مضربا لا يمنع
عندهم وقول ابي يوسف اوسع وقول محمد احوط وفيما اذا كانت البطانة نجسا دون الظهارة او كان الحشو نجسا
الاحوط قول ابي يوسف انتهى وقال بعض الفضلاء الاوجه ان يفصل ففي غير المضرب يؤخذ بقول محمد وفي المضرب
بقول ابي يوسف انتهى وقال بعضهم لا خلاف بينهما في الحاصل فان قول ابي يوسف في المضرب او المتصل بالفراء
او غيره وقول محمد في غير المضرب وغير المتصل انتهى **قوله** كما يصلي في ثوب له حوله كذا **اقول** قال في الخلاصة اذا
لف الثوب النجس في الثوب الطاهر والنجس رطب فظهرت نداوته ذلك في الثوب بحيث لا يسيل منه شيء ولا يتقاطر
لو عصر اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يصير نجسا وكذا لو بسط الثوب الطاهر على الثوب النجس او على ارض نجسة
مبتلة واثرت تلك النجاسة في الثوب لكن لم يصر رطبا بحال لو عصر يسيل منه شيء ولكن يعرف موضع النداوة اختلف
المشايخ فيه والاصح انه لا يصير نجسا انتهى قلت نقل في المحيط هذا التصحيح عن شمس الائمة الحلواني في المسئلتين
والشيخ كمال الدين بعد ما نقل في فتح القدير كلام صاحب الخلاصة قال ولا يخفى انه قد يحصل بلل الثوب وعصره نبع رؤس
صغار ليس لها قوة السيلان ليتصل بعضها ببعض فيقطر بل يقر في مواضع نبعها ثم ترجع الى داخل الثوب ولا يبعد في
الحكم بطهارة الثوب مع وجود حقيقة المخالطة فالاولى اناطة عدم النجاسة بعدم نبع شيء عند العصر ليكون
مجرد نداوة لا بعدم التقاطر انتهى وصاحب البرهان بعد ما ذكر كلام الشيخ كمال الدين قال ولا يخفى منه انه لا يستقر
بانه مجرد نداوة الا اذا كان النجس الرطب هو الذي لا يتقاطر بعصره اذ يمكن ان يصيب الثوب الجاف قدر كثير من النجاسة

ولا ينبع

السيد ابن الحلبي
نقله الفاضل الحفيد
عن الحقايق

لا ينبع منه شيء بعصره كما هو مشاهد عند البداية بغسله فيتعين ان يفتى بخلاف ما صحح الحلواني انتهى
وفي منية المصلي واذا لف الثوب المبلول النجس في ثوب طاهر يابس وظهرت نداوته على الطاهر ولكن لا يصير رطبا
بحال بحيث لو عصر لا يسيل منه شيء ولا يتقاطر والاصح انه لا يصير نجسا انتهى وقال العلامة الحلبي في الشرح كذا
في الخلاصة وكثير من العلماء ذكره من غير اشارة الى الخلاف وكان الا يتقاطر بعد لو عصر وجه القياس على ما يبقى
من الرطوبة بعد العصر في المرة الثالثة بحيث لا يتقاطر بعد لو عصر لكن يرد ان قياسها على النداوة الباقية بعد العصر
في المرة الاولى اولى لوجود النجاسة بكمالها في الثوب النجس وفيه الرطوبة كما في الذي عصر اول مرة ويجاب
بان النجاسة اذا كانت ثابتة فزالت بالغسل والعصر شيئا فشيئا الى حد النهاية وهي الرطوبة الباقية بعد عصر
الثالثة يعفى عنها حرج واذا لم تكن ثابتة فابتدات بالثوب كما في مسئلتنا فدامت البداية مثل تلك النهاية
في عدم التقاطر بالعصر يعفى عنها كما عفي هناك بخلاف ما بعد عصر الاولى والثانية فانه ليس نهاية
فالحاصل قياس ابتداء النجاسة فيما هو طاهر على انتهائها فيما كان نجسا فليتأمل واذا فهم هذا يجب ان يعلم
ان وضع المسئلة انما هو في الثوب المبلول بالماء بخلاف المبلول بعين النجاسة كالبول ونحوه لان النداوة ح
عين النجاسة وان لم تقطر بالعصر كما لو عصر الثوب المبلول بالبول ونحوه حتى انقطع التقاطر منه فانه لا يطهر
كما بعد العصر في المرة الاولى او الثانية وكذا ينبغي ان يقيد المسئلة ايضا بما اذا لم يظهر في الثوب الطاهر
اثر النجاسة من لون او ريح حتى لو كان المبلول متلونا بلون او متكيفا بريح فظهر ذلك في الطاهر حينئذ يكون
نجسا كما لو غسل لان النجس لم يزل اثره ولم يبلغ حد المشقة حيث لا يحكم بطهارته وكذا هذا الحاق
للبداية بالنهاية على ما مر انتهى **قوله** طين بماء فيه سرقين **اقول** قال في الصحاح الطين معروف
والطينة اخص منه وطينت السطح وبعضهم ينكره ويقول طنت السطح فهو مطين انتهى وقال
في القاموس طين السطح فهو مطين كما مر انتهى والسرقين العذرة قال في القاموس السرجين والسرقين
بكسرها الزبل معرب سركين بالفتح انتهى والحاصل ان اذا لف الثوب المبلول النجس في ثوب طاهر يابس فظهرت
نداوة الثوب النجس في الثوب الطاهر بحيث لو عصر لا يسيل منه شيء ولا يتقاطر اختلف المشايخ فيه والاصح
انه لا يصير نجسا الا بيقين مثله وكذا حكم الثوب الطاهر اليابس ايضا اذا بسط على ارض نجسة
رطبة بالماء فظهرت رطوبتها فيه لكن لم يصر رطبا ولا بحال لو عصر لا يسيل منه شيء متقاطر الا ان موضع
الندوة يعرف من سائر المواضع اختلف المشايخ فيه والصحيح انه لا يتنجس لما قلنا وكذا لو نشر الثوب المبلول الطاهر
على مكان يابس نجس فابتل الثوب منه لكن لم تظهر عين النجاسة فيه لا يصير نجسا لما اسلفنا وكذا اذا نام على
فراش او تراب نجسين وابتل من عرقه فانه ان لم يصب بلل الفراش او التراب بعد الابتلال بالعرق جسده لا يتنجس
جسده لما قلنا وكذا اذا غسل رجليه ومشى على لبد نجس فابتل اللبد لا تتنجس رجلاه لما بينا وكذا اذا
مشى على ارض نجسة بعد ما غسل رجليه فابتلت الارض من بلل رجليه واسود وجه الارض بالنسبة الى لونه
الاول لكن لم يظهر اثر البلل المتصل بالارض في رجليه لم تتنجسا وجازت الصلوة بدون اعادة غسلهما
للعلة المذكورة والحكمة المسطورة **قوله** فنسي اي وقع النسيان **اقول** فيه اشارة الى انه من قبيل تنزيل
المتعدي منزلة اللازم لحكمة ذكروها في كتب علم المعاني فليراجعها **قوله** وغسل طرفا آخر منه بلا تحر
اقول هكذا قال صاحب الوقاية ايضا ولو اسقطا لفظ آخر وقالا وغسل طرفا منه بلا تحر لكان اولى
بل حكم بعض الفضلاء في شرح الوقاية بانه سهو من الكاتب لانه لا يناسب النسيان فان النسيان يستلزم عدم العلم
بغيره والآخرية تشعر بالعلم به ولهذا اسقطه قاضيخان في فتاواه حيث قال ثوب اصابت النجاسة طرفا
منه فنسي ذلك الموضع فغسل منه طرفا اي طرف كان بتحر او بغيره طهر الثوب وجازت الصلوة فيه ثم اذا ظهر
ان النجس في الطرف الآخر منه يجب عليه ان يغسل ذلك الطرف ويعيد الصلوات التي صلى بها معه هذا مختار

الرادية لشرح الملتقى
بالتوفيق

صاحب الخلاصة واختار صاحب البدائع غسل الجميع احتياطا لان موضع النجاسة غير معلوم والبعض ليس
باولى من البعض قوله كما لو بال الحمر على ما تدوسه من الحنطة الخ اقول قال في كتاب التحري من المحيط الثوب
الواحد اذا اصاب طرفا منه نجاسة مانعة من الصلوة غير مرئية هل يجوز ان يتحرى بعضهم جوزوا
ذلك وبعضهم قالوا اذا غسل طرفا منه من غير تحر وصلى لا يحكم بفساد صلوته وما قاله المشايخ خلاف
ما ذكره هشام عن محمد انه لا يجوز التحري في ثوب واحد قال القاضي ابو علي النسفي نظير هذه المسئلة
مسئلة لا يحفظ جوابها وهي ان الحنطة تداس بالحمر فتبول وتروث ويصيب بعض الحنطة ويختلط ما
اصيب منها بغيرها قالوا لو عزل بعضها وغسل ثم خلط الكل ابيح تناولها وكذلك لو عزل بعضها
ووهب من انسان او باعه او تصدق به عليه حل تناول الباقية ويباح للموهوب له والمشتري تناولها ايضا
انتهى والحاصل ان المشايخ جوزوا التحري في الثوب الواحد من غير ان يجعلوه شرطا ونقل هشام عن محمد
انه لا يجوز فيكون قولهم مخالفا لما نقل عنه وقول القاضي نظير هذه المسئلة مسئلة لا يحفظ جوابها
لعل معناه لا يحفظ من رواية العلماء الثلثة بل حفظ من اجتهاد المتاخرين قال صدر الشريعة اعلم
انه اذا ذهب بعض الحنطة او قسمت يكون كل واحد من القسمين طاهرا اذ يحتمل كل واحد من القسمين ان تكون
النجاسة في القسم الاخر فاعتبر هذا الاحتمال في الطهارة لمكان الضرورة انتهى وقال بعض المحققين ابن كمال با
وفيه نظر اذ لا ضرورة في التحري انتهى فائدة الحمر بضمتين جمع حمار ويجمع على احمرة وحمير وحمور
وحمرات وتدوسه من الدوس وهو الوطئ بالرجل وانما خص الحمار بالذكر لان بوله مغلظة اتفاقا
فاذا تبين حكم غيره بالاولوية قوله غسل النجاسة المرئية عن الثوب في اجانة الخ اقول القياس يقتضي
تنجس الماء باول الملاقاة للنجاسة لكن سقط ذلك للضرورة سواء كان الثوب في اجانة او ورد الماء عليه
او كان الماء فيها واورد الثوب المتنجس عليه فهو طاهر في المحل نجس اذا انفصل سواء تغير او لا وهذا
في الماءين بالاتفاق اما الماء الثالث فهو طاهر عندهما ان انفصل ايضا لانه كان طاهرا وانفصل عن محل
طاهر وعند ابي حنيفة نجس اذا انفصل لان طهارته في المحل ضرورة تطهيره وقد زالت وانما حكم شرعا
بطهارة المحل عند انفصاله للضرورة ولا ضرورة في اعتبار المنفصل طاهرا مع مخالطة النجس بخلاف
الماء الرابع فانه لم يخالط ما هو محكوم شرعا بنجاسته في المحل فيكون طاهرا هذا عندنا واما عند
الشافعي فانما سقط هذا القياس في الماء الوارد على النجاسة واما في الماء الذي ورد عليه النجاسة
فلا يسقط وتظهر ثمرة الخلاف في الصورة الثانية وهي ما اذا كان الماء في الاجانة واورد الثوب المتنجس
عليه فانه يطهر عندنا ولا يطهر عنده قال الشيخ زين في البحر وعلى هذا فالاولى في غسل الثوب النجس وضعه
في الاجانة من غير ماء ثم صب الماء عليه لا وضع الماء اولا ثم وضع الثوب فيه خروجا من الخلاف انتهى
وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير واعلم انه لما سقط ذلك القياس لم يفرق محمد بين تطهير الثوب النجس
في الاجانة والعضو النجس بل بغسل كل منهما في ثلاث اجانات طاهرات او ثلاثا في اجانة بمياه طاهرة
فيخرج من الثالث طاهرا وقال ابو يوسف بذلك في الثوب خاصة اما العضو المتنجس اذا غمس في اجانات طاهرة نجس
الجميع ولا يطهر بحال بل بان يغسل في ماء جار او يصب عليه لان القياس يابى حصول الطهارة لما بالغسل
في الاواني فسقط في الثياب للضرورة وبقي العضو لعدمها انتهى فائدة الاجانة بكسر الهمزة وتشديد
الجيم ظرف الماء كالاناء قال صاحب القاموس الاجانة بالكسر مشددة والايجانة والانجانة مكسورتين
معروف والجمع اجاجين انتهى وفيه رد على صاحب الصحاح حيث قال الاجانة واحدة الاجاجين ولا تقل
انجانة انتهى قوله اي عند ملاقاة الماء اياه اقول يعني ان الثوب النجس او ملاقاة الماء اياه يستحق
الغسل ثلثا وفي اوسطها يستحق الغسل مرتين وفي اخرها يستحق الغسل مرة واحدة ومحل المياه التي

غسلها

غسل بها الثوب مثلا حال الثوب عند اتصالها به في الاظهر وكحاله عند انفصالها عنه في غير الاظهر فعلى
الاظهر يطهر المتنجس بالماء الاول بالغسل ثلاث مرات وبالماء الثاني بالغسل مرتين وبالماء الثالث
بالغسل مرة واحدة كما هو حكم الثوب عند اتصال الماء به وكذا حكم الاجانة فتطهر الاولى بالغسل ثلاث
مرات والثانية بمرتين والثالثة بمرة وعلى غير الاظهر يطهر المتنجس بالماء الاول بالغسل مرتين وبالماء الثاني بالغسل
مرة وبالماء الثالث بمجرد العصر على ما هو حكم المغسول عند الانفصال وكذا حكم الاجانة فتطهر الاولى بمرتين
والثانية بمرة والثالثة بالاراقة اي بالاراقة الكاملة وهي بانقطاع القطرات بالمسح او التجفيف ولا يخفى
عليك انه يلزم على الاظهر ان يكون الماء الواحد بالنظر الى المحل الاول طاهرا وبالنظر الى المحل الثاني نجسا فتامل
قوله سن الاستنجاء اقول اراد بالسنة المؤكدة كما هو مذكور في الاصل والاستنجاء مسح موضع النجو او
غسله قال في الصحاح استنجى اي مسح موضع النجو او غسله وقال في النهاية الاستنجاء ازالة النجو بالغسل او
المسح وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير الاستنجاء ازالة ما على السبيل من النجاسة انتهى وهذا التعريف
اولى من التعريفين السابقين لان التعريف الاول يشعر بان الاستنجاء مسح موضع النجو وغسله سواء كان هناك
نجو او لا مع ان مسح موضع النجو او غسله انما يسمى استنجاء اذا كان هناك نجو فاريد ازالته بواحد منهما
ولا يرد الاستنجاء بالماء بعد الاستنجاء بالحجر فان الحجر مخفف لا مطهر ولذا اذا جلس في الماء القليل ينجسه قال في الكنز
وسن الاستنجاء بنحو حجر منق قال في معراج الدراية لم يرد به حقيقة الانقاء بل تقليل النجاسة انتهى وفي هذا المحل بحث
ذكره الشيخ كمال الدين في فتح القدير ان رمته فراجعه والتعريف الثاني يشعر بان الاستنجاء ازالة النجو بالغسل والمسح
سواء كان في موضعه او في غير موضعه على ان ازالته عن غير موضعه لا يسمى استنجاء فعلم من هذا انه لا يسن من الريح لان
بخروجها لا يكون على السبيل شيء فلا يسن منه بل هو بدعة كذا قيل وفيه بحث لانه لا يجوز اطلاق الاستنجاء عليه
واذا علمت هذا فاعلم ان الاستنجاء ماخوذ من النجو وهو ما يخرج من البطن معتادا كان او غير معتاد في الصحيح حتى
لو خرج من السبيلين دم او قيح يطهر بحجر ونحوه من الاشياء التي لا تتقوم كالمدر والتراب والعود والخرقة والجلد
الممتهن وما اشبهها وانما قلنا من الاشياء التي لا تتقوم لان ما له قيمة لا يستنجى به الا الماء قال في القنية راقما
عم الاستنجاء بما له قيمة لا يجوز قوله فالاستنجاء طلب الفراغ عنه وعن اثره بماء او تراب اقول يشير الى ان السين
للطلب ولو قال طلب النجو للفراغ عنه لكان اوفق باستعمال باب الاستفعال قال في المغرب نجا وانجا احدث واصله
من النجوة وهي المكان المرتفع لانه يستتر بها وقت الحاجة ثم قالوا استنجى اذا مسح موضع النجو وهو ما يخرج من البطن او
غسله ويجوز ان يكون السين للطلب وطلب النجو ليزيله انتهى قلت قوله ويجوز ان يكون السين للطلب يشير الى ان في الوجه الاول
ليست للطلب بل للتعدية وقال بعضهم هو ماخوذ من نجا الشجرة نجوا اذا قطعها كانه يقطع الاذى عنه فعلى
هذا يكون السين للتاكيد قوله من نجس يخرج من البطن اقول ليس قوله يخرج من البطن قيدا احترازيا اذ لا فرق بين
ما يخرج من البطن وبين ما يصيب المخرج من الخارج في ان كلا منهما يطهر بالاستنجاء بالحجر ونحوه هذا ما اختاره
العلامة الزيلعي في التبيين وقال بعضهم ما يصيب المخرج من الخارج لا يطهر بالاستنجاء بنحو الحجر وصححه الامام ظهير
الدين في فتاواه حيث قال واذا اصاب موضع الاستنجاء نجاسة اكثر من قدر الدرهم من الخارج يطهر بالحجر والصحيح انه لا
يطهر الا بالغسل انتهى وقد عزا شارح المجمع والنقاية ما في الظهيرية الى القنية والظاهر انهما ارادا بها
قنية الفتاوى لكني تصفحت قنية الفتاوى وحويهما فما وجدت هذه المسئلة فيها اللهم انهما ارادا قنية غير قنية الفتاوى
الا انها خلاف الظاهر كما لا يخفى وقال في التبيين وذكر في الغاية معزيا الى القنية انه اذا اصاب موضع الاستنجاء
نجاسة من الخارج اكثر من قدر الدرهم يطهر بالحجر وقيل الصحيح انه لا يطهر الا بالغسل انتهى والشيخ زين
بعد ما نقل هذا الكلام قال وقد قدمنا انه يطهر بالحجر وقد نقلوا هذا التصحيح هنا بصيغة التمريض يوهم
انه نقلوه في جميع الكتب بها مع ان شارح المجمع والنقاية نقلاه عن القنية بدونها وقدم كلام الاما م

ظهير الدين المرغيناني في فتاواه **قوله** كذا في التاتارخانية **اقول** قال الفاضل المحشي ٥٥٥
انما ايد كلامه به ردا على صاحب الوقاية فانه قال والاستنجاء من كل حدث غير النوم والريح فان
المتبادر من كلامه الاطلاق مع انه مخصوص بما يخرج من البطن انتهى قال صاحب الوقاية الاستنجاء من كل حدث
غير النوم والريح بنحو حجر يمسحه حتى ينقيه بلا عدد سنة انتهى قوله الاستنجاء مبتدأ وقوله سنة خبره وانما
اقتصر على استثناء النوم ولم يستثن الاغماء والجنون والسكر لانها في حكمه في المعنى فاستثناؤه استثناؤها
وقال صدر الشريعة فان قلت لم قيد الحدث بالخارج من السبيلين فاستثناء النوم مستدرك وان لم يقيد به
ففي كل حدث غير النوم والريح يكون الاستنجاء سنة فيستن في الفصد ونحوه وليس كذلك قلت نقيد الحدث بالخارج من
السبيلين واستثناء النوم غير مستدرك لانه من هذا القبيل لان النوم انما ينقض لان فيه مظنة الخروج من السبيلين انتهى
قلت فيه بحث من وجهين الاول ان الاولى ترك القيد ليظهر توجه السؤال ثم الجواب بقوله فان قلت الخ والثاني
ان كونه مظنة لا يقتضي صيرورته من قبيل ما خرج يؤيده عد النوم ناقضا مستقلا بعد استيفاء بحث ما خرج من
السبيلين وغيره **قال** بعض الفضلاء يمكن ان يجاب عنه بان المراد بالاول خروج تحقيقي يقيني وبالثاني خروج تقديري ظني
ولا بحث فتامل **والحاصل** انهم اختلفوا في النوم هل هو ناقض لعينه او الناقض ما لا يخلو النائم عنه اقامة للسبب
الظاهر مقام المسبب وهذا هو الصحيح وغير بعضهم عبارة الوقاية وقال الاستنجاء من نجس يخرج من البطن ثم قال
في شرح كلامه لم يقل من كل حدث غير النوم والريح لانه انبأ عن اختيار مذهب من قال ان النوم ليس حدثا لعينه انما الحدث
ما لا يخلو النائم عنه غالبا فاقيم السبب الظاهر مقامه وهو مذهب مرجوح انتهى قلت قوله مذهب مرجوح مردود لانه
مخالف لما ذكر في اكثر الكتب المشهورة المتداولة من ان الراجح بل الصحيح ان النوم ليس حدثا لعينه وانما الحدث ما لا يخلو النائم
عنه غالبا وقد مر بالتصريح والتلويح مستند هذا الترجيح والتصحيح **قوله** لانه ليس بنجس وان خرج من البطن **اقول** وقد ذكرنا
فيما مضى ان عين الريح نجسة عند بعضهم فلو ابتل ما حول المخرج بعرق او غيره وخرج الريح قبل ان ييبس ينبغي ان يكون
غسله سنة عند ذلك البعض لتنجسه بها واختاره شمس الائمة الحلواني وقد مر تفصيله في نواقض الوضوء **اعلم** ان في
عبارة المصنف هنا مسامحة لانه ذكر الريح مع انها مؤنث في الاستعمال بدليل قوله تعالى سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام فكان
عليه ان يقول لانها ليست بنجسة وان خرجت من البطن **قوله** قال في الوقاية بعد قوله بلا عدد يدبر بالحجر الاول الخ فيرد
عليه انه غير مرتبط بما قبله الخ **اقول** الاستنجاء عندنا سنة فتصح صلوة من تركه وقد مر ان المراد بالسنة المؤكدة لان
النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه لما اخرجه البخاري ومسلم عن انس انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل الخلاء انا
وغلام نحوي اداوة من ماء وعنزة فيستنجي بالماء ولما اخرجه ابو داود في سننه عن ابي هريرة انه قال كان النبي
صلى الله عليه وسلم اذا اتى الخلاء اتيته بماء في تور او ركوة فاستنجى ثم مسح يده على الارض وقال مالك والشافعي
الاستنجاء بالماء او بثلثة احجار فرض لا تجوز الصلوة بدونه لما اخرجه البيهقي عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انا لكم مثل الوالد اذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط ولا بول وليستنج بثلثة احجار
ولما اخرجه مسلم عن سلمان قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستقبل القبلة بغائط او بول او ان يستنجي
احدنا باقل من ثلثة احجار ولان الطهارة من الانجاس بالماء شرط لجواز الصلوة فلا يبتنى الا انه اكتفي بغير الماء
في موضع الاستنجاء للضرورة او الاجماع فلا يجوز تركه ولنا ما اخرجه ابو داود وابن ماجة واحمد والطحاوي
وابن حبان عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من استجمر فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج واصله
في الصحيحين دون الزيادة والايتار يقع على الواحدة فاذا لم يكن حرج في ترك الايتار لم يكن حرج في ترك الكل
وفي هذا المقام كلام ذكره الشيخ كمال الدين في فتح القدير ان رمته فراجعه والمعتبر في الاستنجاء عندنا الانقاء
لا العدد وعند الشافعي العدد مع الانقاء فالمنفي بقوله بلا عدد لزوم العدد في اقامة هذه السنة لا نفس
العدد والمراد بقوله يدبر بالحجر الاول التنبيه على ذلك اي على ان المراد بنفي العدد نفي لزومه لا نفيه نفسه

ولا منافاة

ابن حلبي

ابن كمال باشا

قال في الصحاح والقاموس الاداوة بالكسر المطهرة والجمع اداوى كفتاوى قال في النهاية الاداوة اناء صغير من جلد وقال في القاموس العنزة رميح بين العصا والرمح فيه زج انتهى الزج بالضم الحديدة في اسفل الرمح وقال في النهاية العنزة مثل نصف الرمح او اكبر وفيها سنان انتهى

فلا منافاة بين اثبات العدد نفسه وبين نفي لزومه يعني ان العدد ليس بشرط في اقامة هذه السنة بل الشرط فيها
الانقاء فان حصل بالواحد فبها وان لم يحصل به واحتيج الى العدد نفعل كذلك والمص حمل قول صاحب الوقاية بلا عدد
على نفي العدد نفسه ثم اعترض عليه بان قوله يدبر بالحجر الاول الخ غير مرتبط بما قبله لانه نفي العدد اولا فلم يناسب
ذكره ثانيا وان كان المراد به نفي تثليث **قوله** بل ندب **اقول** ذهب مالك والشافعي الى ان التثليث شرط في الاستنجاء لما
روى ابو داود والنسائي والدارقطني عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب
معه بثلثة احجار فليستطب بها فانها تجزئ عنه وذهب ابو حنيفة الى ان التثليث ليس بشرط فيه بل الشرط
فيه الانقاء لما روى البخاري والترمذي عن ابن مسعود انه قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فامرني ان اتيه
بثلثة احجار فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم اجد فاخذت روثة فاتيته بها فاخذ الحجرين والقى الروثة
وقال هذا ركس ووجه الدلالة انه لو وجب التثليث لطلب بعد رمي الروثة حجرا ثالثا وذكر الثلاث في بعض
الاحاديث خرج مخرج العادة لان الغالب حصول الانقاء بها او هو محمول على الاستحباب بدليل انه لو استنجى
بحجر له ثلثة احرف جاز عند القائل بالتثليث بدليل اقتصار النبي صلى الله عليه وسلم على الحجرين في حديث ابن مسعود
وتعقبه الحافظ ابن حجر في شرح البخاري بان الامر ولا باثبات ثلثة احجار يغني عن طلب ثالث بعد القاء الروثة
ولانه ورد في بعض الروايات الصحيحة انه طلب ثالثا واتى له به انتهى وعلم بما قررناه ان المراد بنفي التثليث نفي
كونه سنة مؤكدة والا فقد صرح جماعة باستحبابه ومنهم المصنف وظهر مما تقدم ان المراد بالعدد الثلث لا ما
فوق الواحد فقولهم بلا عدد اي بلا تثليث **قوله** يدبر بالاول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث صيفا **اقول** هكذا
قال صاحب الوقاية ايضا فقوله صيفا نصب على الظرفية اي في الصيف وكذا قوله شتاء **قوله** ويقبل بالاول والثالث
ويدبر بالثاني شتاء **اقول** هكذا وقع في بعض نسخ الوقاية وعليه شرحها صدر الشريعة وتبعه المص ووقع في اكثر
نسخها ويقبل الرجل بالاول ويدبر بالثاني والثالث شتاء واعترض بعض الفضلاء على صدر الشريعة فقال ولا يخفى
ان تقريره لا يطابق ما وقع في اكثر النسخ الا ان يعطف الثالث على الاول لكنه تكلف بعيد لا يخفى وقول ابن ملك ثم
يدبر مرتين بحجرين للمبالغة ليس بتام ايضا لان المبالغة في التنقية شتاء بالاقبال لا بالادبار كما لا يخفى فليتامل
انتهى **قلت** ما وقع في هذا الكتاب وفي بعض نسخ الوقاية من اعتبار الاقبال بالاول والثالث والادبار بالثاني شتاء
هو الموافق لما في الخانية والخزانة ولما نقله صاحب المضمرات والمفاتيح عن ابي نصر تلميذ الفقيه ابي جعفر وما وقع في اكثر
نسخ الوقاية من اعتبار الاقبال بالاول والادبار بالثاني والثالث شتاء هو الموافق لما في المحيط والتجنيس والولوالجي
والعتابي وقال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة ثم المعتبر في الحجر الثالث في اكثر الروايات ليس الاقبال على ما ذكره
المصنف ههنا انتهى وقال الفاضل المحشي ويدبر بالثالث صيفا وهكذا عبارة الوقاية الا انه سهو منهما
فان يدبر في المرة الثالثة ليس بالباء الموحدة بل بالياء من الادارة تدل عليه عبارة الفتاوى المنصورية حيث
قال كيفية الاستنجاء ان يدبر بالحجر الاول ويقبل بالثاني ويدير الثالث بلا ادخال كلمة الباء في الثالث وفي
الفتاوى الظهيرية ايضا بدون حرف الباء حيث قال قال الفقيه ابو جعفر كيف يستنجي بالاحجار الى قوله وان كان في
الصيف يدبر بالاول ويقبل بالثاني ويدير بالثالث لا يقال يحتمل ان يكون يدير في عبارتهما ايضا بالياءين وتكون
الباء صلة او زائدة لانا نقول يمنعه قوله فيما بعد ويدبر بالثاني والثالث شتاء انتهى **قلت** في كلام هذا الفاضل
بحث من وجهين الاول ان قوله الا انه سهو منهما لا ينبغي ان يصدر عن عاقل الا سهوا فان كان ما قاله واذا كان
مخالفا لما ذكر في بعض الكتب المعتبرة لكنه موافق لما ذكر في بعضها وعن اختار احد القولين لا يقال في حقه انه سها
والثاني ان الضمير المتصل في قوله يمنعه قوله لا يصح ان يرجع الى المص لانه ما نقله ليس بقوله ولا الى صاحب الوقاية على
النسخة التي اختارها صدر الشريعة نعم يصح رجوعه اليه نظرا الى اكثر نسخ الوقاية فالقول المذكور لا يمنع الاحتمال
المزبور لا على قول المص ولا على قول صاحب الوقاية بالنظر الى النسخة التي اختارها صدر الشريعة على ان قوله

يعقوب باشا

الفاضل الحفيد

الفاضل الرومي

وتكون الباء صلة او زائدة يحتاج الى بيان وتفصيل تركنا ذكره مخافة الاطناب والتطويل واحترازا عن الخروج عما
نحن بصدده نرجو من الله ان يمن علينا بعونه ومدده وقال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة ثم المعتبر في الفاضل الحفيد
الحجر الثالث في اكثر الروايات ليتأتى الاقبال على ما ذكره المصنف ههنا انتهى وقال الفاضل المحشي ويدبر بالثالث الفاضل الوالد
صيفا بعد ما نقل كلام الظهيرية فالظاهر ان المعتبر في الثالث الادارة بقرينة ترك الباء في لفظ ويدبر بالثالث مع
تكرار ويدبر ويؤيده انه نقل الرافعي عن الشافعي انه عليه السلام قال وليستنج بثلاثة احجار ويقبل بواحدة
ويدبر بواحد ويحلق بالثالث وايضا القياس ان في الثاني والثالث معا انتهى اقول قوله ولا يصح الخ على عكس
الامر في الثاني ولا يصح اعتبار الادبار في الثاني والثالث معا انتهى اقول قوله ولا يصح الخ مخالف لما ذكر في اكثر
نسخ الوقاية والمحيط والتجنيس والولوالجي والعتابي من ان الرجل يقبل بالاول ويدبر بالثاني والثالث في الشتاء كما
مر وصرح الحدادي في شرح القدوري بان المعتبر في الثالث الادارة حيث قال الجوهرة ان كان في الشتاء اقبل
بالاول وادبر بالثاني وادار الثالث انتهى قوله مبالغة في التنقية اقول قال العلامة الزيلعي اتفق المتأخرون
على سقوط اعتبار ما بقي من النجاسة بعد الاستنجاء بالحجر في حق العرق حتى اذا اصابه العرق من المقعدة لا يتنجس
ولو قعد في ماء قليل ينجسه انتهى قوله والمرأة في الوقتين اي الصيف والشتاء مثله صيفا اقول قال
صدر الشريعة وانما قيد صاحب الوقاية بالرجل لان المرأة تدبر بالاول ابدا لئلا يتلوث فرجها والصيف والشتاء
في ذلك سواء انتهى وتبعه المصنف هاهنا وقال في الظهيرية والخانية والتبيين والسراج والجوهرة ان المرأة
تفعل في الاوقات كلها مثل فعل الرجل في الشتاء واختاره العلامة الشمني في شرح النقاية وعلله بقوله
لانه لا يتلوث المحل من فرجها قبل الوصول الى مخرجها انتهى قلت هذا هو الظاهر نظرا الى الدليل والتعليل والله
اعلم وتقييد الاستنجاء بالكيفية المذكورة منقول عن الفقيه ابي جعفر ونقل عن الامام الحلواني انه قال لا كيفية
للاستنجاء والقصد الانقاء واختاره صاحب الخلاصة والمجتبى والاختيار وقال الشيخ كمال الدين قول
صاحب الهداية لان المقصود هو الانقاء يفيد انه لا حاجة الى التقييد بكيفية انتهى والكيفية التي ذكروها
كيفية الاستنجاء من الغائط اما كيفيته من البول فانه يأخذ الذكر بشماله ويمره على جدار او حجر ولا يأخذه
بيمينه واذا اضطر يأخذ بيمينه ولا يحركه حتى لا يكون الاستنجاء باليمين كذا في شرح المجمع قوله والغسل
بعده اي والحجر اولى ان امكن بلا كشف العورة اقول قال القاضي الامام قاضيخان والاستنجاء بالماء افضل
ان امكنه ذلك من غير كشف العورة وان احتاج الى كشف العورة يستنجي بالحجر ولا يستنجي بالماء قالوا من كشف
العورة للاستنجاء يصير فاسقا انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وانما يستنجي بالماء اذا وجد مكانا
يستتر فيه نفسه ولو كان على شط نهر ليس فيه سترة لو استنجى بالماء قالوا يفسق وكثيرا ما يفعله عوام المصلين
في الميضاة فضلا عن شاطئ النيل انتهى قلت ظاهر هذا الكلام ان المستنجي لا يكشف عورته عند احد للاستنجاء فان كشفها
صار فاسقا لان كشف العورة حرام ومرتكب الحرام فاسق سواء كان النجس مجاوزا للمخرج او لم يكن مجاوزا له وسواء كان
المجاوز اكثر من قدر الدرهم او اقل منه ومن فهم من العبارة غير هذا فانه قد سها قال في منية المصلي الاستنجاء بالماء افضل
ان امكنه من غير كشف فان لم يمكنه يكتفي الاستنجاء بالاحجار اذا لم تكن النجاسة اكثر من قدر الدرهم انتهى وقال
الشارح الفاضل لا ينبغي ان يعمل بمفهومه وهو انها ان كانت اكثر من قدر الدرهم يجوز الكشف بل لا يجوز الكشف
عند احد اصلا لانه حرام يعذر به في ترك طهارة النجاسة اذا لم يمكنه ازالتها من غير كشف قال البزازي ومن
لم يجد سترة ترك يعني الاستنجاء ولو على شط نهر لان النهي راجح على الامر حتى استوعب النهي الازمان ولم
يقتض الامر التكرار وقال قاضيخان من كشف العورة للاستنجاء يصير فاسقا انتهى وقال في قنية العتابي
من عليه الاستنجاء بالماء اذا لم يجد موضعا خاليا يتركه لان كشف العورة منهي عنه والاستنجاء مأمور به
والنهي راجح على الامر انتهى والحاصل ان غسل موضع الاستنجاء بالماء اي المائع الطاهر المزيل بعد حجر او نحوه

ابراهيم الحلبي

افضل

افضل من الاقتصار على المسح به لان الماء اقلع للنجاسة منه ولما روى البزار في مسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال نزلت قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين في اهل قبا فسألهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا
انا نتبع الحجارة الماء ولما روى ابن ماجه عن طلحة بن نافع قال اخبرني ابو ايوب وجابر بن عبد الله وانس بن مالك
لما نزلت فيه رجال يحبون ان يتطهروا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا معشر الانصار ان الله قد اثنى عليكم في الطهور
فما طهوركم قالوا نتوضأ للصلوة ونغتسل من الجنابة ونستنجي بالماء قال هو ذلكم فعليكموه قال الشيخ كمال
الدين سنده حسن وان كان عتبة بن حكيم فيه مقال ضعفه النسائي وعن ابن معين روايتان وقال ابو حاتم
صالح الحديث وقال ابن عدي ارجو انه لا بأس به واخرج الحاكم هذا الحديث وصححه والحاصل ان الجمع افضل ثم الماء
ثم غيره انتهى يعني انه اذا اقتصر على الحجر كان مقيما للسنة واذا اقتصر على الماء كان مقيما لها ايضا وهو افضل من الاول
واذا جمع بينهما كان افضل من الكل وقيل الجمع سنة على الاطلاق وهو الصحيح وعليه الفتوى كذا في شرح القدوري والسراج
والجوهرة وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير هذا والنظر الى ما تقدم اول الفصل من حديث انس وعائشة يفيد ان
الاستنجاء بالماء سنة مؤكدة في زماننا لافادته المواظبة ومقتضاه كراهة تركه انتهى وهو مبني على ان صيغة كان يفعل
مفيد للتكرار وفيه خلاف بين الاصوليين وتفصيل مذكور في البحر فليراجعه قلت ذهب بعضهم الى ان النجس اذا لم يتجاوز
المخرج فهو ساقط العبرة فلا يكره تركه واليه مال الامام ظهير الدين في فتاواه حيث قال العلماء اي ابو حنيفة ولابي
يوسف ان النجاسة التي في موضع الاستنجاء ساقطة العبرة ولهذا لا يكره تركها فبقيت العبرة لغير موضع الاستنجاء
انتهى قلت كون الاستنجاء سنة مؤكدة يقتضي ان يكون تركه مكروها كراهة تنزيه والله اعلم وقال بعض العلماء ان
الاستنجاء بالماء ادب واختاره الامام ظهير الدين في فتاويه حيث قال الاستنجاء بالاحجار اذا كانت النجاسة التي اصابتها
قدر الدرهم الكبير المثقال او اقل سنة واتباع الماء ادب لقوله عز وجل فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب
المطهرين نزلت هذه الاية في اهل قبا فانهم كانوا يتبعون الماء بالاحجار انتهى وتبعه صاحب الوقاية حيث قال
وغسله بعد الحجر ادب انتهى والصحيح انه سنة ووفق بعض الفضلاء بين القولين فقال والغسل بالماء في هذه
الحالة وان كان ادبا لكنه قد ثبت بسنة فان الاستنجاء مطلقا سنة لا على سبيل التعيين من كونه بالحجر او بالماء وكون
بالماء ادبا مع كونه سنة ومثل هذا كثير في الشرع كالفاتحة فانها واجبة مع كونها تقع فرضا ونحو ذلك انتهى
قلت هذا التوفيق ليس بشيء لان القول بانه ادب مقابل للقول بانه سنة لان السنة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك
احيانا والادب ما فعله مرة وتركه اخرى وقيل انه سنة في زماننا انتهى فجعل القول بانه سنة مقابلا للقول بانه ادب
ثم قال انه ادب او انه ليس بسنة وقد صرح بها العلامة الزيلعي حيث قال ثم قيل هو ادب وليس بسنة لانه عليه السلام فعله
مرة وتركه اخرى وقيل هو سنة في زماننا انتهى على ان في قوله وكونه بالماء ادبا ميلا الى القول الضعيف فان القول الصحيح
المفتى به ان الاستنجاء بالماء سنة مؤكدة كما مر قوله ان لم يكن صائما كذا في الظهيرية اقول عبارة الظهيرية هكذا
وصفة الاستنجاء ان يستنجي بيده اليسرى بعد ما استرخى كل الاسترخاء اذا لم يكن صائما انتهى مفهومه انه اذا كان صائما
لم يسترخ كل الاسترخاء اي لم يبالغ لئلا تتشرب البلة الى الداخل فيفسد صومه قال قاضيخان فان كان صائما لا ينبغي ان
يقوم عن موضع الاستنجاء حتى ينشف ذلك الموضع بخرقة كيلا يصل الماء الى باطنه فيفسد صومه ولا يتنفس في الاستنجاء
لهذا انتهى وقال بعض الفضلاء عدم التنفس مع ما فيه من الحرج لا فائدة فيه فانه لا يصل بالتنفس شيء الى الداخل اصلا
الا ان صاحب الخلاصة قال في كتاب الصوم انما يفسد الصوم اذا وصل الماء الى موضع الحقنة وقلما يكون ذلك انتهى قوله
كذا في الظهيرية اقول من قوله ويصعد الرجل الى قوله وهي لا تستوعب كلام الظهيرية قوله عسى يقع اصبعها اقول وقع
هكذا في نسخ الظهيرية التي رأيناها بدون كلمة ان لكن تركها هنا وقع سهوا من الناسخ اذ حق استعمال عسى في مثل هذه الصورة
ان يكون بان فان قلت هل لا يجوز حذف ان من معمول عسى تشبيها له بكاد قلت نعم لكنه مقيد بما اذا تقدم اسم المرفوع
على خبره المصدر بان مثل عسى زيد ان يخرج زيد فلا يجوز وما نحن فيه من قبيل الصورة الثانية والمصنف نقل عبارة

ابراهيم الحلبي

ابراهيم الحلبي

الطهر بيديه وهل كان الوجوب عليه اصلاحها والباء كلمة ان فيها **قوله** فتلا ذي فيجب عليها **اقول** قال في التبيين وصفة الاستنجاء بالماء ان يستنجي بيده اليسرى بعدما استرخى كل الاسترخاء اذا لم يكن صائما ويصعد اصبعه الوسطى على سائر الاصابع قليلا في ابتداء الاستنجاء ويغسل موضعها ثم يصعد بنصره ويغسل موضعها ثم يصعد خنصره ثم سبابته فيغسل حتى يطمئن قلبه انه قد طهر بيقين او غلبة ظن ويبالغ فيه الا ان يكون صائما ولا يقدر بالعدد لان هذه النجاسة مرئية فالمعتبر فيها زوال العين الا ان يكون موسوسا فيقدر في حقه بالثلاث وقيل بالسبع وقيل يقدر في الاحليل بالثلاث وفي المقعدة بالخمس وقيل بالتسع وقيل بالعشر ويفعل ذلك بعد الاستبراء بالمشي والتنحنح او النوم على شقه الايسر ولو خرج دبره وهو صائم فغسله لا يقوم حتى ينشفه بخرقة قبل رده والمراة في ذلك كالرجل وقيل تستنجي برؤوس اصابعها لانها تحتاج الى تطهير فرجها الخارج وقيل يكفيها غسل براحتها وقيل ببعض اصابعها لانها اذا دخلت الاصابع يخشى ان تجنب بسبب ما يحصل لها من اللذة والعذراء لا تستنجي باصابعها خوفا من زوال العذرة انتهى **قلت** ظاهر هذا الكلام يدل على ان المختار عنده ان المراة في صفة الاستنجاء كالرجل يعني انها تصعد اصابعها الوسطى على سائر الاصابع قليلا في ابتداء الاستنجاء وتغسل موضع النجس ثم تصعد بنصرها وتغسل موضعه ثم تصعد خنصرها وسبابتها فتغسل موضعه حتى يطمئن قلبها انه قد طهر لانه قدم هذا القول في الذكر ثم اورد ما عداه بصيغة التمريض والامام ظهير الدين المرغيناني بعدما ذكر في فتاواه ما نقله المصنف عنه من انها تصعد بنصرها واوسطها جميعا معا ثم تفعل بعد ذلك كما يفعل الرجل قال بعد سطر والمراة تغسل ما ظهر منها ولا تدخل اصبعها اي في دبرها ويكفيها ان تغسل براحتها وفي الرجل كذلك هو الصحيح وقيل الاستنجاء بالاصبع يورث الباسور انتهى نعلم من هذا ان الصحيح في صفة الاستنجاء بالماء الغسل بالراحة دون الاصابع وان الرجل والمراة في ذلك سواء **قوله** ويجب اي غسل المخرج الخ **اقول** المراد بالوجوب الفرض اي يفترض غسل المخرج بالماء والمائع القالع بمجاوزة النجس الكائن فوق الدرهم المخرج الى ان يطهر يعني اذا جاوز النجس المخرج ان كان المجاوز له اكثر من قدر الدرهم بدون ما على المخرج يفترض غسله اتفاقا وان كان اكثر منه مع ما على المخرج لا يفترض عند ابي حنيفة وابي يوسف بناء على ان ما على المخرج في حكم الباطن عندهما فيسقط اعتباره مطلقا حتى لا يضم الى ما على بدنه من النجس وقال محمد ان كان المجاوز له اكثر من قدر الدرهم مع ما على المخرج يفترض غسله بناء على ان ما على المخرج في حكم الظاهر عنده فلا يسقط اعتباره حتى يضم الى ما على بدنه من النجس لان العفو عنه لا يستلزم ان يكون في حكم الباطن بدليل وجوب غسله في الجنابة والحيض وفيما لو اصابه نجس من غيره على الصحيح كما على بها وقد نقلنا سابقا عن التبيين انه لا يشترط في الاستنجاء العدد بل الانقاء واليه اشار المص بقوله ولو لم يحصل بثلثة زاد عليها وقال في الخلاصة والاصح انه مفوض الى رايه فيغسل حتى يقع في قلبه انه طهر انتهى وجعل المصنف الاستنجاء قسمين مسنونا وواجبا اي فرضا الاول فيما لم يجاوز النجس المخرج والثاني فيما جاوزه وقسم بعضهم الفرض على اربعة اقسام الاول من الحيض والثاني من النفاس والثالث من الجنابة والرابع من النجس المجاوز للمخرج اذا زاد على قدر الدرهم ورد بان التعريف المتقدم للاستنجاء لا ينطبق على ذلك فالظاهر انه سنة فقط لان الاستنجاء من الجنابة والحيض والنفاس من باب ازالة الحدث والاستنجاء من النجس المجاوز للمخرج من باب ازالة النجاسة الحقيقية من غير موضع النجو فلا يكون من باب الاستنجاء قال في التبيين واختلفوا فيما اذا كانت المقعدة كبيرة وكان فيها نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم تتجاوز عن المخرج فقال الفقيه ابو بكر لا يجزيه الاستنجاء بالاحجار وعن ابن شجاع يجزيه ومثله عن الطحاوي فهذا اشبه بقولهما وبه ناخذ والاول يقول محمد انتهى **قلت** هذا الاختلاف مشكل فان قولهم ما على المخرج في حكم الباطن عندهما وفي حكم الظاهر عنده بعمومه يتناول ما ذكر فينبغي ان يعتمد عنه اتفاقا الا ان يخص هذا العموم بما عدا المذكور قال بعض الفضلاء فليحرر مع بعده **قوله** لانه زاد الجن كما في الحديث **اقول** اخرج البخاري عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تاتني بعظم ولا روث قلت ما بال الروث والعظم قال هما من طعام الجن واخرج مسلم والترمذي عن ابن مسعود في قصة الجن

لا تستنجوا

لا تستنجوا بهما اي بالروث والعظم فانهما طعام اخوانكم ولفظ الترمذي لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانه زاد اخوانكم من الجن **فائدة** اختلفوا في الجن هل ياكلون ويشربون ويتناكحون ام لا قيل نعم وقيل لا والصحيح الاول الذي قد دلت الاحاديث الصحيحة على ان عموم الجن ياكلون ويشربون ويتناكحون ثم اختلف القائلون بذلك في كيفية اكلهم وشربهم قال بعضهم اكلهم وشربهم الشم والاكثر واحد والصحيح ان اكلهم وشربهم المضغ والبلع كالانس **قوله** للنهي عنه ايضا **اقول** اخرج البخاري ومسلم عن ابي قتادة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا بال احدكم فلا يمس ذكره بيمينه واذا اتى الخلاء فلا يتمسح بيمينه واخرج مسلم عن سلمان نحو عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث قال فيه ونهى عن الاستنجاء باليمين **قوله** ولو استنجى بالاشياء المذكورة الخ **اقول** قال في البحر وقد قدمنا ان التحقيق ان الاستنجاء لا يكون الا سنة فينبغي انه لو استنجى بالمنهي عنه لا يكون مقيما لسنة الاستنجاء اصلا فقولهم بالاجزاء مع الكراهة تسامح لان مثل هذه العبارة يستعمل في الواجب وليس به انتهى وقال الخادمي اقول فيه نظر للقطع بان المسنون انما هو الازالة ونحو الحجر لم يقصد لذاته لانه من يبل غاية الامر ان الازالة بهذا الخاص منهي عنها وذا لا ينفي كونه مزيلا ونظيره لو صلى السنة في ارض مغصوبة كان اتيا بها مع ارتكاب المنهي عنه انتهى **قوله** ويكره استقبال القبلة في البول والغائط **اقول** انما يكره استقبالها فيهما لما اخرجه اصحاب الكتب الستة عن ابي ايوب الانصاري رضه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الغائط فلا تستقبلوا الغائط القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا قال ابو ايوب فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو الكعبة فننحرف عنها ونستغفر الله عز وجل المراحيض جمع المرحاض وهو موضع قضاء الحاجة والاغتسال ولما اخرجه مسلم وابو داود وابن ماجة والنسائي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جلس احدكم على حاجة فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها **قوله** وكذا استدبارها الخ **اقول** يعني ويكره استدبار القبلة في البول والغائط كراهة مثل كراهة استقبالها فيهما الا ان استقبالها فيهما مكروه مطلقا اي سواء كان بكشف العورة او بدونه واستدبارها فيهما لا يكون كذلك بل هو مقيد بحال كشف العورة حتى لو لم تكن عورته مكشوفة لا يكره استدبارها فيهما قال صدر الاسلام يجوز الاستدبار اذا كان ذيله ساقطا على الارض واذا كان مرفوعا فينبغي ان يكون مكروها لان عورته الى القبلة انتهى **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الغائط فعظموا قبلة الله لا تستقبلوها ولا تستدبروها لكن شرقوا او غربوا **اقول** لم اجده بهذا اللفظ وانما وجد بلفظ اذا اتى احدكم الغائط فليكرم قبلة الله فلا تستقبلوا القبلة اخرجه الطبراني في تهذيبه عن سراقة ورواه الدارقطني من مرسل طاوس **قوله** وفيه اشارة الى ما ذكر في الاجناس انه اذا لم يكن للحدث بل للازالة لم يكن مكروها **اقول** يعني وفي قوله اذا اتيتم الغائط اشارة الى ما ذكر في الاجناس ان استقبال القبلة واستدبارها انما يكره اذا كان لاجل التغوط او التبول اما اذا كان لازالة الحدث فلا يكره قال بعض الافاضل فح لا تعلق له بالاستنجاء فحقه ان يذكر في اخر باب ما يفسد الصلوة كما فعله صاحب الهداية انتهى **قلت** المراد بالكراهة المنفية في الاجناس كراهة تحريم لا مطلق الكراهة فانهم قالوا ان استقبال القبلة او استدبارها حالة الاستنجاء من الادب ومكروه كراهة تنزيه كما في مد الرجل اليها واما حالة البول والغائط فمكروه كراهة تحريم حاصله ان استقبال القبلة واستدبارها بالفرج مكروه كراهة تنزيه وبالبول والغائط مكروه كراهة تحريم فعلى الاول تعلق بالاستنجاء وعلى الثاني بمفسدات الصلوة فمن اعتبر الاول كالمص ذكرها في فصل الاستنجاء ومن اعتبر الثاني كصاحب الهداية ذكرها في باب مفسدات الصلوة **اعلم** ان صاحب الهداية وان ذكر هذه المسئلة في باب مفسدات الصلوة الا انه عقد لها فصلا مستقلا فقال فصل ويكره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء لانه عليه السلام نهى عن ذلك والاستدبار يكره في رواية لما فيه من ترك التعظيم ولا يكره في رواية لان المستدبر فرجه غير مواز لها وما ينحط منه ينحط الى الارض بخلاف المستقبل لان فرجه مواز لها وما ينحط منه ينحط اليها انتهى والحاصل ان هذه المسئلة اختلف فيها العلماء

ابن كمال باشا

بعد الاجناس

على اربعة اقوال احدها الكراهة مطلقا يعني كراهة استقبال القبلة واستدبارها بالبول والغائط في الخلاء و الصحراء واليه ذهب مجاهد وابراهيم النخعي وابو حنيفة واحمد في رواية عنهما اخذا بعموم الحديث المتقدم المتفق عليه الائمة الستة مع تقويته بقول ابي ايوب قدمنا الشام فوجدنا الخ وثانيها كراهة الاستقبال وجواز الاستدبار مطلقا يعني كراهة استقبال القبلة بالبول والغائط في الخلاء والصحراء وجواز استدبارها بهما في الخلاء والصحراء واليه ذهب ابو حنيفة واحمد في رواية عنهما اخذا بما روى الترمذي عن ابن عمر انه قال ارتقيت الى ظهر بيت لنا فرايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقبل الشام مستدبر الكعبة وثالثها الكراهة في الفضاء دون البنيان يعني كراهة استقبال القبلة واستدبارها بهما في الصحراء دون البنيان واليه ذهب الشعبي ومالك والشافعي واسحق عملا بالدليلين لان العمل بهما اولى من الغاء احدهما ورابعها الجواز مطلقا وهو قول عائشة وعروة وربيعة وداود واعتذروا بان الاحاديث تعارضت فلنرجع الى الاصل الاباحة قال الحافظ ابن حجر فهذه المذاهب الاربعة مشهورة عن العلماء ولم يحك النووي في شرح المهذب غيرها انتهى **قلت** لم ياخذ احد من الائمة الاربعة بالقول الرابع نعم بما تقرر ان استقبال القبلة بالبول والغائط في الخلاء والصحراء مكروه عند ابي حنيفة قولا واحدا وفي استدبارهما عنه روايتان في رواية يكره مطلقا وفي رواية لا يكره مطلقا واستدل لهذه الرواية بالمنقول والمعقول اما المنقول فحديث ابن عمر المتقدم ذكره واما المعقول فكلام صاحب الهداية الشاني بيانه ورواية الكراهة اصح لاطلاق ما روينا ولما فيه من ترك التعظيم ولان الفعل مقدم على القول اذ الفعل كما يحتمل الخصوص والعذر وغير ذلك بخلاف القول فلا معارضة بينهما ولان المحرم والمبيح اذا تعارضا رجح المحرم على المبيح ولان التوفيق والحمل على الحال انما يعدل اليه عند تساوي الدليلين ولا مساواة بين القول والفعل و لا بين المحرم والمبيح ولذا قال ابو ايوب رضي فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت قبل القبلة فننحرف عنها ونستغفر الله تعالى فاتبع الانحراف عنها في البنيان بالاستغفار **اعلم** ان المصنف قيد كراهة الاستدبار في البول والغائط بحال كشف العورة وفهم منه عدم كراهته بدون كشفها فعلى هذا يجب ان تقيد كل من الروايتين بان تقال رواية كراهة الاستدبار محمولة على ما اذا كان مكشوف العورة ورواية عدم كراهته محمولة على ما اذا كان غير مكشوف العورة لكن الظاهر من اكثر المعتبرات كالهداية وغيرها ان الروايتين اي رواية كراهة الاستدبار ورواية عدم كراهته مطلقتين اي يكره استدبار القبلة مطلقا في رواية اي سواء كان بكشف العورة او بدون كشفها ولا يكره في رواية مطلقا اي سواء كان بكشف العورة او بغير كشفها والذي يظهر والله اعلم انهما مطلقتين والتقييد المذكور مختار بعض المتاخرين كما يدل عليه قول صدر الاسلام اما اذا كان من غيرها فينبغي ان يكون مكروها **قال** بعض الفضلاء في شرح المجمع وهذا كله اذا كان ذاكرا للقبلة ولو غفل عن ذلك فقضى حاجته فلا باس به انتهى ولو تعمد استقبال القبلة وهو غافل عن ذلك و تذكر وانحرف عنها بقدر الامكان غفر له لتعظيم القبلة اخرج الطبراني عن عبد الله بن الحسن عن ابيه عن جده مرفوعا من جلس يبول قبالة القبلة فذكر وانحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له **قوله** ويكره فعلهما اي البول والغائط في الماء **اقول** اي ويكره البول والتغوط في الماء اراد به الجاري لان فعلهما في الراكد حرام **قوله** للنهي عن الجميع **اقول** اخرج مسلم عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الراكد واخرج البخاري ومسلم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الراكد الذي لا يجري ثم يغتسل فيه وفي لفظ منه وفي رواية الترمذي ثم يتوضا منه وفي رواية ابي داود وابن ماجة لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة قوله الذي لا يجري هل هو على سبيل الايضاح والبيان ام له معنى آخر وبالاول جزم ابن دقيق العيد وبه صرح النووي كلامه ويحتمل انه احترز به عن راكد يجري بعضه فانه ليس بحلال انتهى قوله ثم يغتسل منه الرواية المشهورة فيه ضم اللام اي ثم هو يغتسل منه وحكى النووي عن ابن مالك انه يجوز ايضا جزمه عطفا على موضع يبولن ونصبه باضمار ان واعطاء ثم حكم واو الجمع قال النووي فاما الجزم فظاهر واما الجزم فلا يجوز لانه يقتضي ان المنهي عنه الجمع بينهما دون

السيح ابن الملك

ا وورد في لفظ بدل فيه

افرادا احدهما قال وهذا لم يقله احد بل البول فيه منهي عنه قال ابن دقيق العيد هذا التعليل ضعيف لانه ليس فيه اكثر من ان هذا الحديث لا يتناول النهي عن البول في الماء الراكد بمفرده وليس يلزم ان يدل على الاحكام المتعددة بلفظ واحد فيوخذ النهي عن الجمع من هذا الحديث ويوخذ النهي عن الافراد من حديث آخر وقال القرطبي لا يجوز النصب اذ لا ينتصب باضمار ان بعد ثم وقال البعض ان الجزم ليس بشيء اذ لو اراد ذلك لقال ثم لا يغتسلن لانه يكون اذ ذاك عطف فعل على فعل لا عطف جملة على جملة وح يكون الاصل مساواة الفعلين في النهي عنهما و تاكيدهما بالنون الشديدة فان المحل الذي تواردا عليه هو شيء واحد وهو الماء فعدوله عن ثم لا يغتسلن الى ثم يغتسل دليل على انه لم يرد العطف وانما جاء ثم يغتسل على التنبيه على مآل الحال ومعناه اذا بال فيه يحتاج اليه فيمتنع عليه استعماله لما وقع فيه من البول وقال ابن دقيق العيد في شرح الالمام نحو ذلك في تضعيف الجزم ايضا قال القرافي لا يلزم في عطف النهي على النهي ورود كون التاكيد فيهما معا كما هو معروف في العربية و في رواية ابي داود لا يغتسل فيه من الجنابة فاتى باداة النهي ولم يوكد والله اعلم انتهى اخرج مسلم واحمد واصحاب السنن الاربعة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الذي يتخلى في طريق اتقوا اللاعنين قالوا وما اللاعنان يا رسول الله قال الذي يتخلى في طريق الناس وفي ظلهم واخرج ابو داود وابن ماجة عن معاذ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتقوا الملاعن الثلاثة البراز في الموارد وقارعة الطريق والظل **قوله** والتكلم عليهما **اقول** يعني ويكره التكلم حال كون المستنجي على البول والغائط واستدل له في البرهان بقوله صلى الله عليه وسلم لا يخرج الرجلان كاشفين عورتهما يتحدثان فان الله يمقت على ذلك قلت لم اقف على مخرج هذا الحديث والله اعلم بصحته **قوله** والبول قائما الا لعذر **اقول** اخرج الترمذي وابن ماجة عن عمر انه هو قال رآني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابول قائما فقال يا عمر لا تبل قائما فما بلت قائما بعد واخرج احمد والترمذي والنسائي عن عائشة رضها انها قالت من حدثكم ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ولذا قيل بوله صلى الله عليه وسلم في السباطة كان لعذر **قوله** ومع طهارة المغسل تطهر اليد **اقول** المراد بالمغسول موضع الاستنجا يعني تطهر اليد مع طهارة موضع الاستنجاء فلا يجب غسلها بعده وهذا مختار الفقيه ابي جعفر فانه قال كما يطهر موضع الاستنجاء فكذلك يطهر اليد وقال بعضهم يجب لانها تنجس بالاستنجاء كذا في الظهيرية نعلى هذا لا تطهر مع طهارة موضع الاستنجاء بل لا بد من غسلها بعده وقال بعضهم تطهر طهارة لكن يستحب غسلها بعده وقال بعضهم يسن وهذا هو الصحيح كما مر في سنن الوضوء والله سبحانه وتعالى اعلم

لما فرغ المصنف من بيان الوسيلة شرع في بيان المقصود فقال

كتاب الصلوة

وهي اسم مصدر صلى والمصدر تصلية ووزنها فعلة فلامها واو بدليل جمعها صلوات فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وكتبت بالواو على لفظ المفخم بكسر الخاء المعجمة والمراد بالتفخيم ههنا امالة الالف المنقلبة عن الواو الى مخرج الواو وقال التفتازاني والخوارزمي ان ذلك تكتب في المصحف بالواو اقتداء بنقله وتكتب في غيره بالالف انتهى واختلف في حقيقتها لغة قال الزمخشري تبعا لابي علي وتحسنه ابن جني حقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصليا تشبيها في تخشعه بالراكع والساجد انتهى والصلوان بسكون العظمان الناتيان في اعالي الفخذين اللذين عليهما الاليتان وحاصله ان صلى حقيقة لغوية في تحريك الصلوين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة تصريحية في المرتبة الثانية في الدعاء تشبيها للداعي بالراكع والساجد يعني شبه الداعي في تخشعه بالمصلي فاستعير لفظ المصلي للداعي بهذا الجامع واعترض عليه بان اشتقاقه من العين وهو قليل واما التحريك فهو جهة الاتصال بين المشتق والمشتق منه على ان فيه مسامحة ظاهرة اذ المشتق منه انما هو المفرد لا المثنى وبانه يلزم ان يكون ورودها لمعنى الاركان اشهر عند العرب مع انه لم يسمع في كلامهم فضلا عن شهرته ومن هذا اجاب البيضاوي بان عدم شهرتها في المعنى الاول

لا يقدح في نقله عنه وذهب الجمهور الى انها حقيقة لغوية في الدعاء ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اذا دعي احدكم
الى الطعام فليجب فان كان مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل اخرجه احمد ومسلم وابو داود والترمذي عن ابي هريرة رض
وان كان صائما فليدع لهم بالبركة والخير بدل الاكل وقد جاء ذلك مصرحا به في حديث ابن مسعود عند الطبراني ثم نقلت
في عرف الشرع الى الاركان المخصوصة لاشتمالها على الدعاء كما ان الزكاة في الاصل من التزكية بمعنى التطهير او بمعنى التنمية ثم
نقلت الى صرف مال مخصوص فعلى هذا تكون الصلاة حقيقة لغوية في الدعاء مجازا لغويا في فعل الهيئات المخصوصة
وحقيقة اصطلاحية فيه عند اهل الشرع منقولة عن الدعاء لاشتمالها عليه وما اختاره الجمهور راجح واولى
مما اختاره صاحب الكشاف لامور شتى ونقل البيضاوي بلفظ قيل اشارة الى هذا المعنى واختلف الاصوليون في الالفاظ
الدالة على معان شرعية كالصلوة والصوم اهي منقولة من معانيها اللغوية الى حقائق شرعية ام مغيرة اي زيد عليها
قيود شرعية قيل بالاول ورجحه صاحب الغاية حيث قال وهو الظاهر لوجودها في الامي وقيل بالثاني وانه انما زيد
على الدعاء باقي الاركان المخصوصة واطلق الجزء على الكل واختار صاحب التبيين حيث قال الصلاة في اللغة العالية الدعاء
وفي الشريعة عبارة عن الافعال المخصوصة المعهودة وفيها زيادة مع بقاء معنى اللغة فيكون تغييرا لا نقلا على ما قالوا
وقال في الغاية الظاهر انها منقولة لوجودها بدونه في الامي انتهى والحاصل ان الصلوة في اللغة عند الجمهور حقيقة
في الدعاء وسميت تلك الافعال المخصوصة بها لاشتمالها عليه فتكون من الاسماء المغيرة او نقلت عنه الى الاركان المعلومة
فتكون من الاسماء المنقولة والفرق بين التغيير والنقل ان المعنى الذي وضعه الواضع يكون باقيا في التغيير
الا انه زيد عليه شيء آخر ولم يبق مرعيا في النقل والله اعلم **قوله** اي صبي سنه عشر سنين **اقول** فيه
اشارة الى ان الاضافة لادنى ملابسة **قوله** لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم مروا اولادكم بالصلاة
وهم ابناء سبع سنين واضربوهم وهم ابناء عشر سنين **اقول** اخرجه احمد وابو داود والحاكم عن ابن عمرو رض
قوله بمجانة **اقول** المجانة بالتخفيف مصدر من باب نصر يقال مجن يمجن مجونا ومجانة اذا لم يبال ما
صنعه **قوله** فاسق يحبس حتى يصلي **اقول** اتفقوا في كفر من ترك الصلاة جاحدا لفرضيتها لثبوتها بالادلة
القطعية التي لا احتمال فيها واختلفوا في كفر من تركها متعمدا غير جاحد لفرضيتها بل كسلا لفعلها حتى
خرج جميع وقتها فذهب جماعة من الصحابة رضي الله عنهم عمر بن الخطاب وعلي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله
ابن عباس ومعاذ بن جبل وجابر بن عبد الله وابو الدرداء ومن غير الصحابة عبد الله بن المبارك واحمد بن حنبل
واسحق بن راهويه وابراهيم النخعي والحكم بن عتيبة وايوب السختياني وداود الطيالسي وزهير بن حرب
وابن حبيب من المالكية واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي واخرج الترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان
عن بريدة بن الحصيب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة وقال الترمذي
حديث حسن صحيح غريب والضمير في قوله وبينهم يعود على الكفار او المنافقين معناه العهد الذي بين المسلمين
والكافرين او المنافقين الصلوة والمراد انهم ما داموا يصلون فالعهد الذي بينهم وبين المسلمين من
حقن الدم باق واخرج ابن ماجه عن ام الدرداء عن ابي الدرداء قال اوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم
ان لا اترك صلاة مكتوبة متعمدا فمن تركها متعمدا فقد برئت منه الذمة واخرج الترمذي بسند صحيح و
الحاكم وذكر انه صحيح على شرطهما عن ابي هريرة قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرون شيئا من الاعمال
تركه كفر غير الصلاة وذهب جمهور العلماء منهم ائمتنا ومالك والشافعي واحمد في رواية الى انه لا يكفر
وذهب احمد في رواية اخرى الى انه يكفر ثم اختلفوا في انه هل يقتل بسبب هذا الترك فقال الائمة الثلثة
يقتل ثم هل يكون القتل حدا او كفرا فالمشهور من مذهب مالك وبه قال الشافعي انه يكون حدا وكذا عند
احمد في هذه الرواية الموافقة للجمهور في عدم التكفير وقال في الرواية المكفرة المخالفة لهم انه يقتل كفرا
وهي المختارة عند جمهور اصحابنا على ما ذكره ابن هبيرة واذا قتل يقتل بضرب عنقه بالسيف عند مالك واحمد

نخست الدابة نخسا من باب قتل طعنتها بعود او غيره مصباح المنير

وفي الصحيح عند الشافعية وقال بعض المالكية وبعض الشافعية ينخس بالسيف او بالحديدة حتى يصلي او يموت
ثم اذا مات غسل وصلي عليه ودفن في مقابر المسلمين لانه مسلم وقيل لا يغسل ولا يصلى عليه ولا يرفع نعشه ويطمس
قبره اهانة له بابطاله هذا الفرض الذي هو شعار ظاهر من الدين هذا على القول بانه يقتل حدا اما على القول
بانه يقتل كفرا كما هو رواية عن احمد فانه لا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين لانه كافر ثم المشهور من مذهب مالك
انه يؤخر الى آخر الوقت الضروري لا الاختياري فان امتنع من فعلها وقال لا اصلي هدد وضرب ليصلي فان لم يصل
قتل وان امتنع فعلا لا قولا فظاهر المذهب القتل وقال ائمتنا وجماعة منهم الزهري انه لا يقتل بل يعزر ويحبس حتى
يموت او يتوب وحجتهم ما اخرجه البخاري ومسلم عن ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحل دم امرئ مسلم
الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير نفس وما استدل به المكفرون من الاحاديث
محمولة على جاحد فرضيتها جمعا بينها وبين غيرها مما يفيد عدم التكفير لكن ذكر في بعض المعتبرات كالتتارخانية
ان من ترك الصلاة متعمدا غير ناو للقضاء وغير خائف من العقاب يكفر والله اعلم **قوله** بخلاف الصلاة
منفردا **اقول** يعني ان الصلاة منفردا ليست مخصوصة بهذه الامة ولهذا لا يحكم باسلام فاعلها و
عن ابي حنيفة ومحمد انه يحكم باسلامه وان صلى وحده قال الامام قاضيخان في فتاواه وكافر لم يقر
بالاسلام الا انه صلى مع المسلمين بجماعة يحكم باسلامه لان المشركين لم يصلوا بالجماعة على هيئة جماعة
المسلمين فيحكم باسلامه حتى لو انكر يصير مرتدا وان صلى وحده لا يحكم باسلامه وروى داود بن رشيد
عن محمد انه يكون مسلما اذا صلى الى قبلة المسلمين وقال الناطفي اذا صلى الكافر في وقتها بجماعتنا او وحده
متوجها الى الكعبة يصير مسلما انتهى وقال بعض الفضلاء روى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال لو ان يهوديا
او نصرانيا او واحدا من اهل الشرك شهدوا عليه انهم رأوه يصلي صلوة واحدة كما يصلي المسلم في مسجد من
مساجد المسلمين او غيره قال في الايضاح هذا قول محمد واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا
واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فله ما لنا وعليه ما علينا وقال في الذخيرة انه قول ابي يوسف ومحمد وقال
بعض مشايخنا الخلاف في الحقيقة فان ما ذكر ابو حنيفة تأويله اذا صلى بغير اذان ولا اقامة وعند ذلك
لا يحكم باسلامه بالاتفاق لان الصلاة وحدها بغير اذان ولا اقامة ليست من الشرائع المختصة بسيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم وفي الروضة اذا صلى في وقت الصلاة حكم باسلامه وفي غير وقتها لا يحكم باسلامه **قوله**
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوتنا الخ **اقول** اخرج البخاري في صحيحه عن انس بن مالك قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة
رسوله فلا تخفروا الله في ذمته اي ولا رسوله وحذف لدلالة الاول عليه او لاستلزام المذكور المحذوف قوله
فلا تخفروا بالضم من الرباعي اي لا تغدروا يقال اخفرت اذا غدرت وخفرت اذا حميت ويقال ان الهمزة في اخفرت
للازالة اي تركت حمايته والذمة الامانة اي فلا تخونوا عهد الله وعهد رسوله في حق من في امانهما وذكر الاستقبال
بعد الصلاة مع ان صلاتنا مشروطة به تعظيما لشأن القبلة وترغيبا الناس عليه لاحتمال صدور الحديث وقت
تحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ولانه اعرف واشهر في التمييز الا يرى ان صلاتنا تشابه صلاتهم في كثير من الاعمال
وقبلتنا ليست كذلك وحكمة الاقتصار على ما ذكر من الافعال ان من يقر بالتوحيد من اهل الكتاب وان صلوا و
استقبلوا وذبحوا لكنهم لا يصلون مثل صلاتنا ولا يستقبلون قبلتنا ومنهم من يذبح لغير الله ومنهم من لا ياكل
ذبيحتنا والاطلاع على حال المرء في صلاته واكله يمكن بسرعة في اول يوم بخلاف غير ذلك من امر الدين كذا
في فتح الباري والمراد بالذبيحة في قوله واكل ذبيحتنا المذبوحة والفعيل الذي بمعنى المفعول اذا لم يذكر موصوفه
يؤتى تأنيثه بالتاء وههنا التأنيث غير مراد وانما جاء بالتاء لانه صار اسما للغلبة ونقل من كونه صفة
الى الصيرورة اسما وعمل ابو حنيفة بهذا الحديث وحكم باسلام كافر اذا صلى كصلاتنا بجماعة على رواية

الشيخ قاسم

او مطلقا على رعاية كما مر **قوله** قالوا والمراد بقوله صلاتنا الصلاة بالجماعة على الهيئة المخصوصة **اقول**
هذا المراد غير متعين لجواز ان يكون المراد مطلق الصلاة لان الكفار وان كانوا يصلون الا ان صلاتهم ليست
كصلاتنا لانهم نصوا على ان صلاة اليهود لا ركوع فيها حتى قالوا في قوله تعالى واركعوا مع الراكعين
عبر عن الصلاة بالركوع احترازا عن صلاتهم والصلاة وان وجدت في الكفرة ايضا الا انهم لا يصلون مثل صلاتنا
ولا يستقبلون قبلتنا **قوله** لوجود الصلاة بدون الجماعة في الكفرة ايضا **اقول** فيه ما مر من ان
وجود الصلاة فيهم ليس كوجودها فينا لان صلاتهم تخالف صلاتنا في بعض الشروط والاركان **قوله** تجب
باول الوقت على غير معذور لوجود السبب **اقول** يعني وتجب الصلاة باول الوقت لوجود السبب الذي هو الوقت
اعلم انهم اختلفوا في سبب وجوب الصلاة قال في الظهيرية الاصل عند ابن شجاع ان وجوب الصلاة معلق باول
الوقت وجوبا موسعا ويضيق باخر الوقت وعلى هذا كل عبادة موقتة بوقت والوقت ليس بمعيار لها وقت
على قول ابي الحسن الوجوب معلق باخر الوقت وعلى هذا اذا صلى في اول الوقت في قول يقع فرضا ويتعين ذلك الوقت
للوجوب فيه في قول يتوقف فيه الفرض كالوضوء قبل دخول الوقت واختار القاضي ابو زيد الدبوسي ان الوقت سبب
لوجوب الاداء وكل الوقت ليس بسبب لكن السبب هو الجزء الذي يتصل به الاداء انتهى واختار حافظ الدين
في الكافي ما اختاره القاضي الا انه جعل الوقت سببا لنفس الوجوب وجعل سبب وجوب الاداء الخطاب فقال سبب
وجوب الصلاة الوقت لانها تضاف اليه وهي تدل على السببية وتتكرر بتكرره والسبب الجزء المتصل بالاداء
لا كله وهو سبب لنفس الوجوب اي سبب وجوب الاداء الخطاب انتهى قال في البرهان العبادات نوعان موقتة وغير موقتة
كالزكوة والموقتة انواع منها ما يكون الوقت ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب وشرطا للاداء وهو وقت الصلاة
ومنها ما يكون معيارا له كالصوم او مشكلا كالحج والنسب للوجوب للوجوب الاداء الا سبب الخطاب انتهى
والحاصل ان سبب وجوب الصلاة اوقاتها بدليل تجددها لكن لما لم يكن بين الاوقات والعبادة مناسبة والحال انه لا بد من المناسبة
بين الاسباب والمسببات قالوا السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات اسبابا
مجازا وسياتي مزيد بيان لهذا المقام ان شاء الله الملك العلام **اعلم** ان ههنا وجوبا ووجوب الاداء ووجود اداء
ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب القديم لله تعالى وكان غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت
تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه
الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي انما تكون الا مع الفعل
وذهب عامة مشايخنا الى ان السبب هو الجزء الاول من الوقت ان اتصل به الاداء والا انتقلت السببية الى ما يتصل به الاداء فان
لم يؤد حتى خرج الوقت اضيفت السببية الى جميعه وبهذا اتجه وجه البداية بالاوقات يعني لما كانت اوقات الصلاة اسبابا
لوجوبها قدم الفقهاء بيان الاوقات على بيانها لان الاسباب متقدمة على مسبباتها **فان قلت** ان اتصل الاداء بالجزء الاول
فقد تقرر عليه السببية والا فكيف السببية حتى تنتقل قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال
الاداء به بل الجزء الاول سبب الوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي هنا تقرر السببية **والحاصل** ان كل
جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء بقي ههنا كلام وهو ان في انتقال السببية الموجودة
في الجزء الاول بعينها نظر لانها عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى اخر فالاولى ان يقال ان السبب الجزء المتصل بالاداء فان وجد
الاداء في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع محصل ما ذكر ان سبب وجوب الصلوة عند ابن شجاع الجزء الاول من الوقت
واليه ذهب عامة المشايخ وبعضهم المص فان وجد الاداء فيها والا انتقلت السببية الى الجزء الثاني ثم الى الثالث ثم الى الرابع
الى ان يتضيق الوقت عند زفر والى اخر جزء من اجزاء الوقت عند غيره واختار القاضي ابو زيد الدبوسي ان سبب وجوبها الجزء الذي
اتصل بها الاداء سواء كان اوله او اخره او وسطه ولا يستقيم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته
او تقدمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه وهو ما اتصل به الاداء سببا انتهى **قلت** هذا مقيد بما اذا وجد الاداء في الوقت

وانما اذا لم يوجد فقد تقدم ان السبب مجموع الوقت وقال في البرهان السبب جزء من الوقت وهو السويعة
اللطيفة التي تلي الاداء والاسباب تتقدم على المسببات فلهذا بدا بذكر الاوقات انتهى وفيما مر والتحقيق في
هذا الباب ان سبب الوجوب جزء غير معين من الوقت ولا يتعين ذلك الجزء للسببية باتصال الاداء به او بان يكون
بحيث لا يسع فيه الا قدر تكبيرة الافتتاح على الصحيح فبهذا ظهر وجه وجاهة قول من قال ان سبب الوجوب اخر الوقت
ان لم يؤد قبله والا فالجزء المتصل بالاداء انتهى وفي تعيين الجزء الاول ايضا نظر لانه يستلزم انتقالها من محل الى اخر
وهي عرض لا يحتمله على ما مر واجيب عن النظر المذكور بان الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالصحة والفساد
والبطلان والجواب الاخصر الانسب بالمقام ان يقال ان لا عراض عند الفقهاء حكم الجواهر فتتصف بالانتقال من محل الى اخر
اذا علمت هذا فاعلم ان مشايخنا المتاخرين ذهبوا الى ان سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على الصنعة
وهي تدل على الصانع وسبب وجوب الصلاة الوقت وسبب وجوب الزكوة ملك المال وسبب وجوب الصوم شهر رمضان
وسبب وجوب الحج البيت **واما** مشايخنا المتقدمون فقد قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله تعالى علينا شكرا لها
فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود والنطق وكمال العقل والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم
وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكاة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت والله اعلم **قوله**
وتجب على اخر الوقت على المعذور الخ **اقول** يعني وتجب الصلاة على المعذور باخر الوقت لانه السبب في حقه وفي هذا المقام
اما اولا فلان من يتصف في الوقت بالاهلية كالبلوغ والاسلام والافاقة والطهارة لا يقال له المعذور لان المعذور
من كان مخاطبا بالصلاة مع قيام ما به من الحدث المعفو عنه وهو الصحيح فلا يفتقر حالهما في السبب واما ثانيا
فلان من يتصف بالاهلية من المذكورين لا يكون اخر الوقت سببا له الا في حقه بل السبب في حقه الجزء الذي اتصف فيه
بالاهلية سواء كان اوله او اخره او اثنائه والظاهر انه اراد بالاخر ما يقابل الاول فلا يتناول اثناءه و
انتهاءه وقال في الظهيرية واختلف اصحابنا في حكم اخر الوقت قال اكثرهم الوجوب يتعلق بمقدار التحريمة
وقال زفر يتعلق اذا بقي من الوقت مقدار ما يؤدى فيه الصلاة وهذا القول مختار القدوري والقول الاول
اختيار القاضي ابو زيد وثمرة الاختلاف تظهر في الحائض اذا طهرت في اخر الوقت والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق
عند اصحابنا تجب اذا بقي من الوقت مقدار ما يوجد فيه التحريمة وعند زفر ومن تابعه من اصحابنا لا تجب ولا تتعين
الا اذا ادرك من الوقت مقدار ما يمكن الاداء فيه واذا اعترضت هذه العوارض في اخر الوقت سقط الفرض بالاجماع
ولو ان غلاما صلى العشاء ثم احتلم ولم ينتبه حتى طلع الفجر قال بعضهم ليس عليه قضاء وقال بعضهم عليه
اعادة العشاء اجماعا فيه واحتج محمد انه ماذا فاجابه بما قلنا انفا انتهى **قوله** فوقت الفجر **اقول**
يعني اذا علمت هذا فاعلم ان وقت الفجر اي وقت صلوة الفجر قال في القاموس الفجر ضوء الصباح وقال في المغرب الفجر
ضوء الصبح ثم سمي به الوقت وقولهم الفجر ركعتان على حذف مضاف انتهى اي صلوة الفجر ركعتان **قوله**
ومن قدم الظهر نظر الى ان الصلاة **اقول** لو قال قدمه لانه اول اليوم والنهار الشرعي لكان اولى وقال
بعضهم قدمه لانه اول وقت لم يختلف حنفي اوله ولا في اخره بخلاف غيره **قوله** ومن قدم الظهر نظر الى ان
الصلاة فيه اولى الواجبات **اقول** يعني ومن قدم وقت الظهر اي بابه نظر الى ان الصلاة فيه اولى الفرائض
اي اول الصلوات الخمس في الوجود وبدء محمد في الجامع الصغير بالظهر قبل الدين لانها اول صلوة فرضت على النبي
صلى الله عليه وسلم وعلى امته كذا في غاية البيان وقال في البحر وبهذا اندفع السؤال المشهور كيف ترك
النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر صبيحة ليلة الاسراء التي افترضت فيها الصلوات الخمس لان الفجر اول الخمس
وجوبا كما جزم به السروجي في الغاية فيحتاج الى الجواب واجاب عنه العراقي انه كان نائما وقت الصبح و
النائم غير مكلف انتهى **قلت** في اندفاع السؤال المشهور بما نقل المذكور نظر لان الاجماع انعقد على ان
الصلوات الخمس فرضت ليلة الاسراء ولا شك ان الفجر اول الخمس وجوبا وقول العراقي انه كان نائما ولا وجوب

السيح عمر

على النائم مردود بانهم نقلوا الاجماع على ان المعذور بنوم او نحوه اذا فاتته صلاة او صوم يلزمه
القضاء نعم وقع الخلاف في ان لزمه اداء فذهبت طائفة الى عدمه لكنه خلاف ما ذهب اليه الائمة الاربعة واجاب
عنه بعض الفضلاء بحمل الاول على الكيفية اي الظهر او صلوته بين كيفية افتراضها ولا شك ان وجوب الاداء متوقف
على العلم بها فالنائم يقضي الفجر انتهى ولو قال المصنف و بدء محمد في الاصل بوقت الظهر لان جبريل عليه السلام بدء
به من بين الاوقات اولى قال الحدادي في شرحه القدوري انما بدء بالظهر لانه اول وقت ظهر في الاسلام قوله وهو
البياض المنتشر في الافق اقول الضمير عائد الى الصبح الثاني والبياض النور والافق جمع افاق وهو طرف السماء
اي والصبح الثاني المنتشر في اطراف السماء وفي المجتبى واختلف المشايخ فان العبرة لاول طلوعه او لاستطارته
او لانتشاره قال في البحر الظاهر الاخير لتعريفهم الصادق به قال في النهاية الصادق هو البياض المنتشر في الافق انتهى
وقال في النهر بل الظاهر الاول وعليه اعلماً في حديث جبريل الذي هو اصل الباب ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم
الطعام على الصائم انتهى برق وبزغ بمعنى طلع يقال برقت الشمس والقمر وغيرهما اي طلعت قوله المسمى بالصبح
الصادق اقول هذا صفة للبياض المنتشر واحترز به عن الصبح الكاذب فهو فانه من بقية الليل اعلم ان الفجر
فجران كاذب وصادق واما الكاذب فهو الفجر المستطيل الذي يبدو طولا ممتدا الى جهة الفوق
غير آخذ في عرض الافق ثم يعقبه الظلام ولهذا سمي كاذبا ويسمى بالصبح الاول والفجر المستطيل واما الصادق
فهو الفجر المعترض الذي ينتشر ضوءه في الافق ويسمى بالصبح الثاني والفجر المستطير اي المنتشر اخرج مسلم والترمذي
وابو داود والنسائي عن سمرة بن جندب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل
ولكن الفجر المستطير في الافق وفي لفظ الترمذي لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال ولا الفجر المستطيل ولكن الفجر المستطير
في الافق واخرجه احمد وابن راهويه وابو يعلى وابن ابي شيبة والطبراني قوله الى طلوع الشمس اقول المروي
ان جبريل ام رسول الله يعني الى قبيل طلوعها قوله لما روي ان جبريل ام رسول الله صلى الله عليه وسلم اقول
اخرج الترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم واحمد واسحق من طريق وهب بن كيسان عن جابر قال جاء جبريل عليه السلام
الى النبي صلى الله عليه وسلم حين مالت الشمس فقال قم يا محمد فصل الظهر حين مالت الشمس ثم مكث حتى اذا كان فيء
الرجل مثله جاءه للعصر فقال قم يا محمد فصل العصر ثم مكث حتى اذا غابت الشمس جاءه فقال قم فصل المغرب ثم مكث
حتى اذا غاب الشفق جاءه فقال قم فصل العشاء فقام فصليها ثم جاءه حين طلع الفجر بالصبح فقال قم يا محمد
فصل الصبح ثم جاءه من الغد حين كان فيء الرجل مثله فقال قم يا محمد فصل الظهر ثم جاءه حين كان فيء الرجل مثليه
فقال قم يا محمد فصل العصر ثم جاءه للمغرب حين غابت الشمس وقتا واحدا ولم يزل عنه فقال قم يا محمد فصل المغرب
ثم جاءه للعشاء حين ذهب ثلث الليل الاول فقال قم يا محمد فصل العشاء ثم جاءه للصبح حين اسفر جدا فقال
يا محمد قم فصل الصبح ثم قال ما بين هذين الوقتين وقت قال الترمذي قال محمد يعني البخاري حديث جابر اصح شيء
في المواقيت واخرج ابو داود والترمذي وقال حسن صحيح والحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس رض ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال امني جبريل عند البيت مرتين فصلى الظهر في الاولى حين كان الفيء مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان كل
شيء مثل ظله ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وافطر الصائم ثم صلى العشاء حين غاب الشفق ثم صلى الفجر حين بزغ الفجر
وحرم الطعام على الصائم وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله كوقت العصر بالامس ثم صلى العصر حين كان
ظل كل شيء مثليه ثم المغرب لوقته الاول ثم صلى العشاء الاخرة حين ذهب ثلث الليل ثم صلى الصبح حين اسفرت الارض
ثم التفت الي جبريل فقال يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت فيما بين هذين الوقتين قال في الصحاح وجبت
الشمس غربت قوله الى بلوغ الظل مثليه اقول هذا قول ابي حنيفة في رواية محمد عنه وقيل في رواية ابي يوسف
وشيئا قوله وعليه اكثر اقول اي وعلى تفسير الدلوك بالزوال اكثر المفسرين وقيل المراد بالدلوك الغروب قوله
واما امامة جبريل عليه السلام في اليوم الاول في وقت الزوال اقول تقدم في حديث جابر ان جبريل عليه السلام ام النبي صلى الله

في صلاة

في صلوة الظهر في اليوم الاول حين مالت الشمس عن كبد السماء بعد انتصاف النهار قوله واما الثاني فلان امامته
عليه السلام في اليوم الثاني في ذلك الوقت اقول تقدم في حديث جابر ان جبريل عليه السلام ام النبي صلى الله عليه وسلم
في صلوة العصر في اليوم الثاني حين كان ظل الشيء مثليه قوله وعندهما اخره اذا صار الظل مثله اقول
وبه قال الائمة الثلثة فاول وقت الظهر يدخل حين زالت الشمس عن وسط السماء اجماعا وتمتد الى ان يصير
ظل كل شيء مثله عندهم فاذا صار الظل مثله خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر والى ان يصير مثليه عنده
فاذا صار الظل مثليه خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر فمن صلى الظهر قبل ان يصير الظل مثله صليها في وقتها
اجماعا ومن صليها بعد ان صار الظل مثله صليها في غير وقتها على قولهما وفي وقتها على قوله ان الخلاف في دخول
وقت العصر وخروج وقت الظهر واحد ولهما ان جبريل عليه السلام صلى العصر بالنبي صلى الله عليه وسلم في اليوم الاول في
هذا الوقت اي اذا صار الظل مثله ولو كان الظهر باقيا لما صلى فيه وله ان هذا منسوخ باليوم الثاني فانه
عليه السلام صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم الظهر في اليوم الثاني في هذا الوقت اذا صار الظل مثله ولو لم يكن الظهر
باقيا لما صلى فيه ورد بانه لا يظن به التناقض وقد جاءه يعلمه اول الوقت واخره فصلى الظهر في اليوم الاول
حين زالت الشمس وفي الثاني حين صار الظل مثله تعليما لاول الوقت واخره وقلت فيه بحث وذلك انه لما صلى
الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى فيه العصر في اليوم الاول لزم نسخ الاول بالثاني لا محالة وما ذكر في الكافي
والبرهان من ان فيه مجاز القرب لانه صلى به العصر في اليوم الاول حين زاد على المثل فصلى به الظهر في اليوم الثاني
قبل ان يزيد لكن قرب منه وهو نظير قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن اي قربن بلوغ اجلهن لانها
بعد بلوغ اجلها بانت منه وحرم عليه ان يمسكها فمردود من وجوه الاول انه خلاف الظاهر مع ان الاصل
في الكلام الحقيقة والمجاز لا يصار اليه الا بقرينة صارفة عنها والثاني ان مقدار المقاربة والزيادة غير
مضبوط فيلزم ان لا يكون اخر الظهر واول العصر معلومين بيقين مع انه جاء ليعلمه اول كل وقت واخره والثالث
ان التشبيه الواقع في حديث ابن عباس المذكور انفا يرد هذا التاويل فانه قال وصلى المرة الثانية الظهر حين صار
ظل كل شيء مثله كوقت العصر في الامس وهذا صريح في انه صلى الظهر في اليوم الثاني في الوقت الذي صلى فيه العصر
في اليوم الاول وجعل بعضهم امامة جبريل في اليوم الاول في العصر حين صار الظل مثله منسوخة بحديث الابراد
قال في الكافي وله اي لابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم اي ادخلوا
صلاة الظهر في البرد اي صلوها اذا سكنت شدة الحر وفيح جهنم شدة حرها واشد الحر في ديارهم اذا صار
ظل كل شيء مثله ولا يفتر الحر الا بعد المثلين واذا تعارضت الاثار يبقى ما كان على ما كان ووقت الظهر ثابت
بيقين فلا يزول بالشك ووقت العصر ما كان ثابتا فلا يدخل بالشك انتهى وقال في الهداية وله قوله
صلى الله عليه وسلم ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم واشد الحر في ديارهم كان في هذا الوقت واذا تعارضت
الاثار لا ينقضي الوقت بالشك انتهى اقول حديث الابراد بهذا اللفظ اخرجه البخاري عن ابي سعيد و اتفق
هو ومسلم عليه من حديث ابي هريرة بلفظ اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلاة فان شدة الحر من فيح جهنم و
اتفقا على حديث ابي ذر ابرد ابرد فان شدة الحر من فيح جهنم فاذا اشتد الحر فابردوا عن الصلاة قال
الحافظ ابن حجر في فتح الباري قوله ابردوا بقطع الهمزة وكسر الراء اي اخروا الى ان يبرد الوقت يقال ابرد اذا دخل في
البرد كاظهر اذا دخل في الظهيرة ومثله في المكان انجد اذا دخل نجدا واتهم اذا دخل في تهامة والامر
بالابراد امر استحباب وقيل امر ارشاد وقيل بل هو للوجوب حكاه القاضي عياض وغيره وقوله بالصلاة كذا للاكثر
والباء للتعدية وقيل زائدة ومعنى ابردوا اخروا على سبيل التضمين وفي رواية عن الصلاة فقيل زائدة ايضا
او عن بمعنى الباء او هي للمجاوزة اي جاوزوا وقتها المعتاد الى ان تنكسر شدة الحر والمراد بالصلاة الظهر لانها الصلاة
التي يشتد الحر غالبا في اول وقتها وقد جاء صريحا في حديث ابي سعيد انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابردوا

المراد صاحب البرهان

بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم اي من سعة انتشار جهنم وتنفسها او من مكان افيح اي متسع قال
الشيخ كمال الدين في فتح القدير قوله اي صاحب الهداية واذا تعارضت الاثار يعني حديث الامامة وهذا
الحديث ثبوت التعارض متعلق بصدق المقدمة القايلة اشد الحر في ديارهم اذا كان ظل كل شي مثله فلا ينقض
الوقت بالشك بل الظاهر اعتبار كل حديث روي مخالفا لحديث جبريل ناسخا لما خالفه فيه لتحقق تقدم امامة
جبريل على كل حديث روي في الاوقات لانه اول ما علمها اياها بقي ان يقال هذا البحث انما يفيد عدم خروج وقت
الظهر ودخول وقت العصر بصيرورة الظل مثلا غير في الزوال وتمامه خروج الظهر بصيرورته مثلا لا يقتضي
ان اول العصر اذا صار الظل مثلين حتى ان ما قبله وقت الظهر وهو المدعى لا بد له من دليل وغاية ما ظهر لي
ان يقال ثبت بقاء وقت الظهر عند صيرورته مثلا ناسخا لامامة جبريل فيه في الحديث العصر بحديث الابراد او امامته
في اليوم الثاني عند صيرورته مثلين تفيد انه وقته ولم ينسخ هذا فيستمر ما علم ثبوته من بقاء وقت الظهر الى
ان يدخل الوقت المعلوم كونه وقتا للعصر انتهى **والحاصل** ان اول وقت الظهر مجمع عليه واخره مختلف فيه
فعن ابي حنيفة فيه ثلاث روايات في رواية اذا صار ظل كل شي مثليه خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر رواها
محمد عنه وفي رواية اذا صار ظل كل شي مثله خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر رواها الحسن عنه و
اختارها ابو يوسف ومحمد وهو قول الائمة الثلثة وفي رواية اذا صار ظل كل شي مثله خرج وقت الظهر
ولم يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شي مثليه رواها اسد بن عمرو عنه فيكون بينهما وقت مهمل ليس
بوقت للصلاة قال في معراج الدراية وهو الغريب لتمييز الناس بين الصلاتين وجعل في المبسوط رواية الحسن
رواية محمد ورواية المثلين رواية ابي يوسف وجعل المهمل رواية الحسن وهذا لا يضر لانه يمكن ان رواية
احدهم عنه لا تنفي رواية غيره عنه كذا في التبيين وقال في النهاية الرواية الاولى ظاهر الرواية عن ابي حنيفة
وفي البدايع انها المذكورة في الاصل وهو الصحيح وفي غاية البيان وبها اخذ ابو ح وهو المشهور عنه وفي
المحيط الصحيح قول ابي حنيفة وفي الينابيع وهو الصحيح عن ابي حنيفة وفي تصحيح القدوري
المحبوبي اختاره وعول عليه النسفي ووافقه صدر الشريعة ورجح دليله وفي الغياثية وهو المختار
وفي شرح المجمع للمصنف انه مذهب ابي حنيفة واختاره اصحاب المتون وارتضاه الشارحون فثبت انه
مذهب ابي حنيفة واختار الطحاوي قولهما حيث قال وبقولهما ناخذ وقال في البرهان وهو الاظهر من قوله
قلت ليس كما قال بل قوله هو الاظهر رواية ودراية قال في البحر فقول الطحاوي وبقولهما ناخذ لا يدل
على ان المذهب مع ما ذكرناه وما ذكره الكركي في الفيض من انه يفتي بقولهما في العصر والعشاء مسلم في
العشاء فقط على ما فيه ايضا كما سنذكره انتهى **قلت** لا يخفى بكلام ما قال في الفيض به يفتي وقال الشامي
الاحتياط ان لا يؤخر الظهر الى المثل وان لا يصلي العصر حتى يبلغ المثلين ليكون مؤديا للصلاتين في وقتهما
اتفاقا **قوله** اي سوى في الزوال **اقول** في معرفة الزوال روايات اصحها ان تغرز خشبة مستوية في مكان مستو
ويجعل على منتهى ظلها علامة فما دام الظل في الانتقاص عن العلامة فالشمس في الارتفاع والوقت قبل الزوال
وان اخذ في الازدياد فالشمس قد زالت والوقت بعد الزوال وان امسك عن الازدياد والانتقاص فهو وقت الزوال
ومن موضع العلامة الى الخشبة فيء الزوال قال قاضيخان وعن محمد انه جعل لمعرفة زوال الشمس طريقا اخر وهو
ان يقوم الرجل مستقبل القبلة فما دام الشمس على حاجبه الايسر فالشمس لم تزل واذا صارت الشمس على حاجبه الايمن
علم ان الشمس قد زالت انتهى وقال في شرح المجمع انما استثني فيء الزوال لانه قد يكون مثلا في بعض المواضع في
وقت يكون مثلين فلو اعتبر المثل من عند ذي الظل لما وجد الظهر عندهما ولا عنده في المواضع التي يقع فيه
المسامتة بقدر المثل من عند ذي الظل انتهى وفي المجتبى فان لم يجد ما يغرز لمعرفة الفيء والامثال فليعتبر
بقامته وقامة كل انسان ستة اقدام ونصف بقدمه وقال الطحاوي وعامة المشايخ على انه سبعة اقدام و

الجمع

الجمع بينهما بان يعتبر سبعة اقدام من طرف سمت الساق وستة ونصف من طرف الابهام ذكر في المبسوط ان ظل كل شي وقت
الزوال بمكة والمدينة في اطول ايام السنة فان الشمس تاخذ فيها الحيطان الاربعة **قوله** لحصول فيء الزوال **اقول**
الفيء بوزن الشيء هو الظل بعد الزوال وما قبل الزوال انما يسمى ظلا وقد يسمى به ما بعده ايضا ولا يسمى بالفيء ما قبله
اصلا وفي تحقيق الزوال نظر لان الظل لا يسمى فيئا الا بعد الزوال كذا في التبيين **قوله** فلا يعتد تسامحا **اقول**
ان يبني هذا الرد على ابن الملك فانه قال في شرح المجمع اقول في اضافة الفيء الى الزوال تسامح لان المراد به ما قبيل الزوال
انتهى فيما فيه **قوله** وهو مبني على خروج وقت الظهر على القولين **اقول** اي الخلاف في اول وقت العصر مبني على
الخلاف في اخر وقت الظهر **قوله** الى غروب الشمس **اقول** هذا هو المشهور من المذهب وعن الحسن بن زياد الى
اصفرارها لما روى مسلم وغيره من حديث عبد الله بن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وقت العصر ما لم تصفر الشمس مفهومه
انها اذا اصفرت خرج وقت العصر **قوله** فلقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر
رواه البخاري ومسلم **اقول** اتفقا عليه من حديث ابي هريرة رض بلفظ من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك
الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر واجيب عن حديث عبد الله بن عمرو بانه محمول
على وقت الاختيار او هو منسوخ بهذا الحديث **فان قلت** قوله من ادرك من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك
الصبح مشكل على مذهبنا لان طلوع الشمس في صلاة الفجر مفسد لها عندنا **قلت** دل هذا الحديث على عدم فساد الفجر
بطلوع الشمس وبه اخذ الشافعي ودل حديث النهي على فساد الصلوة بطلوع الشمس وبه اخذ ابو ح لان النهي يقدم
على غيره عند التعارض فلما تقدم وجب حمل معارضه على ما قبل النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة دفعا للاهمال الحديثين
واجاب صدر الشريعة عن هذا الاشكال بجواب آخر فقال لما وقع التعارض بين هذا الحديث وبين النهي الوارد عن الصلاة
في الاوقات الثلثة رجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض اذ القياس رجح هذا الحديث في صلاة العصر وحديث النهي في
صلاة الفجر واما سائر الصلوات فلا يجوز في الاوقات الثلثة لحديث النهي لعدم المعارض لحديث النهي فيها انتهى **اقول**
المسطور في كتب الاصول انه ان علم التاريخ بين نصين متعارضين يجعل المتاخر ناسخا والا يطلب المخلص ويجمع بينهما
ما امكن ويحمل بالشبهين والا يصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وهو ان سبب وجوب الصلاة الجزء المقارن
للاداء وتعتبر صفة ذلك الجزء فان كان كاملا كما في الفجر لا يؤدى ناقصا لانه وجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فاذا اعترض
الفساد بطلوع الشمس فسد وان كان ناقصا كما في العصر ادى ناقصا لانه وجب ناقصا يؤدى كما وجب فان اعترض الفساد
بغروب الشمس لا يفسد لانه اداه مثل ما وجب وقال بعض الفضلاء لا يخفى ان الظاهر ان معنى الحديث ادراكه بالبلوغ او بالاسلام
وصرح الكرماني به في شرح صحيح البخاري فليتامل انتهى **قلت** انما امر بالتامل لانه لا يخلو عن نظر ووجهه ظاهر لمن تامل
وامعن النظر وستجي تمام هذا الكلام في محل آخر **فرع** لو غربت الشمس ثم عادت ذكر الشافعية ان الوقت يعود لانه
صلى الله عليه وسلم نام في حجر علي حتى غربت الشمس فلما استيقظ ذكر له انه فاتته العصر فقال اللهم انه كان في طاعتك
وطاعة رسولك فارددها عليه فردت حتى صلى العصر وكان ذلك بخيبر والحديث صححه الطحاوي وعياض واخرجه
جماعة منهم الطبراني بسند حسن واخطا من جعله موضوعا كابن الجوزي قال بعض الفضلاء وقواعدنا لا تاباه انتهى **قوله**
وهو قول ابي حنيفة آخرا **اقول** اخرج ابو داود عن ابي مسعود الانصاري قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي
الظهر حين تزول الشمس وربما اخرها حين يشتد الحر ورايته يصلي العصر والشمس مرتفعة بيضاء قبل ان تدخلها الصفرة
فينصرف الرجل من الصلاة فيأتي ذا الحليفة قبل غروب الشمس ويصلي المغرب حين تسقط الشمس ويصلي العشاء حين يسود
الافق فدل هذا الحديث على ان الشفق هو البياض لان الافق لا يسود الا بعد غيبوبته فلو كان الشفق الحمرة لصلاها
حين تبيض الافق واستدل العلامة الزيلعي بما اخرجه ابو داود عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وقت المغرب ما لم
يسقط نور الشفق ثم قال النور يطلق على البياض والحديث صحيح رواه مسلم **قلت** ثور الشفق في رواية مسلم بالمثلثة
وهو ثوران حمرته قال في النهاية ثور الشفق انتشاره وثوران حمرته فعلى هذه الرواية لا يمكن الاستدلال به

السبع عن

لان نور الشفق بقية حمرته في الافق وسمى فور الفوران وسطوعه قال الخطابي فور الشفق ثوران انتهى
وصحفه بعضهم كالزيلعي نور الشفق بالنون ولو صحت الرواية كان له وجه حكاه المنذري في الحواشي **قوله**
وعندهما الحمرة **اقول** وهو قول الائمة الثلثة ورواية اسد بن عمرو عن الامام ايضا واستدل لهما بما اخرجه الدارقطني
في سننه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الشفق الحمرة وقال غريب ورواته ثقات وقال البيهقي الصحيح
انه موقوف على ابن عمر قال ابن عساكر رواه موقوفا على ابن عمر عبيد الله بن نافع جميعا عن نافع عن ابن عمر **قوله**
وبه يفتى **اقول** وقع في كثير من الكتب المعتبرة ان الفتوى على رواية اسد بن عمرو والموافقة لقولهما قال الشيخ كمال الدين
ابن الهمام ولا تساعده رواية ولا دراية اما الاول فلانه خلاف الرواية الظاهرة واما الثاني فلما قدمنا من دليله
ولانه حيث تعارضت الاخبار لم ينقض الوقت القائم بالشك وقد نقل مذهبه عن ابي بكر الصديق ومعاذ بن
جبل وعايشة وابن عباس في رواية وابي هريرة وبه قال عمر بن عبد العزيز والاوزاعي والمزني وابن المنذر
والخطابي واختاره المبرد وثعلب ولا ينكر اطلاقه على الحمرة يقال عليه ثوب كالشفق كاطلاقه على البياض الرقيق
ومنه شفقة القلب لرقته غير ان النظر عند الترجيح افاد ترجيح البياض هنا واقرب الامر انه اذا تردد في
انه الحمرة او البياض لا ينقضي بالشك ولان الاحتياط في ابقاء الوقت الى البياض لانه لا وقت مهمل بينهما فبخروج
وقت المغرب يدخل وقت العشاء اتفاقا ولا صحة لصلاة قبل الوقت فالاحتياط في التاخير انتهى وجعل
تلميذه الشيخ قاسم في تصحيح القدوري قول الامام صحيح رواية ودراية وبين وجه كل منهما ثم قال في
آخر كلامه فثبت ان قول الامام هو الاصح انتهى ورجح العلامة الزيلعي قول الامام ابي حنيفة باموره
منها ان الشفق بمعنى الرقة ومنه شفقة القلب وهي رقته يقال ثوب شفيق اذا كان رقيقا وهو بالبياض
اليق لان اثر قوم من الحمرة ومنها ان العشاء يقع بمحض الليل فلا يدخل ما دام الضياء باقيا لانه من اثر النهار
ولهذا يخرج بطلوع البياض المعترض ومنها ان فيه اختلافا بين الصحابة وبين اهل اللغة فلا يخرج المغرب
بالشك وكذا لا يدخل العشاء بالشك انتهى **قوله** لاطباق اهل اللسان عليه **اقول** فيه نظر لانه تقدم ان جماعة
من كبار الصحابة والعلماء الاعيان وطائفة من اهل اللغة والكسائي ذهبوا الى ان الشفق هو البياض فكيف يستقيم دعوى الاطباق **قوله**
حتى نقل ان الامام رجع اليه لما ثبت عنده من حمل عامة الصحابة الشفق على الحمرة **اقول** قال الامام ابو المفاخر السديدي في شرح المنظومة
وقد جاء عن ابي حنيفة في جمع التفاريق انه رجع الى قولهما وقال انه الحمرة لما ثبت عنده من حمل عامة الصحابة الشفق على الحمرة وعليه الفتوى
ورده الشيخ قاسم في تصحيح القدوري بان ما ذكر من الرجوع فشا ولم يثبت لما نقله الكافة من لدن الائمة الثلثة الى الآن من
حكاية القولين ودعوى حمل عامة الصحابة خلاف المنقول قال في الاختيار والشفق البياض وهو مذهب ابي بكر الصديق ومعاذ
ابن جبل وعائشة قلت ورواه عبد الرزاق عن ابي هريرة وعن عمر بن عبد العزيز ولم يرو البيهقي ان الشفق هو الحمرة الا عن ابن عمر
انتهى فثبت بطلان قول من ادعى ان عامة الصحابة حملوا الشفق على الحمرة والحاصل ان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فذهب ابو بكر
الصديق ومعاذ بن جبل وانس بن مالك وعائشة وابو هريرة وابن عباس في رواية الى ان الشفق البياض واختاره المبرد وثعلب اللغويان
وذهب عمر وابنه عبد الله وعلي وابن مسعود الى انه الحمرة واختاره الخليل والفراء والازهري اللغويون وحيث تعارضت
الاخبار والآثار بقي ما كان على ما كان من وقت المغرب كان ثابتا بيقين فلا يخرج بالشك فالاحتياط في ابقاء الوقت الموجود
للشك في انقضائه ودخول ما بعده **قوله** وفي المبسوط قولهما اوسع **اقول** يعني اسهل للناس وارفق بهم لان اخر وقت
المغرب اذا كان غروب الحمرة يكون اول وقت العشاء اسرع في الصيف والشتاء ولا يخفى انه اهون لهم فان الاول اعني الصيف
زمان النوم والغفلة والثاني اعني الشتاء زمان البرد والشدة **قوله** وقول الامام احوط **اقول** لان فيه معنى الشفقين
ولانه لما تردد في انه الحمرة او البياض فالاحتياط في ابقاء الوقت الى البياض فحيث كان الاحتياط في قوله وجب الاخذ به
وامتنع الافتاء بغيره وما وقع في هذا الكتاب تبعا لبعض كتب الاصحاب من ان الفتوى على قولهما فلا يجوز الاعتماد عليه
لانه لا يرجح قولهما على قوله الا بموجب من ضعف دليل او ضرورة او تعامل او اختلاف زمان فان لم يوجد شيء من ذلك

فالعمل

فالعمل على قوله سيما ان كان الاحتياط فيما ذهب اليه كما في هذه المسئلة **فان قيل** قالوا اذا كان الامام في جانب
وصاحباه في جانب آخر فالمفتي بالخيار ان شاء اخذ بقوله وان شاء اخذ بقولهما **قلت** اجيب عن ذلك بجوابين الاول
انه مقيد بما اذا كان المفتي مجتهدا واما اذا لم يكن مجتهدا فالاصح انه يفتي بقول الامام مطلقا كما صرح به في الفتاوى
السراجية والثاني انه قول بعض المشايخ واما البعض الآخر فلا يرون الاخذ بقولهما مع وجود قوله منهم صاحب
الهداية فانه قال في التجنيس الواجب عندي ان يفتى على قول الامام على كل حال انتهى وقال بعضهم الشفق الحمرة وعليه الفتوى
لان في جعله اسما للبياض لكونه اشفق اثبات اللغة بالقياس وانه باطل وهذا ما اختاره للفتوى على ظن ان هذا حجة الامام
وليس كذلك وانما حجته الحديث الصحيح مع تفسير الصحابة مع موافقة اصول النظر اما الحديث فقد روى الترمذي عن ابي
هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان وقت العشاء حين يغيب الشفق قال الشيخ قاسم وغيبوبته بسقوط البياض
الذي يعقب الحمرة والا كان باديا انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وخطأ البخاري والدارقطني محمد بن فضيل
في رفعه وقال غيره من اصحاب الاعمش يروونه عن مجاهد عنه من قوله ودفعه ابن الجوزي وابن القطان بجواز ان يكون الاعمش
سمعه من مجاهد مرسلا وسمعه عن ابي صالح مسندا فيكون عنده طريقان مسند ومرسل والذي رفعه يعني ابن فضيل صدوق من اهل
العلم وثقه ابن معين انتهى واما اقوال الصحابة الموافقة لهذا الحديث فما قدمناه واما موافقة النظر فانه وان روى
عن جماعة من الصحابة ان الشفق الحمرة وقد روي عن غيرهم انه البياض واذا تعارضت الآثار فلا يخرج الوقت بالشك كما
ذكر في الهداية وغيرها **قوله** اما اوله فقد اجمعوا الخ **اقول** هذا الكلام بعينه مذكور في التبيين ومنه اخذه المصنف وقال
صاحب الهداية واخر وقتها ما لم يطلع الفجر لقوله صلى الله عليه وسلم واخر وقتها حين يطلع الفجر قال الحافظ ابن حجر في تخريج احاديثها
لم اجده وقال الشيخ كمال الدين واما الحديث الذي ذكره في اخر وقت العشاء انه ما لم يطلع الفجر قيل لم يوجد في شيء من احاديث
المواقيت ولكن تحصل كلام الطحاوي انه يظهر من مجموع الاحاديث ان اخر وقت العشاء انه ما لم يطلع الفجر وذلك ان ابن
عباس وابا موسى والخدري رووا انه صلى الله عليه وسلم اخرها الى ثلث الليل وروى ابو هريرة وانس انه اخرها حتى انتصف
الليل وروى عمر انه اخرها حتى ذهب ثلث الليل وروت عائشة انه اعتم بها حتى ذهب عامة الليل وكلها في الصحيح قال
فثبت ان الليل كله وقت لها ولكنه على اوقات ثلثة الى الثلث افضل والى النصف دونه والى ما بعده دونه ثم ساق بسنده
الى نافع بن جبير قال كتب عمر الى ابي موسى الاشعري وصل العشاء اي الليل شئت ولا تغفلها ولمسلم في قصة التعريس عن ابي قتادة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في النوم تفريط انما التفريط ان تؤخر صلاة حتى يدخل وقت الاخرى فدل على بقاء وقت كل صلاة
الى ان يدخل وقت الاخرى ودخول الصبح بطلوع الفجر انتهى **قوله** وفائدة الخلاف تظهر الخ **اقول** هذا الكلام بعينه مسطور
في التبيين ومنه اخذ المصنف **قوله** ولا يجبان اي العشاء والوتر لفقد وقتهما الخ **اقول** قال الحافظ الدين في الكنز
ومن لم يجد وقتهما لم يجبا وقال العلامة الزيلعي في الشرح اي ومن لم يجد وقت العشاء والوتر بان كان في بلد يطلع الفجر فيه كما
تغرب الشمس او قبل ان يغيب الشفق لم يجبا عليه لعدم السبب وهو الوقت انتهى وقال في معراج الدراية والثاني واقع في بعض ديار
بلغار انتهى وقيل انهم يكونون اربعين ليلة في اقصر ايام الشتاء كما تغرب الشمس يطلع الفجر وقال العلامة الشمني في شرح النقاية
ولو كان البلد يطلع فيه الفجر قبل ان يغيب الشفق كبلغار كما حكاه صاحب معجم البلدان واخبر به غير واحد ممن رآه او اخبره به
من رآه ان الليل يقصر الى ان يصير الى هذه الغاية ثم يزيد وينقص النهار الى ان يصير الى مثله غاية الليل في القصر لم تجب العشاء ولا
الوتر لعدم سببهما وهو الوقت انتهى وقال في الظهيرية افتى الشيخ برهان الدين الكبير في اهل بلدة كما تغرب الشمس يطلع
الفجر بان عليهم صلوة العشاء والصحيح انه لا ينوي القضاء لفقد وقت الاداء انتهى وقال في التبيين وفيه نظر لان الوجوب
بدون السبب لا يعقل وكذا اذا لم ينو القضاء يكون اداء ضرورة وهو فرض الوقت ولم يقل به احد اذ لا يبقى وقت
العشاء بعد طلوع الفجر اجماعا انتهى وذكر نجم الدين الزاهدي في المجتبى انه وردت فتوى من بلاد بلغار بان
الفجر يطلع فيها قبل غيبوبة الشفق في اقصر ليالي السنة على شمس الائمة الحلواني فافتى بوجوب قضاء العشاء ثم
ورد فتوى اخرى على الشيخ الكبير سيف الحق والدين البقالي فافتى بعدم الوجوب فبلغ جوابه شمس الائمة الحلواني

اعتم بها ان دخل عتمة الليل
وهي ظلمته

فارسل من يساله في جامع خوارزم ما تقولون فيمن اسقط من الصلوات الخمس واحدة هل يكفر فسال و
احس بالشيخ فقال ما تقولون فيمن قطعت يداه مع المرفقين او رجلاه مع الكعبين كم فرائض وضوئه فقال ثلاث
لفوات محل الرابع قال فكذلك الصلاة الخامسة فبلغ شمس الائمة الحلواني جوابه فاستحسنه ووافقه فيه انتهى
والحاصل ان العلماء اختلفوا في هذه المسئلة اي فيمن لم يجد وقت العشاء والوتر فافتى سيف الدين
البقالي بعدم وجوبهما عليه واختاره جمع من العلماء منهم المصنف وافتى شمس الائمة الحلواني
بوجوبهما عليه واختاره الشيخ كمال الدين فانه قال في فتح القدير ومن لا يوجد عندهم وقت العشاء
كما قيل يطلع الفجر قبل غيبوبة الشفق عندهم افتى البقالي بعدم الوجوب عليهم لعدم السبب وهو مختار صاحب
الكنز كما يسقط غسل اليدين عن مقطوعهما من المرفقين وانكره الحلواني ثم وافقه وافتى الامام الكبير
البرهاني بوجوبهما ولا يرتاب متامل في ثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببه الجعلي الذي جعل علامة على الوجوب
الخفي الثابت في نفس الامر وجواز تعدد المعرفات للشيء فانتفاء الوقت انتفاء المعرف وانتفاء الدليل على الشيء
لا يستلزم انتفاءه لجواز دليل آخر وهو ما تواطئت اخبار الاسراء من فرض الله الصلاة خمسا بعدما امروا اولا
بخمسين ثم استقر الامر على الخمس شرعا عاما لاهل الآفاق لا تفصيل بين اهل قطر وقطر وما روي انه ذكر الدجال
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الراوي فما لبثه في الارض قال اربعون يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة
وسائر ايامه كايامكم فقيل يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة اتكفينا فيه صلاة يوم قال لا اقدروا له
رواه مسلم فقد اوجب ثلثمائة عصر قبل صيرورة الظل مثلا او مثلين وقس عليه فاستفدنا ان الواجب
في نفس الامر خمس على العموم غير ان توزيعها على تلك الاوقات عند وجودها ولا يسقط بعدمها الوجوب وكذا
قال صلى الله عليه وسلم خمس صلوات كتبهن الله على العباد انتهى قال العلامة الحلبي في شرح منية المصلي بعد نقل كلام
الشيخ كمال الدين والجواب ان يقال كما استقر الامر على ان الصلوات خمس فكذلك استقر الامر على ان للوجوب اسبابا
وشروطا لا يوجد بدونها وقوله شرعا عاما ان اراد انه عام على كل من وجد في حقه شروط الوجوب
واسبابه فمسلم ولا يفيد لعدم بعض ذلك في حق من ذكر وان اراد انه عام على كل فرد من افراد الايام مطلقا
فهو ظاهر البطلان فان الحائض لو طهرت بعد طلوع الشمس لم يكن الواجب عليها في ذلك اليوم الا اربع صلوات
او بعد خروج وقت الظهر لم يجب عليها في ذلك اليوم الا ثلاث صلوات وهكذا ولم يقل احد انها اذا طهرت في
بعض اليوم او نحو اكثر مثلا يجب عليها تمام صلوات اليوم والليلة لان الصلوات فرضت خمسا على كل مكلف والظهر
من ذلك انها فاذا اسلم بعد فوات وقت او اكثر مثلا من اليوم يجب عليه ما بقي من الوقت بعد الاسلام ولم يقل احد يجب
عليه تمام صلوات ذلك اليوم لافتراض الصلاة خمسا على كل مكلف في كل يوم وليلة والقياس على ما في حديث الدجال غير صحيح
لانه لا مدخل للقياس في وضع الاسباب ولئن سلم فانما هو فيما لا يكون على خلاف القياس ولئن سلم القياس فلا بد له
من المساواة ولا مساواة هنا فان ما نحن فيه لم يوجد زمان يقدر للعشاء فيه وقت خاص بها والمفاد من الحديث انه
يقدر لكل صلوة وقت خاص بها ليس هو وقتا للصلوة اخرى بل لا يدخل الوقت ما بعدها قبل مضي وقتها المقدر لها واذا
مضى قدر ما صارت كما في سائر الايام فكان الزوال وصيرورة الظل مثلا او مثلين وغروب الشمس وغيبوبة الشفق وطلوع الفجر
موجودة في اجزاء ذلك الزمان تقديرا بحكم الشرع ولا كذلك هنا اذ الزمان الموجود انما هو وقت للمغرب في حقهم او
وقت للفجر بالاجماع فكيف يصح القياس انتهى **قوله** ويستحب تأخير الفجر الى ما يمكن فيه ترتيل اربعين اية **اقول**
هذا في حق الرجال واما المرأة فالافضل لها في الفجر الغلس وفي غيرها الانتظار الى فراغ الرجال عن الجماعة كذا في البحر
نقلا عن المبتغى بالغين المعجمة وقيل الافضل لها الانتظار في كل الصلوات مطلقا كذا في القنية **قوله** ثم اعادته ان ثبت
اقول قوله اعادته بالرفع عطفا على الترتيل اي ثم يمكن فيه اعادة الفجر قبل طلوع الشمس ان ثبتت الاعادة
بان ظهر فساد وضوئه وفي لفظ الاعادة اشعار بان القراءة ينبغي ان تكون على الوجه المسنون في المعادة ٥

وادنى المسنونة

وادنى المسنونة القراءة اربعون اية على وجه الترتيل في الركعتين واوسطها خمسون واعلاها الزيادة
على الستين الى المائة فالمصنف اقتصر على ادناها وسيأتي تمام هذا المقام ان شاء الله الملك العلام وقال في العناية
ويستحب للفجر ابتدائه مسفرا بحيث يمكنه ترتيل اربعين اية في كل ركعة عشرين سوى الفاتحة كما يفهم من الهداية في فصل
القراءة **اعلم** ان تاخير الفجر عندنا مستحب واختلف في حد التاخير قال بعضهم يؤخره بحيث يمكنه اداؤه بالقراءة
المسنونة ثم اعادته بها قبل خروج الوقت ان ظهر انه على غير طهارة وهذا مختار المصنف وصاحب النقاية
والوقاية وعليه مشى في الخانية والمحيط والخلاصة والكافي وغيرها وقال بعضهم يؤخره جدا لان الفساد
موهوم فلا يترك المستحب لاجله وهو ظاهر الهداية والكنز لكن لا يؤخره بحيث يقع الشك في طلوع الشمس
وقال الحدادي في شرح القدوري وحد الاسفار ان يدخل مغلسا ويطول القراءة ويختم بالاسفار وقال الحلواني
يبدأ بالاسفار ويختم به وهو الظاهر وقيل حد الاسفار ان يصلي في النصف الثاني وقيل هو ان يصلي في وقت
لو صلى بقراءة مسنونة مرتلة فاذا فرغ لو ظهر له فساد في طهارته امكنه الوضوء والاعادة قبل طلوع الشمس انتهى
والحاصل يستحب للفجر البداية بالغلس والختم بالاسفار والاول ظاهر الرواية كما في العناية واختار ابن الساعاتي
ما ذهب اليه الطحاوي وقال ابن امير الحاج ويعكر عليه ما اخرجه عن ابراهيم النخعي انه قال ما اجتمع رسول الله
صلى الله عليه وسلم فان ظاهره يفيد التنوير بها مطلقا وثانيا ان نسبة هذا القول الى اصحابنا خلاف المشهور عنهم **قلت**
اخرج الطحاوي عن ابراهيم النخعي انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير قال
في فتح القدير وهذا اسناد صحيح ولا يجوز اجتماعهم على خلاف ما فارقهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى
يعني قال الطحاوي اخبر ابراهيم ان اصحاب النبي عم قد اجتمعوا على التنوير فلا يجوز اجتماعهم على خلاف ما قد كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله الا بعد نسخ ذلك وثبوت خلافه والذي ينبغي الدخول في الفجر في وقت التغليس والخروج
منها في وقت الاسفار انتهى **قلت** هذا يخالف الحديث المذكور فان الاسفار منع ايقاعه فيه بمجموعها اذ بعض الصلاة
ليس حقيقتها والذي ذكر الاصحاب عن الامام وصاحبيه ان الافضل في صلاة الفجر الاسفار يبدأ به ويختم وقيد
في الخانية والبدائع قولهما بما اذا كان يريد اطالة القراءة وان كان لا يريدها فالتنوير افضل ولا يخفى ان فيه ما هو
من مخالفة حديث خير البشر **فائدة** قال في القاموس رتل الكلام ترتيلا احسن تاليفه وفي النهاية ترتيل القراءة
التأني فيها والتمهل وتبيين الحروف والحركات انتهى وفي المغرب الترتيل في الاذان والقراءة وغيرهما ان لا يعجل في
ارسال الحروف بل يتثبت فيها ويبينها تبيينا ويوفيها حقها من الاشباع من غير اسراع انتهى **قوله** بان ظهر فساد
وضوئه **اقول** هكذا قال صاحب الوقاية ايضا لكن لو قال بان ظهر فساد فجره بسبب حدث وكان اكبر كان اولى كما لا يخفى
واطلقوا استحباب التاخير فيشمل المصلي وحده او بجماعة لكن تعليلهم بان فيه تكثير الجماعة وتوسيع الحال على النائم
والضعيف في ادراك فضل الجماعة يأباه **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر **اقول** اخرجه
اصحاب السنن الاربعة وابن حبان عن رافع بن خديج قال الترمذي حديث حسن صحيح **فان قيل** المراد بالاسفار بالفجر تبين طلوعه
اجيب بما قاله ابن دقيق العيد وهو ان الحمل على هذا المعنى يأباه او يبعده ما في صحيح ابن حبان كلما اصبحتم بالصبح
فهو اعظم للاجر او قال فانه اعظم لاجوركم وما اخرجه النسائي بسند صحيح ما اسفرتم بالفجر فانه اعظم للاجر و
قال مالك والشافعي واحمد في اقوى الروايات عنه يستحب التعجيل في كل صلاة لما في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي الصبح فتنصرف النساء متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس وفي لفظ لمسلم
ما يعرفن من تغليس رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلاة ولما اخرجه الترمذي والحاكم من حديث ابن عمر ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال الوقت الاول من الصلاة رضوان الله والوقت الآخر عفو الله قال الشافعي العفو لا يكون الا عن
تقصير وعن جرير نحوه اخرجه الدارقطني وعن ابي محذورة نحوه وزاد واوسطه رحمة الله اخرجه الدارقطني
وعن انس نحوه الا ان الخرجه ابن عدي قال في البيان لا حجة لهم لاني الشافعي ومن قال بقوله في حديث عائشة لان المراد

بالغلس في غلس المسجد لانهم كانوا يصلون في مسجده صلى الله عليه وسلم ولم يكن فيه مصابيح يومئذ وقت الصبح و
الغلس في الابنية يستمر الى وقت الاسفار جدا يقال هذا بيت غلس بالنهار فما ظنك قبل طلوع الشمس ولا شك ان المراة
اذا تقنعت بمروطها لا تعرف في النهار فما ظنك قبل طلوع الشمس وعدم معرفتهن وبقاء الغلس في المسجد
لا يدل على انه عليه السلام صليها في اول الوقت والذي يدل على ان هذا غلس المسجد حديث ابن مسعود المتقدم فانه
قال وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها بغلس ولو كان ذلك غير غلس المسجد لوقع التناقض بين الحديثين ولان تمام ما رواه
فعل وما رويناه قول والقول مقدم على الفعل ولانه يحتمل انه عليه السلام فعل ذلك في بعض الاوقات اعلاما
للجواز فلا يضرنا ذلك والحديث الثاني لم يصح لان فيه ابراهيم بن زكريا وهو منكر الحديث عند اهل النقل ولئن
صح فالمراد به الفضل قال الله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو على راس المال وهو الذي هنا من معنى
التجاوز لعدم الجناية لان التاخير مباح وفي الفضل رضوان فلا ينافي انتهى وقال في البرهان حديث اول الوقت
رضوان الله انما يعرف بيعقوب بن الوليد وقد كذبه احمد بن حنبل وسائر الحفاظ قاله البيهقي في المعرفة
وانما يروى عن ابي جعفر محمد بن علي من قوله ولئن صح فليس ظاهر الدلالة على المدعى لعدم التزامه التقصير لقوله
ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو انتهى قلت حديث ابن مسعود اخرجه البخاري ومسلم وهو قوله
ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا لميقاتها الا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ
قبل ميقاتها مع انه كان بعد الفجر كما يفيده لفظ البخاري وصلى الفجر حين بزغ الفجر فعلم ان المراد ميقاتها
الذي اعتاد الاداء فيه لانه غلس بها يومئذ ليمتد وقت الوقوف وفي لفظ مسلم قبل ميقاتها بغلس
فافاد ان المعتاد كان غير الغلس ورجح بعضهم رواية ابن مسعود على حكاية عائشة لما علم من ترجيح رواية
الرجال على النساء خصوصا ابن مسعود في صلاة الفجر فان الحال اكشف لهم منهن ووفق بعضهم بينهما بان
حملوا الغلس داخل المسجد كما مر اعلم ان الباء في قوله عليه السلام اسفروا بالفجر للدخول والباء للتعدية و
المعنى ادخلوا الفجر في الاسفار اي صلوها فيه يقال اسفر الصبح اذا اضاء واسفر بالصلاة اي صليها
في وقت الاسفار وبهذا يبعد توجيه الطحاوي ولا يمكن حمل الامر على الوجوب اجماعا فتعين الاستحباب قوله
ويستحب تاخير ظهر الصيف للابراد اقول اطلق استحباب التاخير فيشمل ما لو صلى وحده او بجماعة قال الشيخ زين
في البحر اطلقه يعني صاحب الكنز فافاد انه لا فرق بين ان يصلي بجماعة اولا وبين ان يكون في بلاد حارة اولا
وبين ان يكون في شدة الحر اولا وبهذا قال في المجمع ونفضل الابراد بالظهر مطلقا انتهى قال الشيخ ابن الملك
في شرح قوله مطلقا اي سواء كان يصلي الظهر وحده او بجماعة انتهى اخرج البخاري من حديث خالد بن دينار
قال صلى بنا اميرنا الجمعة ثم قال لانس كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر قال كان النبي صلى الله
اذا اشتد البرد بكر بالصلاة واذا اشتد الحر ابرد بالصلاة والمراد الظهر لانه جواب السؤال عنها فعلم ان
المستحب في الشتاء التبكير بالظهر اي اداؤها في اول وقتها وفي الصيف الابراد بها قال الحدادي في شرح القدوري
ومحل الابراد ان يصليها قبل المثل وانما يستحب الابراد بثلاثة شروط احدها ان يصليها بجماعة في مسجد جماعة
والثاني ان يكون في البلاد الحارة والثالث ان يكون ذلك في شدة الحر انتهى وقال في البحر وفيه نظر بل هو مذهب
الشافعي على ما قيل انتهى وقال في التبيين وعند الشافعي للابراد شروط اربعة ان يكون في حر شديد وان يكون
في بلاد حارة وان يصلي في جماعة وان يقصدها الناس من بعيد والا فالتعجيل افضل انتهى والجمعة كالظهر
اصلا واستحبابا ذكره الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي قوله لقوله صلى الله عليه وسلم ابردوا بالظهر
فان شدة الحر من فيح جهنم اقول تقدم بيان هذا الحديث وهو عام في جميع البلاد وجميع الناس واطلاق الحديث
خلافا لما يقوله الشافعي واحمد من التخصيص بقطر حار وجماعة يقصد ومن بعيد قال في النهاية الابراد الدخول
في البرد قلت يشير الى ان الهمزة فيه للدخول والباء للتعدية قال الفاضل المحشي فان قيل الابراد لم يجئ الا في لغة

غير فصيحة

غير فصيحة على ما نص عليه الجوهري قال يقال برد الشيء وبردته انا فهو مبرود وبردته تبريدا ولا يقال
ابردته الا في لغة رديئة فكيف يحمل عليها قول سيد الانام قلنا مراده عدم مجيئه متعديا من باب الافعال
لا مطلقا على ما يدل عليه سياق كلامه وفي الحديث هو فعل لازم فان الهمزة فيه للدخول والباء للتعدية والمعنى
ادخلوا الظهر في البرد انتهى اقول قوله ولا يقال ابردته الا في لغة رديئة مردود عليه فان التبريد والابراد لغتان
فصيحتان الا ان معنى الابراد غير معنى التبريد وقول المحشي مراده عدم مجيئه من باب الافعال مطلقا مردود
ايضا فان مجيئه متعديا من باب الافعال الصحيح وارد في اللغة الفصيحة قال صاحب القاموس وقد برده بردا
جعله باردا او خلطه بالثلج وابرده جاء به باردا ثم قال بعد اسطر وابرده دخل في اخر النهار انتهى
والحاصل ان الابراد اذا استعمل بنفسه تكون الهمزة فيه للتعدية واذا استعمل بالباء تكون الهمزة للدخول والباء
للتعدية ويجوز ان تكون الباء زائدة ومعنى ابردوا الظهر اخروها على سبيل التضمين كما مر والله اعلم ولم يذكر
المصنف استحباب تاخير العصر ولو ذكره لكان اولى لانه مذكور في اكثر المعتبرات قال في الهداية ويستحب تاخير العصر
ما لم تتغير الشمس في الشتاء والصيف لما فيه من تكثير النوافل لكراهتها بعده والمعتبر تغير القرص وهو ان يصير بحال
لا تحار فيه الاعين هو الصحيح والتاخير اليه مكروه انتهى فاذا صار القرص بحيث لا تحار فيه الاعين فقد تغيرت
والا فلا قوله والتاخير اليه مكروه يعني وتاخير العصر الى تغير قرص الشمس مكروه تحريما والمراد تاخير المشروع
واما تاخير الاداء فغير مكروه لانه مامور به ولا يستقيم اثبات الكراهة للشيء مع الامر به وذكر في الغاية
ان الكراهة في تاخير الشروع لا الاداء لانه اذا شرع قبل تغير القرص فاخر اداه الى التغير لا يكره لان الاحتراز عن الكراهة
مع الاقبال على الصلاة متعذر فجعل عفوا انتهى والحاصل انه اذا شرع فيها قبل تغير القرص ثم مدها الى التغير
بان طول قراءتها فتغير قرص الشمس وهو فيها فالمختار انه لا يكره وفي ذكر ان التاخير اعيد اليه وقيل الاداء مكروه
ايضا كذا في الكافي وقال الحاكم الشهيد يعتبر تغير شعاعها على الجدران وهو مروي عن النخعي والاول هو الصحيح
لان تغير الشعاع يحصل بعد الزوال وقال مالك والشافعي يستحب تعجيل العصر مطلقا لما اخرجه البخاري
ومسلم عن انس انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العصر ثم يذهب احدنا الى العوالي والشمس مرتفعة
قال الزهري والعوالي على ميلين من المدينة وثلاثة واحسبه قال واربعة ولما روي عن رافع بن خديج
قال كنا نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ثم ننحر الجزور فنقسم عشر قسم ثم نطبخ فناكل لحما
نضيجا قبل ان تغيب الشمس ولنا ما اخرجه الدارقطني من رواية عبد الله بن رافع عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يامر بتاخير هذه الصلوة يعني العصر وما اخرجه الترمذي عن ام سلمة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اشد تعجيلا للعصر منه وقال في التبيين ولنا ما روي انه عليه السلام كان يؤخر العصر ما دامت الشمس بيضاء
نقية رواه ابو داود وروى الدارقطني عن رافع بن خديج مثله وقد اشتهرت الاخبار عنه عليه السلام وعن
اصحابه من بعده بتاخير العصر ولان في تاخيره توسعة لوقت النوافل فيكون فيه تكثيرها فيندب وفي التعجيل قطعها
لكراهة النفل بعدها فلا يستحب ولا حجة له في حديث انس قال الطحاوي وغيره قال العوالي ميلين او ثلاثة فيمكن
ان يصلي العصر في وسط الوقت ويأتي العوالي والشمس مرتفعة كذا في الغاية انتهى وقال بعض الفضلاء وما في
الصحيح انه عليه السلام كان يصلي العصر والشمس مرتفعة وبعض العوالي على اربعة اميال لا يخالف ما قلنا لانه وارد اما على
سبيل الظن والتخمين او الوقوع في بعض الازمان ويحتمل كون ذلك زمن الصيف فان الوقت فيه متسع
وان الذاهب قصد الاسراع اذ لا يمكن حمله على ظاهره انه في كل زمان وكل ذاهب ففي بعض الازمنة
لا يمكن ذلك ولو صليت عند اول وقتها خصوصا لكثير من احاد الناس فيجب حمله على واقعة حال
او على النهي عن المبالغة في التاخير انتهى وكذا لا حجة له في الحديث الثاني فانه محمول على الوقوع في
بعض الازمان قال الشيخ كمال الدين وعندي لا تعارض بين هذين فانه اذا صلى العصر قبل ان تتغير

ابراهيم الحلبي

الشمس ممكن في الباقي الى الغروب بمثل هذا العمل ومن شاهد المهرة من الطباخين في الاسفار مع
الرؤساء لم يستبعد ذلك انتهى والحاصل انه يستحب تاخير العصر عندنا ما لم يتغير قرص الشمس
في الاوقات كلها الا في يوم الغيم فانه يستحب فيه تعجيله كما سيجيء **قوله** وتاخير العشاء الى آخر الثلث
الاول **اقول** اطلقه فشمل الصيف والشتاء وذكر في الظهيرية والخانية والتحفة والمحيط الرضوي
والبدايع وشرحي القدوري للحدادي ان المستحب تعجيل العشاء في الصيف وتاخيره في الشتاء الى ثلث
الليل وعللوا له بان الليل في الشتاء طويل وفي الصيف قصير ووقع في عبارة الكنز والوقاية والنقاية
ان المستحب تاخيره الى ثلث الليل وفي عبارة القدوري والمجمع ان المستحب تاخيره الى ما قبل الثلث وجه
الاول ما رواه الترمذي وقال حديث حسن عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق
على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل واخرجه ابن ماجة وزاد او نصفه ووجه الثاني ما رواه البخاري
عن عائشة قالت كانوا يصلون العتمة فيما بين ان يغيب الشفق الى ثلث الليل ووفق بينهما ابن الملك
في شرح المجمع فقال والتوفيق بان يكون التاخير الى الثلث مستحبا في الشتاء والى ما قبله في الصيف لغلبة
النوم واما التاخير الى نصف الليل فمباح والى اخره فمكروه انتهى **فان قلت** هذا التوفيق يخالف ما
مشى عليه الحدادي في شرحه من ان كلامه في الشتاء اما في الصيف فيستحب تعجيلها لاجل قصر الليل **قلت**
انه وان كان يخالف كلام الحدادي الا انه موافق لما ذهب اليه صاحب الهداية فانه بعد ما ذكر كلام القدوري
واستدل له بالحديث قال وقيل في الصيف يعجل كيلا تتقلل الجماعة والظاهر من هذا ان كلام القدوري محمول
على الاطلاق وان المستحب عنده التاخير الى ما قبل الثلث مطلقا اي في الصيف والشتاء لكن في استدلاله
له بالحديث نظر لانه غير مطابق لكلام القدوري فان كلامه يدل على استحباب تاخير العشاء الى ما قبل
الثلث والحديث يدل على استحباب تاخيره الى الثلث فالدليل لا يطابق المدعى اللهم الا ان يجعل الغاية
داخلة تحت المغيا في كلام القدوري وغير داخلة في الحديث فينطبق الدليل على المدعى وهذا ما به
يحصل التوفيق وبه جزم بعض اهل التحقيق لكن يرده ما اخرجه مسلم وابو داود والنسائي عن ابن عمر
قال مكثنا ذات ليلة ننتظر رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة العشاء الاخرة فخرج الينا حين ذهب ثلث
الليل او بعده فقال انكم لتنتظرون صلاة ما ينتظرها اهل دين غيركم ولولا ان اشق على امتي لصليت بهم هذه
الساعة اي لصليت بهم العشاء في هذه الساعة ووفق المصنف بين العبارتين بان حمل عبارة القدوري على
الابتداء وعبارة الكنز على الانتهاء ووفق بعضهم بينهما بان حمل كلا منهما على رواية واليه ذهب صاحب البرهان
فانه حمل قول صاحب المواهب يستحب تاخير العشاء الى ما قبل ثلث الليل على رواية وحمل قوله او اليه الى اخرى
وهذا التوفيق احسن واولى مما وفق به المصنف وغيره كما لا يخفى **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من خاف
ان لا يقوم اخر الليل فليوتر اوله ومن طمع ان يقوم اخر الليل فليوتر اخره **اقول** اخرجه الجماعة الا البخاري عن
جابر واللفظ لمسلم **قوله** لما روي عن انس انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الظهر في ايام الشتاء ما ندري
اما ذهب من النهار اكثر او ما بقي منه رواه احمد **اقول** الهمزة في اما للاستفهام وكلمة ما موصولة مبتدأ
وخبرها اكثر اي لا ندري هل الزمان الذي ذهب من النهار اكثر من الزمان الذي بقي منه او الزمان الذي بقي
من النهار اكثر من الزمان الذي ذهب منه **قلت** كان الاولى الاستدلال بحديث انس السابق وهو ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان اذا اشتد البرد بكر بالصلاة واذا اشتد الحر ابرد بالصلاة والمراد بها الظهر لانه
جواب السؤال عنها كما مر قال في البحر وفي الخلاصة في اخر الايمان ان كان عندهم حساب يعرفون به الشتاء
والصيف فهو على حسابهم وان لم يكن فالشتاء ما اشتد فيه البرد على الدوام والصيف ما يشتد فيه الحر
على الدوام ومن مشايخنا من قال الشتاء ما يحتاج فيه الناس الى شيئين الى الوقود ولبس الحشو والصيف

ما يستغني

ما يستغني فيه عن احدهما انتهى ولم ار من تكلم على حكم صلاة الظهر في الربيع والخريف والذي يظهر ان الربيع
ملحق بالشتاء في هذا الحكم والخريف ملحق بالصيف فيه انتهى قال بعضهم ظاهر اقتصارهم على الشتاء و
الصيف يشعر بان المراد بالشتاء ما ليس بصيف فيدخل فيه الربيع وبان المراد بالصيف ما ليس بشتاء فيدخل
فيه الخريف والا فالحق ما يوافق ما ذكر في الخلاصة **قوله** وتعجيل المغرب **اقول** يعني سواء كان في الشتاء
او في الصيف قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير تعجيل المغرب ان لا يفصل بين الاذان والاقامة الا بجلسة
خفيفة او سكتة على الخلاف وتاخيرها لصلوة ركعتين مكروه وفي المبتغى بالمعجمة يكره تاخير المغرب
في رواية وفي اخرى لا ما لم يغب الشفق الاصح هي الاولى الا من عذر كالسفر ونحوه او يكون قليلا وفي
الكراهة بتطويل القراءة خلاف انتهى وقال بعض الفضلاء ومقتضى ما مر ترجيح عدمها بالتطويل وبه
جزم في العناية وقال الحلبي انه الظاهر انتهى **قلت** مراده بما مر ما ذكر في العصر يعني ان ما مر في صلاة
العصر من ان تاخيرها الى تغير قرص الشمس يكره تحريما وفعلها فيه لا يكره يقتضي ترجيح عدم كراهة تاخير
المغرب الى اشتباك النجوم بسبب تطويل القراءة فلو شرع فيها بعد اشتباك النجوم يكره ولو شرع فيها
قبل اشتباك النجوم ثم مدها اليه لا يكره ومراده بالحلبي ابن امير الحاج تلميذ الشيخ كمال الدين **قوله**
لما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي المغرب اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب رواه البخاري ومسلم
اقول اخرج البخاري في صحيحه عن سلمة وهو ابن الاكوع قال كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم المغرب اذا
توارت بالحجاب اي استترت والمراد الشمس قال الخطابي لم يذكرها اعتمادا على افهام السامعين وهو كقوله
حتى توارت بالحجاب وقد رواه مسلم عن يزيد بن ابي عبيد بلفظ كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم المغرب
اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب فما ذكره المصنف ههنا ليس بلفظ واحد منهما مع انه نسبه اليهما واخرج ابو
داود عن سلمة بن الاكوع قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي المغرب ساعة تغرب الشمس اذا غاب حاجبها واخرج
عبد بن حميد وابو عوانة عن يزيد بن ابي عبيد بلفظ كان يصلي المغرب ساعة تغرب الشمس حتى يغيب حاجبها والمراد
بحاجبها طرفها الذي يبقى بعد ان يغيب اكثرها قال الجوهري حواجب الشمس نواحيها واستدل بعضهم على استحباب تعجيل
المغرب بما اخرجه احمد وابو داود والحاكم وقال على شرط مسلم عن ابي ايوب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تزال امتي بخير او على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب الى ان تشتبك النجوم وفيه انكار ابي ايوب على عقبة بن عامر
وبما اخرجه ابن ماجة عن العباس بن عبد المطلب رفعه لا تزال امتي على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب حتى تشتبك النجوم
قال الخطابي تشتبك كثرتها **قوله** ويؤخر غيرها **اقول** روى الحسن عن ابي حنيفة استحباب تاخير كل صلاة
في يوم الغيم لان في التاخير ترددا بين القضاء والاداء وفي التعجيل ترددا بين الصحة والفساد فيكون التاخير
اولى للتيقن ببراءة ذمته **قوله** لا تصح صلاة **اقول** ذهب الشافعي الى ان الفرائض والنوافل التي لها سبب
تجوز في الاوقات المنهي عنها بلا كراهة وذهب مالك الى ان الفرائض تجوز فيها دون النوافل مطلقا ووافقه
احمد لكن استثنى ركعتي الطواف واختلف ائمتنا في هذا الباب فقال بعضهم ان الصلوة فرضا كانت
او نفلا لا تصح في الاوقات المكروهة اي لا يجوز الشروع فيها في تلك الاوقات اخذا باطلاق
حديث النهي فانه يفيد منع اطلاق الصلاة دون عدم صحة بعضها بخصوصه والا يلزم استعمال
اللفظ الواحد مرادا به معنيان على سبيل الكناية وهو غير جائز هذا هو الظاهر من الوافي والمفهوم
من الهداية والوقاية والنقاية قال الفاضل البرجندي في شرح النقاية ففي هذه الاوقات
الثلثة لا يجوز صلاة مطلقا فرضا كانت او نفلا هذا هو المفهوم من الهداية وصرح بذلك
في الخلاصة والخزانة وفتاوى قاضيخان انتهى واختاره بعض المحققين حيث قال ولا يجوز
عند طلوعها وقيامها وغروبها صلاة فرضا كانت او نفلا نص عليه في الخانية انتهى

قلت وكذا نص عليه في الخلاصة والخزانة كما مر والحاصل ان هذا البعض ذهبوا الى ان الصلاة
مطلقا سواء كانت فرضا او نفلا او واجبة لا تجوز اى لا تنعقد في الاوقات الثلثة لان الشارع نهى
عن الصلاة فيها وعلله بان في الاستلزام التشبه بعبدة الشمس كما سياتي الا عصر يومه فانه
يجوز قبل غروب الشمس او قبل تغيرها مع الكراهة على الصحيح كما ياتي بعد وقال بعضهم ان الفرائض
كقضاء الفوائت والواجبات الفائتة كسجدة تلاوة وجبت قبل هذه الاوقات وصلاة جنازة
حضرت فيها والوتر لا تصح في الاوقات الثلثة لانها وجبت كاملة فلا تؤدى ناقصة بالنقصان
القوى الذي هو من صفات الوقت لشدة اتصال الفعل بالوقت لدخوله في ماهيته بخلاف
النقصان الذي ليس كذلك كالنقصان بسبب الاخلال ببعض الواجبات او بسبب المكان
كالصلاة في الارض المغصوبة او بسبب المجاورة كالصلوة في الثوب الحرير فان ذلك
لا يمنع صحة الصلوة فيها والنوافل التي شرع فيها في احدها سواء كان لها سبب او لم
يكن وسجدة التلاوة التي تليت في احدها وصلوة الجنازة التي حضرت في احدها تصح
مع كراهة التحريم لانها وجبت ناقصة فتؤدى كما وجبت والحاصل ان هذا البعض
ذهبوا الى ان الفرض ولو وترا وما وجب في وقت صحيح كسجدة تلاوة وصلاة جنازة
وجبتا في وقت غير مكروه لا ينعقد واحد منها في هذه الاوقات حتى المنذور وركعتي
الطواف وما افسده من النفل في وقت غير مكروه لا ينعقد واحد منها في هذه الاوقات
لان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا واما عصر يومه فانه يجوز قبل الغروب وكذا تطوع بدا
بعض فيها فافسده فان كلا منها يجوز في هذه الاوقات فانه وجب ناقصا فادى كما وجب واختار
المصنف قول هذا البعض تبعا لكثير من المصنفين فانه حكم بعدم صحة جنس الصلاة اولا ثم استثنى
عنه بعض انواعها ثانيا **قوله** حال الطلوع **اقول** قال في الظهيرية لا تجوز عند طلوع الشمس حتى
ترتفع قدر رمح او رمحين وقيل ما دام الانسان يقدر على ان ينظر الى قرص الشمس فالشمس
في الطلوع وقيل ما دامت الشمس محمرة او مصفرة على رؤس الحيطان فهي في الطلوع وقيل
يوضع طست في ارض مستوية فما دامت الشمس تقع في جوانبه فهي في الطلوع فاذا وقعت في وسطه
حلت الصلاة انتهى **قلت** المذكور في الاصل هو الاول والمناسب لتفسير التغير المصحح هو الثاني
كما قدمناه فلو طلعت وهو في صلاة الصبح فسدت صلاته ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس
اتم صلاته كذا في الكشف وقال في البرهان روى عن ابي يوسف جواز الفجر ان امسك عن تكميلها
عند طلوع الشمس وهو فيها وكملها بعد حلها لانه لم يتحر بها طلوعها وامتثل الامر بالامساك
عنها وتاخيرها حتى تبرز ولم يوجد التشبه الحقيقي لعبادها فتجوز الصلوة لانه عمل بالدليلين
الا ان قوله صلى الله عليه وسلم من ادرك سجدة من صلاة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته
يصدق على فعلها ايضا من غير امساك اذ المدرك للركعة بسبب النوم او النسيان لا يصدق عليه انه متحر لها
عند طلوعها فينبغي تخصيص الفساد بصلاة المتحرى لها عند الطلوع امساكا او لا وجواز صبح غيره
مطلقا والله اعلم انتهى **قلت** اخرج البخاري عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا
بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها قال الحافظ ابن حجر في شرحه المسمى بفتح البارى لا تحروا اصله لا تتحروا
فحذفت احدى التائين والمعنى لا تقصدوا واختلف اهل العلم في المراد بذلك فمنهم من جعله تفسيرا للحديث
السابق ومبينا للمراد به فقال لا تكره الصلوة بعد الصبح ولا بعد العصر الا لمن قصد بصلاته طلوع الشمس
وغروبها والى ذلك جنح بعض اهل الظاهر وقواه ابن المنذر واحتج له وقد روى مسلم من طريق طاوس

عن عائشة

عن عائشة رضها قالت وهم عمر انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتحرى طلوع الشمس وغروبها
انتهى وسياتي من قول ابن عمر ايضا ما يدل على ذلك قريبا بعد بابين وربما قوى ذلك بعضهم بحديث
من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فليضف اليها اخرى فامر بالصلاة حينئذ فدل على ان
الكراهة مختصة بمن قصد الصلاة في ذلك الوقت لا بمن وقع له ذلك اتفاقا ومنهم من جعله نهيا مستقلا
وكره الصلاة في تلك الاوقات سواء قصد لها او لم يقصد وهو قول الاكثر قال البيهقي انما قالت ذلك
عائشة لانها رات النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بعد العصر فحملت نهيه على من قصد ذلك لا على
الاطلاق وقد اجيب عن هذا بانه صلى الله عليه وسلم انما صلى حينئذ قضاء كما سياتي واما النهي فهو ثابت
من طريق جماعة من الصحابة غير عمر فلا اختصاص له بالوهم انتهى وفي القنية عن السيد ابي شجاع
انه قال سالت شمس الائمة الحلوانى عن كسالى العوام انهم يصلون الفجر وقت طلوع الشمس فهل انكر
عليهم فقال لا لانهم لو منعوا يتركونها اصلا ظاهرا ولو صلوها تجوز عند اصحاب الحديث والاداء
الجائز عند البعض اولى من الترك اصلا انتهى وقال في البحر وفي الغنية الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
في الاوقات التي تكره فيها الصلاة والدعاء والتسبيح افضل من قراءة القران انتهى ولعله لان القراءة ركن
الصلاة وهي مكروهة فالاولى ترك ما كان ركنا لها انتهى **اذا علمت** هذا فاعلم ان عبارات المشايخ
قد اختلفت هنا منهم من قال لا تصح صلاة كالمصنف ومنهم من قال منع عن الصلاة كصاحب الكنز العبارة
الاولى والثانية متقاربتان فالقائل بهما يحتمل انه اراد بالصلاة مطلقا فتكونان جاريتين على حقيقتهما
على القول الاول وما ولتين بلفظ تكره على القول الثاني وقد صرح به صاحب المجمع والمراد بالكراهة كراهة
تحريم اورد على الوجه الاول ان عدم صحة النفل في شيء من الاوقات الثلثة يقتضي عدم لزوم قضائه اذا شرع في
وقت منها فيه ثم افسده وقد ذكر شمس الائمة لزوم قضائه بلا خلاف وذكر القرتاشي لزومه عند ابي حنيفة وابي
يوسف اجيب بان معنى لا تصح صلاة لا يجوز الشروع في صلاة وعدم جواز الشروع في الصلاة لا ينافي
لزومها بعد الشروع فيها كما يقال لا يجوز البيع الفاسد ولو باع وقبض المبيع يثبت الملك وان قولهم
وكره النفل بعد اداء العصر الى اداء المغرب يرده **اجيب** بان عدم جواز الصلاة على هذا مجاز عن منعها
وكانه قيل منعت الصلاة فرضا كانت او نفلا في هذه الاوقات والمكروه من قبيل الممنوع وحاصله انه ذكر
الاخص وهو عدم الصحة والجواز واريد به الاعم وهو المنع وقد صرح بهذا المراد صاحب الكنز حيث قال
ومنع عن الصلوة الخ واورد على الوجه الثاني ان الكراهة لا تستلزم عدم الصحة وانتم قلتم بان الفرائض
والواجبات الفائتة لا تصح في الاوقات الثلثة **اجيب** بان كراهة التحريم في الصلاة ان كانت لنقصان
في الوقت منعت ان يصح فيها ما تسبب عن وقت لا نقص فيه لانها كراهة تحريم بل العدم تادى ما وجب
كاملا ناقصا وبالجملة ان المراد بعدم الصحة والجواز عدم الحل في جنس الصلاة دون عدم الصحة في بعضها
بخصوصه والمقيد لها انما هو قوله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن عبسة حين قال يا رسول الله اخبرني عن الصلاة
قال صل صلوة الصبح ثم اقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس اي حتى ترتفع فانها تطلع حين تطلع بين قرني
شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار ثم صل فان الصلاة مشهودة محضورة حتى يستقل الظل بالرمح ثم
اقصر عن الصلاة فانه حينئذ تسجر جهنم فاذا اقبل الفيء فصل فان الصلاة مشهودة محضورة حتى
تصلي العصر ثم اقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار الحديث
بطوله اخرجه مسلم وليس المراد مطلق الارتفاع عن الافق بل الارتفاع الذي تذهب معه صفرة الشمس اي
حمرتها وهو مقدر بقدر رمح او رمحين واخرج مالك في الموطا واحمد والنسائي عن عبد الله الصنابحي
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس تطلع بين قرني شيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم

ومنهم من قال لا يجوز كصاحب الوقاية
ومنهم من قال يكره كصاحب المجمع
صح

اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها واذا دنت للغروب قارنها واذا غربت فارقها ونهى
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في تلك الساعات فافاد هذا الحديث المنع عنها لما اتصل
بالوقت مما يستلزم فعل الاركان فيه التشبه بعبادة الكفار فهو المراد بنقصان الوقت والا
فالوقت لا نقص فيه نفسه بل هو وقت كسائر الاوقات انما النقص في الاركان المستلزمة للتشبه بعبادة
الكفار وقد افهم الحديث ان تلك الاركان هي الاركان الواقعة في هذه الاوقات انتهى ورد لمعنى في غير
المنهي عنه وهو الوقت اذ لا قبح في اركان الصلاة وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه
النسبة الى الشيطان كما رويناه الا ان الصلاة لا توجد الا بالوقت لانه ظرفها ومعيارها فصارت
فيه ناقصة وقيل الا ياتي بها الكامل وهو الفرائض والواجبات الفائتة لانها وجبت كاملة لا يؤدى
ناقصا بل يؤدى مثل ما وجب دون الناقص وهو ما وجب في احدها فانه يتأدى بتلك الاركان لانه وجب
ناقصا فيؤدى ناقصا لان الاداء يكون مثل الوجوب **قال** قاضيخان في نواقض الوضوء لو شرع في فريضة
عند طلوع الشمس او غروبها سوى عصر يومه لم يكن داخلا في الصلاة فلا تنتقض طهارته بالقهقهة
فلو شرع في التطوع عند الطلوع او الغروب او الاستواء ثم قهقه كان عليه الوضوء انتهى فعلى هذا لو
شرع في نفل في احدها صح شروعها فيجب قضاؤه لو قطعه ويخرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع مع كراهة
التحريم لو اتمه خلافا لزفر ويجب قطعه وقضاؤه في وقت غير مكروه في ظاهر الرواية وفي المبسوط
القطع افضل والاول مقتضى الدليل وقيل يخرج عن العهدة بقضائه في وقت مكروه مع كراهة التحريم
لان وجوبه ضرورة صيانة المؤدى عن البطلان لعين غيره والصون عن البطلان يحصل مع النقصان كما لو نذر ان يصلي
في الوقت المكروه فادى فيه يصح ويأثم ويجب ان يصلي في غيره لقول الزيلعي فيهما والافضل ان يصلي في غيره ضعيف
لما قدمناه ويحتمل انه اراد بالصلاة الفرض فيكون العبارتان على حقيقتهما على القولين قال في الكافي
اعلم ان التطوع في هذه الاوقات يجوز ويكره والمراد من قوله لا تصح صلوة غير النفل او المراد لا ينبغي ان يصلى
في هذه الاوقات انتهى قوله والمراد لا ينبغي الخ يشير الى ان عدم الصحة ماول بالكراهة والله اعلم **قوله**
والاستواء **اقول** اي استواء الشمس في كبد السماء وهذا التعبير اولى من التعبير بوقت الزوال لان الصلاة
ليست ممنوعة وقت الزوال اجماعا قال الفاضل البرجندي في شرح النقاية وقد وقع في عبارات
الفقهاء ان الوقت المكروه هو انتصاف النهار الى ان تزول الشمس ولا يخفى ان زوال الشمس انما
هو عقيب انتصاف النهار بلا فصل وفي هذا القدر من الزمان لا يمكن اداء صلوة فلعل المراد
انه لا يجوز الصلوة بحيث يقع جزء منها في هذا الزمان والمراد بالنهار هو النهار الشرعي وهو من اول طلوع
الصبح الى غروب الشمس وعلى هذا يكون نصف النهار قبل الزوال بزمان معتد به انتهى ثم هذا على اطلاقه
قولهما فان ابا يوسف اخرج منه النفل يوم الجمعة وقت الاستواء لما اخرجه الشافعي في مسنده عن
ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة و
اخرجه الدارقطني بلفظ يحرم الصلوة نصف النهار الا يوم الجمعة وعجب الشيخ كمال الدين في فتح القدير
نقل الاستثناء عندنا تكلم بالباقي فيكون حاصله نهيا مقيدا بكونه بغير يوم الجمعة فيقدم عليه حديث عقبة
المعارض له فيه لانه محرم وقد يقال يحمل المطلق على المقيد لاتحادهما حكما وحادثة انتهى قال لم يجب عنه
قال الشيخ زين في البحر فظاهره ترجيح قول ابي يوسف فلذا قال في الحاوي وعليه الفتوى كما عزاه له ابن امير الحاج في
شرح المنية وفي العناية ان حديث ابي يوسف منقطع او معناه ولا يوم الجمعة انتهى **قلت** الوجه الثاني بعيد
جدا والوجه الاول مدفوع بان المنقطع بمنزلة المرسل وهو حجة عندنا وعند جمهور العلماء كما مر فيجوز ان
وتقييد المطلق به قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري في اسناد هذا الحديث انقطاع وقد ذكر له البيهقي شواهد

ضعيفة اذا ضمت قوي انتهى **قلت** ذكر في كتب الحديث بان الحديث الضعيف يتقوى بكثرة الطرق
والشواهد وان كانت كل منها ضعيفة **قوله** والغروب **اقول** اراد به التغير وقد نص عليه قاضيخان
في فتاواه حيث قال وعند احمرار الشمس الى ان تغيب انتهى ومثله في الخلاصة وقال الفاضل البرجندي في شرح
النقاية والمراد من وقت الغروب وقت اصفرار الشمس وتغيرها الى الغروب وقال بعضهم العبرة لاصفرار قرصها
وقال بعضهم لا بل لاصفرارها على رؤس الحيطان والجبال والاشجار انتهى **قلت** عطف التغير على الاصفرار
للتفسير فان المراد من احمرار الشمس واصفرارها تغيرها اي تغير قرصها على الصحيح لانه المنقول عن ابي حنيفة
وابي يوسف وبالجملة اختلفت عبارات المشايخ في التعبير عن الوقت الثالث في الاوقات المنهي عنها فعبر بعضهم
بالغروب وبعضهم بالتغير وبعضهم بالاحمرار وبعضهم بالاصفرار والمراد من الكل واحد وهو تغير قرص
الشمس فالتعبير به اولى من التعبير بغيره قال في المجمع ولا باس بالقضاء وسجدة التلاوة وصلاة الجنازة فيهما
الى طلوع الشمس وتغيرها انتهى وقال ابن فرشته في شرحه هذه العبارة اولى من عبارة القدوري حتى تغرب
لان الغروب فيهما ماول بالتغير انتهى **قوله** فان اداها لا يكره الخ **اقول** هذا الكلام بعينه مذكور في التبيين
ومنه اخذه المصنف وقال في الكافي تاخير العصر الى تغير الشمس يكره لما روينا اما الاداء فغير مكروه لانه مامور به
ولا يستقيم اثبات الكراهة للشيء مع الامر به وقيل الاداء مكروه ايضا انتهى **قلت** على الكراهة مشى الاسبيجابي
في شرح الطحاوي وصحح صاحب التحفة والبدائع والحاوي وغيرها بانه المذهب من غير حكاية خلاف
قال الشيخ في البحر وهو الاوجه للحديث السابق الثابت في صحيح مسلم وغيره انتهى والحاصل انهم اتفقوا
على ان تاخير العصر الى وقت تغير الشمس مكروه واختلفوا في الاداء وفيه قال بعضهم لا يكره واختاره العلامة
الزيلعي وتبعه المصنف وقال بعضهم يكره واختاره كثير من المشايخ وهو المذهب قال صاحب البرهان خالف
الطحاوي الامام وصاحبيه ومنع عصر يومه كالفجر مدعيا نسخ الكل بالنصوص الناهية ولا يلزم العمل ببعض
الحديث وترك بعضه بمجرد قولنا طرء ناقص على كامل في الفجر بخلاف عصر يومه مع ان النقص قارن القصر ابتداء
والفجر بقاء **اجيب** بان هذا الوقت سبب لوجوبها حتى لو اسلم كافر او بلغ صبي او طهرت حايض في هذا
الوقت يخاطب بها ويستحيل ان يكون سببا للوجوب ولا يصح الاداء فيه اذ شرع السبب لحكمه لا لذاته ولهذا يلغى
السبب عند عدم امكان حكمه فينبغي تخصيص قوله بعدم جواز عصر اليوم بالمؤخرة قصدا دون ما لو نام عنها
وذكرها فيه بدليل ما روي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها
واذا بدا حاجب الشمس فاخروا الصلاة حتى تبرز واذا غاب حاجب الشمس فاخروا الصلاة حتى تغيب و
لهذا روي عن ابي يوسف جواز الفجر ايضا ان استغنى تكميلها انتهى **قلت** روي في الروضة والكافي وغيرهما
من كتب المذهب عن الحسن بن زياد انه قال لا يجوز عصر يومه ايضا لان آخر وقت العصر عنده حين تصفر
الشمس فعلى هذا يكون الطحاوي تابعا لا مخالفا واما الحسن بن زياد فيحتمل ان يكون مخالفا ويحتمل ان
يكون تابعا لاحتمال انه سمعه عن الامام واخذ بما سمع وقيد بعصر يومه لان عصر امسه لا يجوز في هذا
الوقت اتفاقا فانه ثبت في ذمته كاملا فلا يؤدى ناقصا لان الوقت اخذ لا خلا عن الاداء ايضا في الوجوب الى
كله قال في المجمع وتكره مع الشروق والاستواء والغروب الا عصر يومه وقال ابن فرشته في شرحه هذا
الاستثناء منقطع ان قدر ان الضمير تكره عائد الى النوافل ومتصل ان قدر رجوعه الى الصلاة مطلقا لكن
على هذا التقدير لا يصح معنى الكراهة في حق الفرائض لان المكروه جائز وقضاء الفائتة غير جائز في هذه
الاوقات وعلى التقديرين لا يستقيم الاستثناء لان عصر اليوم في الغروب مكروهة لان اداءها مامور به
والمكروه لا يؤمر به بل المكروه تاخيرها انتهى **قلت** نختار عوده الى الصلاة مطلقا وانما يستقيم على
رواية الايضاح والمحيط من ان اداء العصر غير مكروه لان اداءها مامور به والمكروه لا يؤمر به بل المكروه تاخيرها

انتهى قلت يختار عوده الى الصلاة مطلقا لان المراد بالكراهة كراهة التحريم وهي في الصلاة تقيد عدم
الصحة فيما سببه كامل والجواز مع الاساءة فيما سببه ناقص كما مر فالاستثناء متصل قوله واما اذا تلاها
فيها فجاز اداؤها فيها بلا كراهة اقول المختار ان جواز ادائها فيها مع الكراهة لا بدونها وقد نص عليه
صاحب المواهب وتبعه شيخ مشايخنا في شرح نظم الكنز قوله فان حضرت فيها جازت بلا كراهة اقول نص
في المواهب على ان جوازها فيها مع الكراهة ونسب في البرهان القول بجوازها فيها بدون الكراهة الى الغلط وتبعه شيخ
مشايخنا في شرح نظم الكنز وقال في البحر ظاهر التسوية بين صلاة الجنازة وسجدة التلاوة انه لو حضرت
الجنازة في غير وقت مكروه فاخرها حتى صلى في وقت مكروه فانها لا تصح ويجب اعادتها كالسجود
التلاوة وذهب الاسبيجابي الى التفرقة بينهما فقال لو صلى صلاة الجنازة فانها تجوز مع الكراهة
ولا يعيد ولو سجد سجدة التلاوة فانها لا تجوز ويعيد انتهى وفي المحيط سجدة السهو كسجدة
التلاوة حتى لو دخل وقت الكراهة وعليه سهو فانه لا يسجد ويسقط عنه لانه لجبر النقصان
المتمكن في الصلاة فجرى مجرى القضاء وقد وجب ذلك كاملا فلا يتادى بالناقص كذا في شرح منية
المصلي لابن امير الحاج قوله للنهي الوارد عنها في الحديث اقول الضمير المجرور يرجع الى المذكورات
وهي الصلاة وسجدة التلاوة وصلوة الجنازة والمراد بالحديث حديث عقبة بن عامر الجهني
الذي ذكره قوله بناء على انها الخ اقول قوله بناء علة للنهي ومنصوب على انه مفعول له اي انما
نهي عن المذكورات في الاوقات الثلثة لانها اوقات تعبد فيها عبدة الشمس وفيه اشارة الى حديث
عمرو ابن عبسة السالف قوله والافضل في الاوليين الخ اقول هكذا قاله الزيلعي وتبعه المصنف
الا انه ضعيف والقوي انه واجب كما مر فراجعه منصفا وتدبر قوله الى اداء المغرب اقول لو قال
الى تغير قرص الشمس كان اولى وقد ذكر بيانه فيما مضى قوله سوى سنة الفجر اقول هذا استثناء
من قوله وكره بعد طلوع الفجر اي وكره التطوع القصدي بعد طلوع الفجر الا سنة الفجر فانها لا تكره
بعده يعني قبل اداء فرضه واما بعد اداء فرضه فالصحيح انها تكره كما ياتي الكلام عليه في محله
ان شاء الله تعالى وقيد بالطلوع لانه لو شرع في التطوع قبل الفجر فلما صلى ركعة منه طلع الفجر الاصح
انه يتمه لان هذا تطوع غير قصدي وهو لا يكره بعد الطلوع اذ المكروه انما هو التطوع القصدي
كما سبقت منا الاشارة اليه واذا اتمه هل ينوب عن سنة الفجر الاصح انه لا ينوب كذا في الفتاوى الظهيرية
قوله فان القضاء فيه مكروه اقول قال في التبيين المراد بما بعد العصر قبل ان تتغير الشمس واما بعده فلا يجوز
فيه القضاء ايضا وان كان قبل ان يصلي العصر انتهى فهذا ينافي قول المصنف فانه صريح في ان القضاء يجوز
وقت التغير وقت الكراهة وقول صاحب التبيين بل هو قولهم ظاهر في انه لا يجوز اصلا هو الصحيح ما ذهب
اليه صاحب التبيين بدليل قولهم قيد بعصر يومه لان عصر امسه لا يجوز وقت التغير لما انه ثبت في الذمة
كاملا فلا يؤدى ناقصا قال قاضيخان يجوز قضاء الفائتة بعد صلاة العصر قبل التغير مفهومه انه
لا يجوز بعد التغير وهو معتبر في الروايات اتفاقا وقال في الكافي وذكر في الهداية ويكره ان يتنفل بعد الفجر
حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس اي تقرب الى الغروب والطلوع لان الفوائت لا تجوز وقت الغروب
والطلوع وقد اجازها حيث قال ولا باس بان يصلي في هذين الوقتين الفوائت فلو لم يحمل على هذا لادى الى
التناقض انتهى وقال بعض الفضلاء وانت خبير بان هذا يقتضي ان لا يكره التنفل حالة الطلوع والغروب
وليس كذلك تامل انتهى قوله حتى يفرغ من الصلاة لا من مجرد الخطبة اقول اتفقوا على ان التطوع حالة
الخطبة وبين الخطبتين مكروه واختلفوا في التطوع قبل الشروع في الخطبة وبعد الفراغ منها الى الشروع في الصلاة
فذهب ابو حنيفة الى الكراهة في هذين الوقتين ايضا وذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم كراهته فيهما والمذكور

الولي الحفيد

هنا

هنا قوله وقال بعضهم الخلاف فيه وبينهما في الكلام فقط واما التطوع فانهم اجمعوا على
كراهته في الوقتين المذكورين انتهى قوله قال صدر الشريعة الخ اقول كلام صدر الشريعة
هنا مخالف لما ذكر في اكثر كتب المذهب من ان الفوائت لا تكره عند الخطبة يوم الجمعة لكن يمكن التوفيق
بان يحمل كلامهم على الفوائت الواجب ترتيبها مع الجمعة وكلامه على فوائت غير واجبة الترتيب فلا معارضة
بين الكلامين قوله لا يجمع فرضان في وقت بعذر خلافا للشافعي اقول ذهب مالك والشافعي واحمد
في المشهور عنه الى جواز الجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء لعذر السفر جمع تقديم في وقت الاولى
منهما وجمع تاخير في وقت الثانية منهما الا ان المشهور من مذهب مالك اختصاص الجمع بحالة الجد في السير لخوف
فوات امر او لادراك مهم وقال الشافعي في الام يجوز للمسافر ان يجمع سواء كان نازلا او سائرا وروي عن احمد
جواز جمع التاخير ومنع جمع التقديم وذهب ابو حنيفة الى منع الجمع مطلقا الا بعرفة ومزدلفة وحمل
ائمتنا ما روي من الجمع بين الصلاتين على الجمع فعلا بان صلى الاولى في اخر وقتها والثانية في اول وقتها وقال
بعض المحققين هذا التاويل انما يتمشى في جمع التاخير فاما جمع التقديم فلا يتاتى فيه ذلك انتهى قوله
بعذر المطر والمرض والسفر اقول نقل جواز الجمع عن الشافعي بالعذر المذكور صحيح الا ان اصحابه قد
صرحوا بان الافضل ترك الجمع وايقاع كل صلاة في وقتها واختلفوا في السفر المبيح للجمع فذهب احمد الى انه
مختص بالسفر الطويل وذهب مالك الى انه لا يختص به وللشافعي في ذلك قولان اصحهما اختصاصه بالطويل
اعلم ان القائلين بالجمع ذكروا للجمع التقديم ثلثة شروط الاول تقديم الاولى والثانية نية الجمع قبل الفراغ منها
والثالث عدم الفصل بينهما بما يعد فاصلا عرفا ولم يذكروا للجمع التاخير الا شرطا واحدا وهو نية الجمع قبل
خروج وقت الاولى وقالوا اذا كان سائرا وقت الاولى فتاخيرها الى وقت الثانية افضل وان كان
نازلا فتقديم الثانية الى وقت الاولى افضل وقال بعض الفضلاء وكثيرا ما يبتلى المسافر بمثله سيما
الحاج ولا باس بالتقليد انتهى قوله طهرت في وقت الخ اقول هذا الكلام الى اخر الباب كلام صاحب الكافي
ذكره المصنف مع تغيير يسير وقال صاحب الوقاية ومن طهرت في وقت عصر او عشاء صلتهما فقط انتهى
وغير ابن كمال في الاصلاح عبارته فقال ومن صار اهلا لها وقال في الايضاح لم يقل من طهرت لعدم
اختصاص الحكم بها فانه كذلك اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون انتهى قوله بناء على
ان وقت الظهر والعصر واحد وكذا وقت المغرب والعشاء اقول هكذا قال صاحب الكافي وصدر الشريعة
الا انهما لم يقولا وقت الظهر والعصر واحد بل قالا كوقت واحد ورده ابن كمال في الايضاح بان قول الشافعي
بالجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء لا لانه يقول وقت الظهر والعصر كوقت واحد وكذا وقت
المغرب والعشاء والا لاكتفى عنده وجود الحدث في احد الوقتين من الظهر والعصر وكذا من المغرب والعشاء
في حق صاحب العذر بل لانه يقول ان وقت العصر وقت للظهر ووقت العشاء وقت للمغرب في حق من صار اهلا
للصلاة انتهى وقال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة قوله فان وقت الظهر والعصر عنده واحد
الخ لكن لو طهرت في وقت الظهر او المغرب لم يجب العصر او العشاء لان وقت الثانية لم يدخل وانما يفعل تبعا
للاولى انتهى قلت ذكر في شرح المنهاج للشافعية انه لا قضاء على شخص ذي حيض او نفاس اذا طهر
او جنون او اغماء اذا افاق بخلاف السكر اذا افاق منه فانه يجب عليه قضاء ما فاته من الصلاة زمن التعدي
بشرب المسكر فان لم يعلم كونه مسكرا فلا قضاء ولو زالت هذه الاسباب اي الكفر والصبا والحيض والنفاس
والجنون والاغماء وبقي من الوقت قدر التكبيرة وجبت الصلاة لادراك جزء من الوقت كما يجب على المسافر الاتمام
باقتدائه بمقيم في جزء من الوقت وفي قول يشترط ركعة اخف ما يقدر عليها احد كان الجمعة لا تدرك باقل من
ركعة والظهر على الاول بوجوب الظهر بادراك تكبيرة اخر وقت العصر وبوجوب المغرب بادراك تكبيرة اخر وقت

انقض الحفيد

العشاء لان وقت الثانية وقت الاولى في جواز الجمع فكذا في الوجوب وعلى الثاني لا يجب الظهر والمغرب بما ذكر بل لا بد من زيادة اربع ركعات للظهر في المقيم وركعتين في المسافر وثلاث للمغرب لان جمع الصلاتين للملحق به انما يتحقق اذا تمت الاولى وشرع في الثانية في الوقت ولا يجب واحدة من الصبح والعصر والعشاء بادراك جزء مما بعدها لانتفاء الجمع بينهما ولا يشترط في الوجوب ادراك زمن الطهارة ويشترط فيه امتداد السلامة من الموانع زمن امكان الطهارة والصلاة انتهى **قوله** صار اهلا في اخر الوقت يقتضيه **اقول** قال زفر لا يقتضيه **قوله** لا من حاضت فيه او نفست **اقول** امركاب

هكذا قاله صاحب الوقاية ايضا الا انه لم يقل او نفست واعترض عليه بعض المحققين بان الاولى ترك قوله لا من حاضت فيه لان الحكم غير مختص بالحائض فلا وجه لتخصيصها في مقابلة التعميم السابق والحاصل ان زوال المانع في اخر الوقت موجب وحلوله فيه مسقط انتهى

باب الاذان

اقول اورد الاذان عقيب الاوقات لانه اعلام بدخولها بالفاظ معلومة ماثورة على صفة مخصوصة واخره عنها لانه موقوف على تحققها **قوله** سنة مؤكدة **اقول** اي قوية قريبة من الواجب حتى اطلق بعضهم عليه الوجوب والصحيح انه سنة مؤكدة كذا في الكافي وعليه عامة المشايخ **قوله** في وقتها **اقول** هكذا قاله صاحب الوقاية ايضا وقال صدر الشريعة فقوله في وقتها احتراز عن الاذان قبل الوقت وعن الاذان بعد الوقت لاجل الاداء فاما الاذان بعد الوقت للقضاء فهو مسنون ايضا ولا يرد اشكالا لانه في وقت القضاء ولا يضر كونه بعد وقت الاداء لانه ليس للاداء بل للقضاء في وقته قال صلى الله عليه وسلم فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها انتهى وتبعه المصحح قال في وقتها اي لا قبله ولا بعده الا للقضاء لانه وقت القضاء وان فات وقت الاداء لقوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فان وقتها اي وقت قضائها انتهى والحاصل ان الاذان سنة مؤكدة في وقت الفرائض سواء كان وقتا لادائها او لقضائها قال بعض الفضلاء لا يخفى ان بعد اداء الصلاة لا يشرع الاذان وان كان في وقت الاداء الصلاة الا ان يقال ان وقت الصلاة المؤداة والمكان هو الزمان الذي وقعت الصلاة فيه كما تقرر في الاصول ان الجزء المقارن للاداء سبب الوجوب فلا يكون الزمان الذي بعد الصلاة المؤداة وقتا لتلك الصلوة المؤداة وان كان وقتا لنوعها فيخرج شرعية الاذان امركاب

الواقع قبل الاداء لا يكون في وقتها على هذا التقدير فالاولى ان يقال الاذان سنة الفرائض فقط قبل ادائها في وقتها انتهى وغير بعض المحققين عبارة صاحب الوقاية بان قال هو سنة الفرائض اداء وقضاء فقط قبلها لا قبل وقتها ثم شرح كلامه بحيث يتضمن الرد على الماتن والشارح وعلى من اخذ حذوهما كالمصنف فقال لم يقل في وقتها لان الاذان لما يقضى منها لا يلزم ان يكون في وقتها فان قوله صلى الله عليه وسلم فليصل اذا ذكرها فان ذلك وقتها في حق الناسي فلا يدل على ان القضاء مطلقا يكون في وقتها انتهى **اقول** فيما قاله هذا الفاضل بحث من وجهين الاول انه قصر في تمام الحديث على الناسي فان المذكور في الصحيحين النائم والناسي فان البخاري ومسلما اخرجا عن انس بن مالك انه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من نسي صلاة او نام عنها فكفارتها ان يصليها اذا ذكرها وفي رواية لا كفارة لها الا ذلك واخرج مسلم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رقد احدكم عن الصلاة او غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول اقم الصلاة لذكري وعن ابي قتادة قال ذكروا للنبي صلى الله عليه وسلم نومهم عن الصلاة فقال انه ليس في النوم تفريط انما التفريط في اليقظة فاذا نسي احدكم صلاة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها رواه النسائي والترمذي وصححه كذا في تخريج احاديث الاختيار للشيخ قاسم بن قطلوبغا وعزاه في المشكوة الى مسلم واخرج البخاري والترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نسي صلاة فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى قال اقم الصلاة لذكري قال ابراهيم النخعي اللام في قوله لذكري للظرف اي اقم الصلوة اذا ذكرتني اي ذكرت امري بعد ما نسيت وقيل معناه اذا ذكرتها اي لتذكيري لك اياها وقيل لتذكرني فيها وقيل لاذكرك بالمدح وقيل

لا تذكرني بها

لا تذكر فيها غيري وقيل اذا ذكرت الصلاة فقد ذكرتني فان الصلاة عبادة الله فمتى ذكرها ذكر المعبود فكانه اراد لذكر الصلاة قال الطيبي الاية تحتمل وجوها كثيرة من التاويل لكن الواجب ان يصار الى وجه يوافق الحديث لانه حديث صحيح فالمعنى اقم الصلاة لذكرها لانه اذا ذكرها فقد ذكر الله او يقدر المضاف اي لذكر صلاتي او وقع ضمير الله موضع ضمير الصلاة لشرفها وخصوصيتها انتهى والثاني ان النص وان ورد في الناسي والنائم والمدعي اعم الا ان الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلاة متعمدا فيترك القياس به **اعلم** ان العبارة عبارة عما سيق الكلام له بالذات او بالعرض مما يتوقف عليه المسوق له والاشارة عبارة عما ثبت بنظم الكلام لغة لكنه غير مقصود ولا سيق الكلام له كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اي وعلى الذي ولد له وهو الاب طعام الوالدات وكسوتهن سيق الكلام لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والدلالة عبارة عما ثبت بسبب معنى الكلام لغة لا اجتهادا اي بسبب المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فالمفهوم من هذا الكلام لغة النهي عن التافيف المستلزم للاستخفاف والاذى ويعلم منه حرمة الضرب بدون الاجتهاد والتفصيل مذكور في كتب الاصول **ثم اعلم** انهم اختلفوا في وجوب قضاء الصلاة المتروكة عمدا فذهب الائمة الاربعة الى وجوب قضائها وذهب ابن حزم الظاهري الى انه لا يجب قضاؤها لان القضاء انما يجب بامر جديد وتقييد الشارع الامر بالقضاء النائم والناسي في قوله في الحديث الصحيح من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهذا مفهوم شرط وهو حجة على الراجح عند الاصوليين واختار الشيخ عز الدين بن عبد السلام المتابعة انه لا يجب القضاء كقول ابن حزم وبالغ ابن حزم صد في كتاب له سماه الاعراب فادعى فيه الاجماع على انها لا تقضى وناقضه ابن عبد البر في الاستذكار فادعى الاجماع على القضاء خلافا لما ذهب اليه هذا الظاهري واستدل على وجوب القضاء بقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح سيكون عليكم امراء يؤخرون الصلاة عن وقتها فصلوا الصلاة لوقتها ثم اجعلوا صلاتكم معهم نافلة فامر بالصلاة معهم بعد خروج الوقت فلو كانت غير صحيحة لما امرنا بالاقتداء بهم قال ولي الدين بن العراقي حمل العلماء حديث من نام عن صلوة او نسيها على انه خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له حتى لقد بلغني عن بعض علماء الغرب فيما حكاه لي صاحبنا الشيخ الامام ابو الطيب المغربي انه تكلم يوما في ترك الصلاة عمدا ثم قال وهذه المسئلة مما فرضه العلماء ولم تقع لان احدا من المسلمين لا يتعمد ترك الصلاة وكان ذلك العالم غير مخالط للناس ونشا عند ابيه مشتغلا بالعلم من صغره حتى كبر ودرس فقال ذلك في درسه ويحتمل ان يقال في الحديث انه نبه بالادنى على الاعلى لقوله تعالى فلا تقل لهما اف فاذا امر المعذور بالقضاء فاولى ان يؤمر به من تعدى بالتاخير كمن اخرجها عن وقتها وحينئذ الله احق بالقضاء كما ثبت في الحديث الصحيح وقد يقال انما قيد القضاء بالنائم والناسي في الحديث لانه جعل واجبه الاتيان بها اذا ذكرها نسيها او نام عنه ولا كذلك المتعمد لانه يتجدد له ذكر بعد نسيان فصار كقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان مفهوم الشرط ليس معمولا به لانهن اذا لم يردن التحصن فلا اكراه بل زناهن اختيار فلا يصح ان تتوهم السادات بغية الاكراه اذ لا اكراه حينئذ انتهى **اقول** **قوله** لان القضاء انما يجب بامر جديد انما هو قول البعض وهم العراقيون من مشايخنا والمختار عند المحققين من اصحابنا ان القضاء يجب بما يجب به الاداء وقوله وهذا مفهوم شرط وهو حجة على الراجح عند الاصوليين انما يتمشى على قول من يقول بحجية مفهوم الشرط دون من يقول بعدم حجيته كابي حنيفة لان مفهوم الشرط عنده من الادلة الفاسدة وتفصيله مذكور في كتب الاصول **قوله** فيعاد لو اذن قبله **اقول** اي يعاد الاذان في الوقت لو اذن قبله قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير ويكره ذلك وقال الشيخ زين في البحر والظاهر ان الكراهة تحريمية واما فيه فجوزه ابو يوسف والشافعي ووقته عند ابي يوسف بعد ذهاب نصف الليل وهو الصحيح من مذهب الشافعي كما ذكره النووي في شرح المهذب والسنة عنده ان يؤذن للصبح مرتين مرة قبل الفجر والاخرى عقيب طلوعه ظاهره لابي يوسف

وعند ابي حنيفة لا يجوز قبل الوقت انتهى والادلة من الطرفين مذكورة في المطولات والخلاف في الفجر فقط وقيد
بالقبلية لان الاذان بعده صحيح بلا كراهة قال في المجتبى معزيا الى المجرد قال ابو حنيفة يؤذن للفجر بعد طلوعه
وفي الظهر في الشتاء حين تزول الشمس وفي الصيف يبرد وفي العصر يؤخره ما لم يخف تغير الشمس وفي العشاء يؤخر
قليلا بعد ذهاب البياض انتهى **قوله** بلا لحن وهو التغني **اقول** فسر اللحن بالتغني اشارة الى ان المراد به التطريب
وقد صرح به العلامة الزيلعي في التبيين حيث قال واما اللحن فالمراد به التطريب ثم قال ويحتمل ان يكون المراد الخطأ
في الاعراب وهو مكروه ايضا انتهى **قلت** المعنى الاول انسب بالمقام ولذا اختاره المصنف قال في المجمع و
يكره التلحين وقال الشارح اي التغني بحيث يؤدي الى تغيير كلماته ولو لم يلحقه تغيير لا باس به انتهى فعلى هذا
ينبغي ان تقييد التغني في قول المصنف بالحيثية المذكورة قال في الصحاح اللحن الخطأ في الاعراب يقال فلان لحان
ولحانة اي يخطئ والتلحين التخطئة واللحن واحد الالحان واللحون ومنه الحديث اقرؤا القران بلحون العرب
وقد لحن في قراءته اذا طرب فيها وغرد وهو الحن الناس اذا كان احسنهم قراءة وغناء انتهى **قلت** كل من
المعنيين يناسب محل الاذان المعنى الثاني انسب به كما مر وصرحوا بان التغني لا يحل فيه والظاهر من كلام الصحاح
انما يأتي بمعنى التطريب هو التلحين دون اللحن والمفهوم من كلام النهاية ان اللحن ايضا يأتي بمعنى التطريب و
هذه عبارتها سقتها برمتها لكثرة فائدتها اللحن الفطنة قيل بالسكون وقيل بالفتح ومنه الحديث لعل بعضكم الحن بحجته اي افطن
لها واعرف بها والحن الناس فاطنهم وجادلهم واللحن اللغة والاعراب والخطأ في الاعراب فهو من الاضداد و
تعلموا اللحن في القران يريد تعلموا لغة العرب باعرابها وقال الازهري معناه تعلموا لغة العرب في القران واعرفوا
معانيه كقوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي معناه وفحواه وقال ابن الاعرابي اللحن بالتحريك اللغة ومنه نزل القران
بلحن قريش اي بلغتهم وقال عمر رضي تعلموا الفرائض والسنة واللحن اي اللغة وانا لنرغب عن كثير من لحن الحديث
اي لغته وقال ابو عبيدة قول عمر تعلموا اللحن اي الخطأ في الكلام لتحترزوا منه واياكم ولحون اهل الكتاب جمع لحن
وهو التطريب وترجيع الصوت انتهى وذهب صاحب القاموس الى ما ذهب اليه صاحب الصحاح حيث قال اللحن من الاصوات
المصوغة الموضوعة والجمع الحان ولحون ولحن في قراءته طرب فيها واللغة والخطأ في القراءة كاللحون واللحانة
واللحانية واللحن محركة لحن كجعل فهو لاحن ولحان ولحانة ولحنة كثيرة ولحنه خطاه واللحنة من يلحن وكهمزة
من يلحن الناس كثيرا ولحن له قال له قولا يفهمه عنه ولا يخفى على غيره واليه مال والحنه القول افهمه اياه فلحنه كسمعه
وجعله فهمه واللاحن العالم بعواقب الكلام ولحن كفرح فطن بحجته وانتبه لها والحنهم فاطنهم وفي لحن القول في
فحواه ومعناه انتهى **قوله** ولا ترجيع **اقول** قال في البحر والظاهر من عباراتهم ان الترجيع عندنا مباح ليس
بسنة ولا مكروه ولكن ذكر الشارح وغيره انه لا يحل الترجيع بقراءة القران والتطريب فيه والظاهر ان الترجيع
هنا ليس هو الترجيع في الاذان بل هو التغني انتهى **اقول** في قوله والظاهر الخ بحث فانه يشعر بان كون الترجيع في قراءة
القران هو التغني ليس مصرحا به في كلامهم مع انه ليس كذلك فان المراد بالشارح العلامة الزيلعي صرح به في شرح
الكنز حيث قال لا يحل الترجيع في قراءة القران ولا التطريب فيه ولا يحل الاستماع اليه لان فيه تشبها بفعل الفسقة
في حال فسقهم وهو التغني انتهى وقال العلامة الشمني في شرح النقاية وفي المحيط الترجيع بقراءة القران قيل
لا باس به وقال العامة مشايخنا انه مكروه ولا يحل الاستماع اليه لان فيه تشبها بفعل الفسقة في حال فسقهم
وهو التغني انتهى **قوله** يضع المؤذن اصبعيه **اقول** فمن يضع معنى يجعل فعداه بفي ولو قال يجعل اصبعيه في
اذنيه كما قال صاحب الكنز لكان اولى لانه الوارد في حديث سيد الورى اخرج الطبراني والحاكم في المستدرك عن
سعد القرظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لبلال اذا اذنت فاجعل اصبعيك في اذنيك فانه ارفع لصوتك
فيكون ابلغ في الاعلام والامر للندب بقرينة التعليل فلهذا لو لم يفعل كان حسنا لانه ليس سنة اصلية اذ
لم يكن في اذان الملك النازل **فان** قيل ترك السنة كيف يكون حسنا قلنا لان الاذان معه حسن فاذا تركه

بقي الاذان حسنا كذا في الكافي وانما كان ذلك ابلغ في الاعلام لان الصوت يبدو من مخارج النفس فاذا سد
اذنيه اجتمع النفس في الفم فخرج الصوت عاليا من غير ضرورة وفيه فائدة اخرى وهي ربما لا يسمع انسان صوته
لصمم او بعد او غيرهما فيستدل باصبعيه على اذنيه ولا يستحب وضع الاصبع في الاذن في الاقامة لانها اخفض
من الاذان كذا في البحر وفي التبيين وان جعل يديه على اذنيه فحسن لان ابا محذورة ضم اصابعه الاربع ووضعها
على اذنيه وعن ابي حنيفة ان جعل احدى يديه على اذنيه فحسن انتهى سعد القرظ مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم
بقبا وسمي ذلك لانه كان يتجر في القرظ وكان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة مؤذنين غير سعد وهم
بلال وابن ام مكتوم وابو محذورة وهو مؤذنه بمكة **قوله** ويترسل **اقول** قال في التبيين الترسل التمهل
يقال على رسلك وجاء فلان على رسله وحده ان يفصل بين كلمتين بسكتة وكيفيته ان يقول الله اكبر الله اكبر
ويقف ثم يقول مرة اخرى هكذا بين كل كلمتين لما روى الترمذي والحاكم في المستدرك عن جابر ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لبلال اذا اذنت فترسل واذا اقمت فاحدر واجعل بين اذانك واقامتك قدر ما
يفرغ الاكل من اكله والشارب من شربه والمعتصر اذا دخل لقضاء الحاجة والمعتصر الملتجي من اعتصر بفلان
التجا اليه ضعفه الترمذي ومال الحاكم الى تصحيحه واخرج الدارقطني عن عمر مثله موقوفا واخرج
عن علي رض قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا ان نترسل بالاذان ونحدر الاقامة
واخرج الطبراني من وجه اخر عن علي رض كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بلالا مثله قال في الكافي
والامر للندب حتى لو ترسل فيهما او حدر فيهما او ترسل بالاقامة وحدر
في الاذان جاز لحصول المقصود وهو الاعلام وترك ما هو سنة لا يضر انتهى دل هذا الكلام على
عدم الكراهة والاعادة وفيه كلام يطلب من البحر والنهر وقال في التبيين وتسكينهما لما روي
عن ابراهيم النخعي انه قال شيئان مجزومان كانوا لا يعربونهما الاذان والاقامة يعني على الوقف لكن في الاذان
حقيقة وفي الاقامة ينوي الوقف انتهى وفي المبتغى التكبير جزم وفي المضمرات انه بالخيار في التكبيرات ان شاء
ذكره بالرفع وان شاء ذكره بالجزم وان كرر التكبير مرارا فالاسم الكريم مرفوع في كل مرة وذكر اكبر
فيما عدا المرة الاخيرة بالرفع وفي المرة الاخيرة هو بالخيار ان شاء ذكره بالرفع وان شاء ذكره بالجزم
انتهى اقول المراد بالجزم الوقف وهو مخالف لاصطلاح النحاة يعني لم يرد به معناه اللغوي وهو القطع
دون الصناعي وعن ابي بكر الانباري ان عوام الناس يضمون الراء من الله اكبر وكان المبرد يقول ان الاذان سمع
موقوفا في مقاطعه فالاصل في الله اكبر بتسكين الراء فحولت الفتحة من الف اسم الله الى الراء نظيره قوله
الم الله وانما نقلت حركة الالف الى الميم والا فهي ساكنة وقال بعض الفضلاء يمكن ان يفرق بان الم ساكنة
بلا اعراب في الواقع والاذان معرب لكنه سمع بلفظ الوقف والسكون انتهى **قوله** ويلتفت في الحيعلتين
اقول الحيعلتين تثنية الحيعلة قال في القاموس الحيعلة حكاية قولك حي على الصلاة وحي على الفلاح انتهى
وحي بفتح الياء اسم فعل الامر يعدى بكلمة على كما ترى ومعناه هلم واقبل وحكى سيبويه عن ابي الخطاب ان
بعض العرب يقول حي هل الصلاة يصل بها كما يصل بعلى الى يعدى بنفسه كما يعدى بكلمة على **قوله** لما روي ان
بلالا الخ **اقول** اخرج الائمة الستة من حديث ابي جحيفة انه راى بلالا يؤذن قال فجعلت اتتبع فاه ههنا
وههنا بالاذان يقول يمينا وشمالا حي على الصلاة حي على الفلاح واطلقوا الالتفات فشمل ما اذا كان منفردا على
الصحيح لانه سنة الاذان فلا يخل المنفرد بشيء منها حتى قالوا في الذي يؤذن للمولود ينبغي ان يحول وجهه
كذا في السراج وقيد بالالتفات لانه لا يحول قدميه لما روى الدارقطني في افراده من حديث سويد بن غفلة عن بلال
قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اذنا او اقمنا ان لا نزيل اقدامنا عن مواضعها وقيد باليمين والشمال
لانه لا يحول وراءه لما فيه من استدبار القبلة ولا امامه لحصول المقصود وهو الاعلام في الجملة بغيرهما من

موطن المؤذن ... اربعة

الترسل التاني وعدم العجلة والحدر الاسراع منه

الفاضل البرجندي

كلمات الاذان وهذا ان امكنه تمام الاعلام بتحويل وجهه مع ثبات قدميه في مكانه والا استدار كما قال المصنف
يعني وان لم يمكنه تمام الاعلام بتحويل وجهه مع ثبات قدميه في مكانه كما في المنارات المتسعة استدار فلا بد له
من ان يستدير بجملته ليحصل تمام الاعلام ولم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم مئذنة لكن روى ابو داود من
حديث عروة بن الزبير عن امرأة من بني النجار قالت كان بيتي من اطول بيت حول المسجد فكان بلال ياتي بسحر
فيجلس عليه الى الفجر فاذا راه اذن **قوله** ولم يستدر **اقول** يشير الى ما رواه ابو داود باسناد صحيح عن ابي جحيفة
انه رأى بلالا يؤذن فلما بلغ حي على الصلاة حي على الفلاح لوى عنقه يمينا وشمالا ولم يستدر واما ما اخرجه
ابن ماجه والحاكم من ان بلالا اذن فاستدار في اذانه وجعل اصبعيه في اذنيه فضعيف اذ في اسناده حجاج بن
ارطاة ولا يحتج به وقد خالفه من هو اوثق منه في الاستدارة لكن تابعه الثوري فاخرجه الترمذي بلفظ رأيت
بلالا يؤذن ويدور ويتبع فاه ههنا وههنا واصبعيه في اذنيه لكن قيل ان الثوري انما اخذ هذه الزيادة من حجاج
قوله اذا كانت المئذنة **اقول** المئذنة بكسر الميم المنارة والصومعة وفي ايرادها اشارة الى ان السنة في
الاذان ان يكون في موضع عال بخلاف الاقامة فان السنة فيها ان تكون في الارض وفي اذان المغرب اختلاف المشايخ
ذكره في القنية وايضا فيه اشعار بانه لا يؤذن في المسجد فقد ذكر في فتاوى قاضيخان والخلاصة انه ينبغي ان
يؤذن في المسجد على المئذنة او خارج المسجد ولا يؤذن في المسجد وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير الاقامة
في المسجد ولا بد واما الاذان فعلى المئذنة فان لم يكن ففي فناء المسجد قالوا لا يؤذن في المسجد والحاصل ان
السنة ان يكون الاذان في المنارة والاقامة في المسجد **قوله** الى الكوة **اقول** قال في القاموس الكوة وتضم
والكو الخرق في الحائط او التذكير للتكبير والتانيث للتصغير وجمعه كوى وكوا انتهى **قوله** ويقول بعد فلاح
اذان الفجر الصلوة خير من النوم مرتين **اقول** ذكر كثير من المتاخرين الى انه يقوله بعد الفلاح واختاره المص
وهو رواية البلخي وذكر محمد في الاصل انه يقوله بعد تمام الاذان وصححه قاضيخان قال التثويب نوعان قديم
وهو ان يقول المؤذن في اذان الفجر الصلاة خير من النوم مرتين وكان بعد الاذان الا ان علماء الكوفة الحقوه
بالاذان وحادث وهو اربعة انواع كما سياتي **قوله** لما روي ان بلالا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ
اقول اخرجه الطبراني والبيهقي عن بلال واخرجه احمد وابن ماجه عن عبد الله بن زيد في قصة الاذان
واخرجه ابو الشيخ في كتاب الاذان له عن ابن عمر واخرج ابن خزيمة والدارقطني عن انس قال من السنة اذا قال
المؤذن في اذان الفجر حي على الفلاح الصلاة خير من النوم واخرج ابن ابي شيبة وابو داود عن ابي محذورة
انه كان يقول ذلك **قلت** حديث انس يؤيد ما ذهب اليه المتاخرون من ان المؤذن يقول ذلك في اذان الفجر
بعد الفلاح بل في نفس حديث الباب اشارة اليه حيث قال اجعله في اذانك ولم يقل اجعله بعد اذانك
وانما كان النوم مشاركا للصلاة في اصل الخيرية لانه قد يكون عبادة كما اذا كان وسيلة الى تحصيل طاعة او ترك
معصية لان النوم راحة في الدنيا والصلوة راحة في الاخرة فتكون الراحة في الاخرة افضل **قوله**
وخص الفجر به **اقول** يعني خص الفجر بالقول المذكور دون العشاء لان النوم قبلها مكروه ونادر **قوله**
كما خص بتطويل القراءة **اقول** يعني في الركعة الاولى وسيأتي تفصيله في محله ان شاء الله تعالى من قوله و
يقول بعد فلاح اذان الفجر الى هنا من كلام حافظ الدين في الكافي مع تغيير يسير وتمامه لئلا تفوتهم الجماعة
قوله كذا اي كالاذان الاقامة في عدد الكلمات **اقول** خص المماثلة بعدد الكلمات اشارة الى محل الخلاف
بيننا وبين الشافعي لان الاقامة عندنا مثنى مثنى كالاذان وعنده الاذان مثنى مثنى والاقامة فرادى الا
الاقول قد قامت الصلاة والتكبير اولها وآخرها فعلى هذا لا تكون الاقامة عنده كالاذان في عدد الكلمات
فعلم بهذا اندفاع قول من قال في تخصيص المثلية بعدد الكلمات نظر لانهما مثلان في كونهما سنة الفرائض وفي عدد
كلماته وفي ترتيبها وفي تحويل وجهه بالصلاة والفلاح كما نقله صاحب القنية عن جماعة من العلماء وفي رفع

مطلب المئذنة لم تكن في زمن النبي عليه السلام

الفتح بها كما صرح به صاحب المحيط وغيره الا ان الاقامة اخفض منه كما في نهاية البنا **قوله** لكن فرق
بينهما بان الاقامة تكون بلا وضع **اقول** قال في القنية رامزا لح وجعل اصبعيه في اذنيه سنة الاذان
لرفع صوته بخلاف الاقامة وعن الحسن عن ابي ح انه يفعل ذلك في الاقامة انتهى **قلت** حيث كان السر في جعل
الاصبعين في الاذنين رفع الصوت فهما مشتركان فيه كما مر فينبغي ان تجعلا فيهما في الاقامة ايضا كما هو
رواية الحسن مع ان المشهور انه من سنة الاذان فالتحقيق ان يقال انهما وان اشتركا في نفس الرفع الا ان الاذان
ينفرد عنها بزيادة الرفع كما صرح به في نهاية البنا والمقصود من جعل الاصبعين في الاذنين زيادة الرفع لا نفس الرفع
فانه يحصل بدونه والى هذا يشير قوله صلى الله عليه وسلم لانه ارفع لصوتك **قوله** وانما لم يقل وبلا التفات في
الحيعلتين الخ **اقول** يفهم ان الامام الزاهدي نقل في القنية عن جماعة من العلماء ان تحويل الوجه يمنة ويسرة في
الحيعلتين سنة في الاقامة كما في الاذان وذكر في الملتقط والبستان انه لا يحول وجهه في الاقامة الا اذا كان
هناك اناس ينتظرون الاقامة والمصنف اختار هذا وعزاه الى الامام التمرتاشي **قوله** ويستقبل فيهما اي
الاذان والاقامة القبلة **اقول** انما يستقبل بهما القبلة لان الملك النازل من السماء اذن مستقبل القبلة خرج
ابو داود عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل قال جاء عبد الله بن زيد فقال يا رسول الله اني رأيت رجلا نزل
من السماء فقام على جذم حائط فاستقبل القبلة فذكر الحديث ولانه المتوارث من فعل بلال قال في الهداية
ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفته السنة انتهى قال في البحر والظاهر كراهة تنزيه لما في
المحيط واذا انتهى الى الصلوة والى الفلاح حول وجهه يمنة ويسرة ولا يحول قدميه لانه في حالة الذكر
والثناء على الله تعالى والشهادة له بالوحدانية ولنبيه بالرسالة والاحسن ان يكون مستقبلا فاما الصلوة
والفلاح دعاء الى الصلاة واحسن احوال الداعي ان يكون مقبلا على المدعوين ويستثنى من سنية الاستقبال
ما اذا اذن راكبا فانه لا يسن الاستقبال بل فما اذا كان مسافرا ذكره في الظهيرية عن محمد انتهى **قوله** ولا يتكلم
في اثنائهما **اقول** اي لا يتكلم المؤذن في اثناء الاذان والاقامة قال في التبيين لما فيه من ترك الموالاة ولانه ذكر
معظم كالخطبة وقال في البحر اطلقه فشمل كل كلام فلا يحمد ولو عطس ولا يشمت عاطسا ولا يسلم ولا
السلام انتهى وقال قاضيخان في فتاويه اذا سلم رجل على المؤذن في اذانه او عطس رجل وحمد الله تعالى او سلم على
المصلي او على من يقرأ القران او على الامام وقت الخطبة فرغ المؤذن عن الاذان والمصلي عن الصلاة والقارئ
عن القراءة هل يلزمهم رد السلام وتشميت العاطس ونحو ذلك روي عن ابي ح ان السامع يرد السلام في نفسه
ويشمته في قلبه ولا يلزمه شيء من ذلك اذا فرغ مما كان فيه وعن محمد انه لا يفعل شيئا من ذلك في الاذان والصلاة
وقراءة القران فاذا فرغ مما كان فيه فانه يرد السلام ويشمت العاطس ان كان حاضرا وعن ابي يوسف انه لا يفعل
شيئا من ذلك لا قبل الفراغ ولا بعده هو الصحيح واجمعوا على ان المتغوط لا يلزمه رد السلام لا في الحال ولا بعد
لان السلام حرام فلا يوجب الرد وعن ابي حنيفة في المجرد اذا عطس الامام في الخطبة يحمد الله في نفسه ولا
يجهر به وان عطس غيره لم يشمته وعن محمد اذا عطس الامام يحمد الله في نفسه ولا يحرك شفتيه واذا
فرغ من الخطبة يحمد الله بلسانه وان عطس غيره وحمد الله لا يشمته وان سلم على القاضي او المدرس قالوا لا يجب عليه الرد
ولا يؤذن بالفارسية ولا بلسان آخر غير العربية فان علم الناس انه اذان قيل انه يجوز ويجوز السلام على من كان
في الحمام اذا كان متزرا وعن ابي حنيفة اذا سلم على المصلي فان المصلي يرد السلام بعد الفراغ قال الفقيه
ابو جعفر تاويله اذا سلم على المصلي وهو لا يعلم انه في الصلاة بان رآه جالسا او نحو ذلك وسلم عليه
وههنا يرد السلام بعد الفراغ وعلى هذا اذا سلم على المتغوط انتهى كلامه وصرحوا بان المؤذن اذا
تكلم في اثناء الاذان يلزمه الاستيناف لكن فرق قاضيخان وصاحب الخلاصة بين الكثير واليسير فقالا ان تكلم
بكلام يسير لا يلزمه الاستيناف انتهى وقال بعض الفضلاء ويحتمل ان يكون قوله ولا يتكلم على صيغة

التشميت بالسين المهملة الدعاء للعاطس والتشميت بالشين المعجمة مثله قال صاحب القاموس التسميت ذكر الله تعالى على الشيء والدعاء للعاطس والتشميت مثله انتهى

لعل الصواب ان يحمل

المجهول حتى يتناول كلام السامع فانه ايضا مكروه واجابة المؤذن لا تسمى كلاما عرفا وهي تحية و
تركها لا يكره انتهى وقال في الظهيرية التنحنح في الاذان مكروه اذا لم يكن لتحسين الصوت انتهى
ونحوه في فتح القدير ويكره التنحنح عند الاذان والاقامة لانه بدعة انتهى قوله التثويب العود الى الاعلام
بعد الاعلام اقول التثويب في اللغة مطلق العود وفي اصطلاح الفقهاء العود الخاص وهو ما ذكره المص
قال في الصحاح ثاب الرجل يثوب ثوبا وثوبانا رجع بعد ذهابه ثم قال بعد عشرة اسطر والتثويب في
اذان الفجر ان يقول الصلاة خير من النوم انتهى وقال في القاموس ثاب ثوبا وثوبانا رجع كثوب تثويبا
ثم قال بعد اسطر والتثويب التعويض والدعاء الى الصلاة او تثنية الدعاء او ان يقول في اذان الفجر الصلاة
خير من النوم مرتين عود على بدء انتهى وقال في النهاية التثويب اقامة الصلاة ومنه اذا ثوب بالصلاة
اي دعا اليها وقوله في اذان الصبح الصلاة خير من النوم انتهى فقد كلام هؤلاء الاجلاء ان
التثويب مختص باذان الفجر وهو ان يقول المؤذن فيه الصلاة خير من النوم مرتين وان اردت ان تعرف
تحقيق هذا المقام فاستمع لما نتلو عليك من الكلام وذلك ان التثويب نوعان قديم وحادث والقديم
هو قول المؤذن في اذان الفجر الصلاة خير من النوم مرتين وكان بعد الاذان الا ان علماء الكوفة الحقوه
بالاذان كما مر وهذا هو التثويب المذكور في تلك الكتب واصحابنا المتقدمون لم يجوزوا غير هذا التثويب
كما سيجيء والحادث اربعة انواع الاول ما احدثه علماء الكوفة بين الاذان والاقامة وهو حي على الصلاة مرتين
وحي على الفلاح مرتين والثاني ما تعارف اهل كل بلدة لان المقصود من التثويب المبالغة في الاعلام
وذلك انما يحصل بما تعارفه اهل تلك البلدة اما بالتنحنح او بالصلاة الصلاة او قامت قامت والثالث
ما احدثه المتأخرون وهو التثويب في الصلوات كلها لظهور التواني في امور الدين والتكاسل في عبادة رب
العالمين وكثرة اشتغال الناس بالاسباب الدنيوية المانعة في الاعلام لينتبه عن نوم الغفلة هؤلاء النيام
ويتسارعوا الى طاعة الملك العلام ويظفروا بالدخول الى دار السلام بالسلام والرابع ما احدثه ابو يوسف
للامير بان يقول السلام عليك ايها الامير حي على الصلاة حي على الفلاح الصلاة يرحمك الله وذلك لان من تقلد
بمصالح المسلمين كالقاضي والمفتي والمدرس يخص بنوع اعلام قال قاضيخان ويجوز تخصيص كل من كان مشغولا
بمصالح المسلمين بزيادة الاعلام انتهى وعاب محمد على ابي يوسف فقال اف لابي يوسف حيث خص الامراء بالذكر
والتثويب فيها اليهم واجيب بان ابا يوسف انما خص امراء زمانه وحكامه لانهم كانوا مشغولين بامور
الرعية بالاقبال على العدل والانصاف والاعراض عن الجور والاعتساف فكانوا خلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان تخصيصهم بما كان يخص به رسول الله صلى الله عليه وسلم اما اذا كانوا مشغولين بالظلم للعباد والفسق
والفساد فلم يكونوا خلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يجوز للمؤذن المرور على بابهم والتثويب لهم
الا على وجه الامر بالمعروف والنصيحة كما في السراج الوهاج وغيره وبالجملة قال مشايخنا المتقدمون
ان التثويب يكره في غير الفجر لانه بدعة وهو قول الجمهور لما روي ان عليا رض راى مؤذنا يثوب في العشاء
فقال اخرجوا هذا المبتدع من المسجد وعن ابن عمر مثله وروى الترمذي واحمد وابن ماجة من حديث عبد الرحمن بن
ابي ليلى عن بلال قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا اثوب في شيء من الصلاة الا في صلاة الفجر ضعفه الترمذي
وصححه ابن الجوزي وقال مشايخنا المتأخرون هو حسن في الصلوات كلها لغلبة الغفلة على اهل هذا الزمان اذ قلما
يقومون عند سماع الاذان كذا اطلقوها لكن ينبغي ان يستثنى المغرب عنها كما فعله المص وبين علته نور الله قبره
وتربته وقيل يكون المثوب هو المؤذن كما في القنية معزيا الى الملتقط لا ينبغي لاحد ان يقول لمن فوقه في العلم والجاه
حان وقت الصلاة سوى المؤذن لانه استفضال لنفسه انتهى قوله فيكتفي بادنى فصل احترازا عنه اقول يعني لا يجلس
المؤذن بين اذان المغرب واقامته بل يكتفي بادنى فصل بينهما احترازا عن التاخير المكروه وحده السكوت مقدار ثلاث

ايات قصار

ايات قصار او اية طويلة او مقدار ثلاث خطوات وهذا عند ابي حنيفة وقالا يفصل ايضا في المغرب بجلسة
خفيفة قدر جلوس الخطيب بين الخطبتين وفي الخلاصة ولو فعل المؤذن كما قالا لا يكره عنده ولو فعل
كما قال لا يكره عندهما يعني ان الاختلاف في الافضلية نص عليه شمس الائمة الحلواني قوله ويأتي المصلي
بهما اقول الاذان سنة للصلاة لا للوقت فاذا فاتته صلاة تقضى باذان واقامة لما روى
ابو داود عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في مسير له فناموا عن صلاة الفجر
فاستيقظ بحر الشمس فارتفعوا قليلا حتى اذا استقلت الشمس ثم امر مؤذنا فاذن فصلى
ركعتين قبل الفجر ثم اقام ثم صلى الفجر قال في التبيين ان الضابط عندنا ان كل فرض اداء كان او
قضاء يؤذن له ويقام سواء ادى منفردا او بجماعة الا الظهر يوم الجمعة في المصر فان اداءه باذان و
اقامة مكروه يروى ذلك عن علي انتهى قوله لفائتة اقول قيد بالفائتة احترازا عن الفاسدة اذا
اعيدت في الوقت فانه لا يعاد الاذان ولا الاقامة قال في البحر ولهذا قال في المجتبى قوم ذكروا
فساد صلاة صلوها في المسجد في الوقت قضوها بجماعة فيه ولا يعيدون الاذان والاقامة وان
قضوها بعد الوقت قضوها في غير ذلك المسجد باذان واقامة انتهى قوله واولى الفوائت اقول
المراد من الفوائت ما زاد على الواحدة قوله وخير فيه للباقي اقول هذا اذا قضاها في مجلس واحد اما
اذا قضاها في مجالس يشترط لكل اذان واقامة كذا في الكفاية والمستصفى قوله جاز اي الاذان للمحدث
اقول يعني اجاز المحدث من غير كراهة وهذا ظاهر الرواية وهو الصحيح وقيل يكره قوله والصبي
المراهق والعبد وولد الزنا والاعمى والاعرابي اقول يعني جاز اذان هؤلاء بدون الكراهة لان قولهم
مقبول في الامور الدينية فيكون ملزما فيحصل به الاعلام وفي الخلاصة وغيرهم ولي منهم وفي النهاية
ومتى كان مع الاعمى من يحفظ عليه الاوقات كان تاذينه وتاذين غيره سواء وقال في البحر وينبغي ان العبد ان
اذن لنفسه لا يحتاج الى اذن سيده وان اراد ان يكون مؤذنا للجماعة لم يجز الا باذن سيده انتهى وحاصل
هذا الكلام ان العبد ينبغي له ان يجوز اذانه لنفسه بدون اذن سيده وان لا يجوز اذانه للجماعة الا باذن
سيده والمراد بالجواز وعدمه الحل وعدمه وقال في النهر وينبغي ان يكون الاجير الخاص كذلك لا يحل
اذانه الا باذن مستاجره انتهى قوله وكره للجنب اقول اذان الجنب مكروه رواية واحدة قوله وصبي
لا يعقل اقول انما كره اذان صبي لا يعقل لان قوله لا يوثق به ولا يقبل في الامور الدينية فلا يكون ملزما
فلا يحصل به الاعلام قوله والمرأة اقول انما كره اذان المرأة لانها منهية عن رفع صوتها فان رفعت
ارتكبت المنهي وان خفضت اخلت بسنة الاذان والخنثى المشكل كالمرأة قوله والمجنون والسكران والفاسق
اقول انما كره اذان هؤلاء لان حكمهم حكم صبي لا يعقل في عدم الوثوق باقوالهم وقبولها في الديانات
ولهذا اكتفى صاحب الكنز بذكر السكران ولم يذكر المجنون والصبي الذي لا يعقل لاشتراكهم في عدم الوثوق
باشتراكهم فان قلت السكران داخل في الفاسق فلاي شيء افرده بالذكر قلت اجيب بانه قد يكون سكره
من مباح فلا يكون فاسقا ولي في هذا الجواب نظر يأتي توجيهه في غير هذا المحل ان شاء الله تعالى والاولى ان يقال
ان علة كراهة اذان الفاسق فسقه وعلة كراهة اذان السكران فسقه وعدم معرفته بدخول الوقت فعلة الكراهة
في الفاسق شيء واحد وفي السكران شيئان ولهذا افرده بالذكر قوله اي من يؤذن قاعدا اقول قال الفاضل
المحشي فيه مع عدم الاحتياج اليه نظر ومعناه اشعار بان المستثنى منه نقط وقوله لم قوله مراعاة
لسنة الاذان وعدم الاحتياج الى الاعلام اقول هكذا قال العلامة الزيلعي في التبيين فقوله مراعاة
نصب على انه مفعول لاجله لقوله يؤذن قوله ويعاد لغير الاخيرين منها الفاسق والقاعد اقول يعني
يعاد اذان الجنب والصبي الذي لا يعقل والمرأة والمجنون والسكران وقال في الظهيرية وتستحب اعادة اذان

مطلب اداء الظهر يوم الجمعة باذانه واقامته مكروه

القاعد فكونه

اربعة ففي الجنب والسكران والمجنون والمرأة انتهى وصرح في التبيين باستحباب اعادة اذان المرأة
والسكران وقال في الجنب انه لم يعد اجزأه الاذان والصلاة وهذا يقتضي استحباب الاعادة فيه ايضا
وانما يعاد اذان المرأة والمجنون والسكران والصبي الذي لا يعقل لعدم الاعتماد على اذان هؤلاء
فربما ينتظر الناس الاذان المعتبر والحال انه معتبر فيؤدي الى تفويت الصلاة او الشك في صحة
المؤدى وايقاعها في وقت مكروه وانما يعاد في الجنب ليقع على وجه السنة قال في الخلاصة
والخانية خمس خصال اذا وجدت في الاذان والاقامة وجب الاستقبال اذا غشي على المؤذن في
احدهما او مات او سبقه حدث فذهب وتوضأ او حصر فيه ولا ملقن او خرس فان حمل الوجوب
على ظاهره احتيج الى الفرق بين نفس الاذان واستقباله بعد الشروع فيه وتحقق العجز عن اتمامه
قال في فتح القدير وقد يقال فيه اذا شرع فيه ثم قطع تبادر الى ظن السامعين ان قطعه للخطأ
فينتظرون الاذان الحق وقد تفوت بذلك الصلاة فوجب ازالة ما يفضي الى ذلك بخلاف ما اذا لم يكن
اذان اصلا حيث لا ينتظرون بل يراقب كل منهم وقت الصلاة بنفسه او ينصبون لهم مراقبا الا ان هذا
يقتضي وجوب الاعادة فيمن ذكرناهم آنفا الا الجنب ولو قال قائل فيهم ان علم الناس حالهم وجب
والا استحب ليقع فعل الاذان معتبرا على وجه السنة لم يبعد انتهى وجزم في البحر بان الوجوب بمعنى الثبوت
مستندا لما في المجتبى والظهيرية حيث قال والظاهر ان الوجوب ليس على حقيقته بل بمعنى الثبوت لما في
المجتبى واذا غشي عليه في اذانه او احدث فتوضأ او مات او ارتد فالاحب استقبال الاذان وكذا صحح
الاستحباب في الظهيرية فصار الحاصل على هذا ان العدالة والذكورة والطهارة صفات كمال المؤذن لا شرائط
صحة فاذان الفاسق والمرأة صحيح حتى يستحق المؤذن معلوم وظيفة الاذان المقررة في الوقف ويصح تقرير
الفاسق فيها والحصة تقرير المراهق في الوظيفة تردد لكن ما ذكر في السراج الوهاج من انهم اذا لم يعيدوا اذان المرأة
فكأنهم صلوا بغير اذان فلهذا كان عليهم الاعادة يقتضي عدم صحته وينبغي ان لا يصح اذان الفاسق لعدم قبول قوله
في الديانات كما قدمناه واما العقل فينبغي ان يكون شرط صحة فلا يصح اذان المجنون والمعتوه وكذا الاسلام فلا يصح
اذان الكافر وفي ما هل يصير به مسلما اولا قوله ويأتي بهما اي الاذان والاقامة المسافر والمصلي في المسجد جماعة اقول
يستحب الاذان والاقامة للمسافر لقوله صلى الله عليه وسلم لمالك بن الحويرث وابن عم له اذا سافرتما فاذنا واقيما
وليؤمكما اكبركما رواه الائمة الستة مختصرا ومطولا والمصلي في المسجد جماعة شرط ان لا يؤذن فيه ولا يقام
قبل اما لو اذن فيه واقيم قبل فانه يكره لغيرهم ان يؤذن فيه ويقيم كما صرح به في السراج الوهاج الا ان يكون
الاذان الاول على وجه المخافتة بحيث لم يسمع غيرهم فيجوز ان يصلي فيه بالجماعة على وجهها ولا عبرة للجماعة
الاولى كذا في الخلاصة انما قال الجماعة لان المصلي في المسجد منفردا حكمه حكم المصلي في بيته في مصر في عدم كراهة
تركهما معا كما سيأتي قوله وفي بيته بمصر اقول يعني ويستحب الاذان والاقامة لمن يصلي في بيته بمصر ليكون الاداء
على هيئة الجماعة اطلق في المصلي في بيته بمصر فافاد انه لا فرق بين الواحد والجماعة قال في البرهان شرح
النقاية وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة في قوم صلوا في المصر في منزل واكتفوا باذان الناس اجزأهم وقد
اساؤوا ففرق بين صلاة الواحد والجماعة في هذه الرواية انتهى والتقييد بالمصر ليس قيدا احترازيا بل القرية
كالمصر ان كان فيها مسجد له اذان واقامة فحكمه حكم من صلى في بيته في المصر وان لم يكن فيها مسجد فحكمه حكم المسافر كذا
في شرح النقاية للشمني قوله وكره للاول الخ اقول حاصل كلامه ان المسافر يكره له ترك الاقامة وحدها لا
يكره له ترك الاذان وحده اذ يجوز له ترك الاذان والاكتفاء بالاقامة من غير كراهة والمصلي في المسجد يكره له ترك
الاذان كما يكره ترك الاقامة اي يكره لهما تركهما منفردين ومجتمعين والمصلي في بيته بمصر لا يكره له تركهما معا لان اذن
واقيم في مسجد حيه لان اذان المحلة واقامتها كاذانه واقامته لان المؤذن نائب اهل المصر كلهم لما روي ان ابن مسعود

رضي الله عنه صلى بعلقمة والاسود في داره بلا اذان ولا اقامة وقال اذان الحي يكفينا رواه سبط ابن الجوزي و
غيره وفي رواية اقامة المصر تكفينا قوله وانت خبير بان المفهوم كراهة ترك كل واحد منهما للمسافر والمصلي
في المسجد جماعة واما ترك واحد منهما فلم يفهم منه اقول اصل هذا الكلام لصدر الشريعة فانه قال ويكره تركهما
اي ترك كل واحد منهما للمسافر والمصلي في المسجد جماعة اما ترك واحد منهما فلم يذكر انتهى والحال انه هذا
في المختصر هذا والوقاية حيث قال وكره تركهما في السفر وجماعة المسجد والمفهوم من عبارة الوقاية
والنقاية ان ترك الاذان والاقامة معا مكروه للمسافر ومن صلى في المسجد جماعة وبقي الكلام في ترك واحد
منهما فلم يفهم من العبارتين على ان نسبة الكراهة الى ترك واحد منهما ليست على نسق واحد لان ترك الاذان
وحده للمسافر ليس بمكروه بل المكروه له ترك الاقامة سواء كان وحدها او مع الاذان واما المصلي في المسجد جماعة
فانه يكره له تركهما وترك واحد منهما على ما بيناه آنفا ولهذا غير المصنف في المتن عبارة الوقاية الى ما ترى
لكن قوله في الشرح وانت خبير الخ قاصر على اداء مراده فلو قال وانت خبير بان المفهوم منه كراهة ترك الاذان فيما
الاذان وهو ليس بمكروه في حقه لكان اظهر في اداء مراده وصرح في فتح القدير بان الاقامة آكد في السنية
من الاذان ولهذا يكره تركها للمسافر دون الاذان وقالوا ان المرأة تقيم ولا تؤذن وفي الخلاصة الاقامة افضل
من الاذان قوله وكرها اي الاذان والاقامة للنساء اقول قيد بالنساء اي جماعة النساء لان المرأة المنفردة
تقيم ولا تؤذن وظاهر ما في السراج الوهاج انها لا تقيم ايضا وصرح الشيخ كمال الدين في فتح القدير بذلك
قوله اقام غير من اذن بغيبته اي بغيبة المؤذن لم تكره الخ اقول اتفقوا على ان اقامة غير من اذن بغيبة المؤذن
لا تكره الا ان الافضل ان يكون المقيم هو المؤذن كذا في الظهيرية واختلفوا فيما اذا اقام بحضوره قال في
الخلاصة وفي الاصل واذا اذن رجل واقام آخر باذنه لا بأس به وان لم يرض به الاول يكره وهذا اختيار
الامام خواهر زاده وجواب الرواية انه لا بأس به مطلقا عندنا انتهى وقال في البحر ويدل عليه اطلاق ما في المجمع
حيث قال ولا نكرههما من غيره فما ذكره ابن الملك في شرحه من انه لو حضر ولم يرض باقامة غيره يكره اتفاقا فيه
نظر انتهى اقول وكذا يدل عليه اطلاق ما في الكافي حيث قال اقام غير من اذن جاز خلافا للشافعي لان كل واحد ذكر
فلا بأس بان يأتي بكل واحد رجل آخر ولكن الافضل ان يكون المؤذن هو المقيم انتهى والحاصل انه لو اذن
رجل واقام آخر بحضوره ان كان باذنه ورضاه لا يكره اتفاقا وان كان بغير اذنه ورضاه فقد
اختلف فيه فذهب شيخ الاسلام خواهر زاده الى انها تكره واختاره قاضيخان حيث قال ولا بأس بان يؤذن
رجل ويقيم غيره باذن الاول وتكره اذا لم يرض الاول انتهى وتبعه صاحب مواهب الرحمن حيث قال ولا
تكره اقامة غير المؤذن برضاه وقال البرجندي وكرهها الشافعي كما لو اقام بغير رضاه ولو لم يحضر لا تكره
اتفاقا انتهى قال بعضهم ان كان تلحقه وحشة باقامته وحشة تكره والا فلا واختاره المصنف صاحب البرهان
بدليل ما ذكر ما استدل به الشافعي من ان زياد بن الحارث الصدائي اذن لصلاة الصبح بامر النبي صلى الله عليه وسلم
فجاء بلال ليقيم فمنعه النبي عليه السلام عنه وقال ان من اذن فهو يقيم قال انما منع بلالا عنها لعدم رضى
الصدائي باقامة غيره ولان الكراهة لا لعين الذكرين بدليل عدمها عند غيبته بل للوحشة بين الذاكرين
تنتفي باتفاقهما انتهى وذهب بعضهم الى انها لا تكره مطلقا وهو رواية الاصل قوله السامع للاذان
والاقامة يقول ما قال المؤذن اقول قال في الخلاصة ومن سمع الاذان فعليه ان يجيب وان كان جنبا لان اجابة
الاذان ليس باذان ولهذا لا يشترط استقبال القبلة انتهى وفي الخانية ومن سمع الاذان يجب عليه ان يجيب
قال النبي صلى الله عليه وسلم من لم يجب الاذان فلا صلاة له قال شمس الائمة الحلواني تكلم الناس في الاجابة
قال بعضهم هو الاجابة بالقدم لا باللسان حتى لو اجاب باللسان ولم يمش الى المسجد لا يكون مجيبا ولو كان
حاضرا في المسجد حين سمع الاذان فليس عليه الاجابة وقوله صلى الله عليه وسلم من قال مثل ما يقول المؤذن

قال في القاموس صداء كغراب حي باليمن منهم زياد بن الحارث الصدائي

فلم من الاجر كذا فهو كذلك ان قال لم ينل الثواب الموعود واذا لم يقل لم ينل الثواب الموعود فاما ان ياثم او
يكره له ذلك فلا واذا اراد الجواب بالثلث اي ينال الثواب الموعود فكل ما هو ثناء وشهادة يقول ما قال المؤذن
وعند قوله حي على الصلاة حي على الفلاح يقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان انتهى
فدل كلامه على ان الاجابة واجبة وكونها بالثلث فضيلة وان تركها اثم وقال في المحيط ويجب على السامع للاذان
الاجابة ويقول مكان حي على الصلاة لا حول ولا قوة الا بالله ومكان حي على الفلاح ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن لان اعادة ذلك يشبه الاستهزاء لانه ليس بتسبيح ولا تهليل وكذا اذا قال الصلاة خير من النوم فانه يقول
صدقت وبررت انتهى فجزم بان الاجابة واجبة بالثلث وهو ظاهر ما في الخلاصة والفتاوى والتحفة وقال
شمس الائمة الحلواني الاجابة بالثلث مستحبة والواجب انما هو الاجابة بالقدم فلو اجاب بلسانه ولم يمش لا يكون
مجيبا ولو كان في المسجد فليس عليه ان يجيب بالثلث حكاه عنه صاحب الخلاصة نقلا عن مجموع النوازل واختاره
ظهير الدين في فتاواه حيث قال ولو كان الرجل في المسجد يقرأ القرآن فسمع الاذان لا يترك القراءة لانه اجابه
بالحضور ولو كان في منزله يترك القراءة ويجيب انتهى قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير لكن ظاهر الامر في قوله
صلى الله عليه وسلم اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول الوجوب اذ لا تظهر قرينة تصرفه عنه بل ربما يظهر
استنكار تركه لانه يشبه عدم الالتفات اليه والتشاغل عنه وفي النهاية يجب عليهم الاجابة لقوله صلى الله عليه وسلم
اربع من الجفاء من جملتها من سمع الاذان او الاقامة ولم يجب انتهى وهو غير صريح في اجابة اللسان اذ يجوز كون
المراد الاجابة بالاتيان الى الصلاة والا كان جواب الاقامة واجبا ولم نعلم فيه عنهم الا انه مستحب انتهى وفي
التفاريق اذا كان في المسجد اكثر من مؤذن اذنوا واحدا بعد واحد فالحرمة للاول انتهى قال في فتح القدير و
سئل ظهير الدين عمن سمع في وقت من جهات ماذا عليه قال اجابة اذان مسجده بالفعل وهذا ليس مما نحن فيه
اذ مقصود السائل اي مؤذن يجيب باللسان استحبابا او وجوبا والذي ينبغي اجابة الاول سواء كان مؤذن
مسجده او غيره لانه حيث سمع الاذان ندب له الاجابة او وجبت على القولين انتهى **قوله** الا الحيعلتين الخ
اقول ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم فقولوا مثل ما يقول المؤذن وان اقتضى ان يقول المجيب مثل قول المؤذن في الجميع كما
ذهب اليه بعضهم على ما نقله صاحب الظهيرية حيث قال وجواب المؤذن ان يقول مثل ما يقول المؤذن الا في الصلاة و
الفلاح فانه يقول لا حول ولا قوة الا بالله وما شاء الله كان وقيل يقول مثل قول المؤذن انتهى لكنه ورد في حديث
مفسر كذلك رواه مسلم وروى البخاري عن معاوية ان المؤذن لما قال حي على الصلاة قال لا حول ولا قوة الا بالله
وقال هكذا سمعنا نبيكم صلى الله عليه وسلم يقول واختار بعض المحققين الجمع بين الحوقلة والحيعلة عملا بالاحاديث
لانه ورد في بعض الصور طلبهما صريحا في مسند ابي يعلى واذا قال حي على الصلاة قال حي على الصلاة واذا قال حي على
الفلاح قال حي على الفلاح واخرج البخاري عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا سمعتم
النداء فقولوا مثل ما يقول المؤذن ثم روى بسنده عن عيسى بن طلحة انه سمع يوما معاوية فقال مثله الى قوله
واشهد ان محمدا رسول الله فعلم بهذا ان ما في غاية البيان من ان سامع الحيعلة لا يقول مثل ما يقول المؤذن لانه يشبه
الاستهزاء وما يفعله بعض الجهال فذلك ليس بشيء انتهى ليس بشيء لانه كيف ينسب فاعله الى الجهل مع ان فعله وفق
للمعقول والمنقول **قوله** فيشبه اعادته الاستهزاء **اقول** كذا قال في المحيط وغاية البيان وغيرهما وقال الشيخ كمال الدين
وتعليل الحرمة المذكور بان اعادة المقصود عاد الداعي يشبه الاستهزاء كما يفهم في الشاهد بخلاف سائر الحيعلتين
فانه ذكر يثاب عليه من قاله لانه اذا لا مانع من صحة اعتبار المجيب بهما داعيا لنفسه محركا منها السواكن مخاطبا لها
انتهى **قوله** بل يقول فيها لا حول ولا قوة الا بالله ويقول ما شاء الله كان وما لم يشأ الله لم يكن لكن تقدم ان صاحب
المحيط خص الاول بحي على الصلاة والثاني بحي على الفلاح والمختار انه يحوقل فيهما لانه الموافق لفعل النبي
صلى الله عليه وسلم قال بعض الفضلاء وكان السر في اختصاص اجابة الحيعلتين بالحوقلة هو انه لما طلب منه الحيلة

الشيخ كمال الدين

وما شاء الله كان
اقول يعني يقول السامع في
الحيعلتين لا حول ولا قوة الا بالله
صح

الشيخ عمر

الا دني الاقبال الى الصلاة والمجيء اليه والمراد بقوله حي على الفلاح هلموا الى الفوز والنجاة ولن يكون ذلك
الا بحركة وقوة قيل لا حول اي لا حركة ولا قوة اي استطاعة الا بمشيئة الله تعالى **قوله** ويقول عند قوله قد قامت الصلاة
الخ **اقول** في فتح القدير الاجابة للاقامة مستحبة وفي غيره انه يقول عند سماع قوله قد قامت الصلاة اقامها الله
وادامها الى يوم القيمة ومعنى قد قامت الصلاة قام اهلها او حان قيامهم والله اعلم

باب شروط الصلاة

قوله الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يدخل فيه **اقول** الشرط في اللغة العلامة وفي الاصطلاح ما
يتوقف عليه وجود الشيء وهو خارج عن ماهيته والركن ما يقوم به الشيء وهو جزء ماهيته والفرض
يطلق عليهما **قوله** لم يقل التي تتقدمها الا من قاله **اقول** اراد به القدوري ومن تبعه كصاحب الهداية
قوله جعله صفة كاشفة **اقول** اي مبينة لحال الموصوف لا مخصصة له وفي صنيع ذلك اشارة الى وجه تقديمه
على سائر الابواب ومنهم من جعله صفة مخصصة بان قال ان لجواز الصلاة شروطا لا تتقدمها بل تقارنها
كالتحريمة فانها شرط الدخول في الصلاة وليست بركن على الصحيح او تتوجه فيها كترتيب الركوع على القراءة و
السجود على الركوع فان رعايته شرط جواز الصلاة او تتاخر عنها كالقعدة الاخيرة فانها شرط الخروج من
الصلاة وفيه نظر لانه يخالف قولهم الشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يكون داخلا فيه والتحقيق ان
الشرط قد يكون شرطا للابتداء كالنية والتحريمة والوقت وقد يكون شرطا للتمام كالقعدة وقد يكون شرطا
للبقاء على الصحة كالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة وترتيب ما لم يشرع مكررا والمتبادر من
شروط الصلاة هو الاول ولذلك حمل المصنف على الصفة الكاشفة واما من نظر الى عموم مفهوم الشرط جعلها
صفة مخصصة ورده الشيخ كمال الدين في فتح القدير بان شرط الخروج والبقاء على الصحة ليسا شرطين للصلاة
بل لامر آخر وهو الخروج والبقاء وانما يسوغ ان يقال الشرط نوعان من التجوز اطلاقا لاسم الكل على الجزء وعلى الوصف
المجاور انتهى **اقول** حيث جاز اطلاق اسم الشرط عليهما ولو مجازا كان الاولى الاحتراز عنهما فالتحقيق ما قاله
المحقق ابن كمال في الايضاح من انه لا بد من هذا القيد اي قيد التقدم احترازا عن الشروط التي لا تتقدمها بل تقارنها
او تتاخر عنها وهي التي تذكر في باب صفة الصلاة كالتحريمة والترتيب والخروج بصنعه والمراد شرط الصحة لا شرط
الوجود ولذا المصنف تنوعها الى النوعين المذكورين انتهى **قوله** هذه العبارة احسن من عبارة الكنز والوقاية
اقول قال في الكنز هي طهارة بدنه من حدث وخبث وثوبه ومكانه وقال في الوقاية هي طهر بدن المصلي من حدث و
خبث وثوبه ومكانه ووجه الاحسنية ان قولهما وثوبه ومكانه معطوف على البدن وظاهره يقتضي ان يكون التقدير
هكذا وطهارة ثوبه ومكانه من حدث وخبث وفساده لا يخفى وقال الفاضل المحشي وانت خبير بان وجه اندفاعه
ايضا اظهر من ان يخفى فان القرائن الحالية معينة للمراد وكافية في دفع الفساد خصوصا فيما يكون الاختصار معتبرا
والايجاز ملتزما انتهى **اقول** لم يحكم المصنف بفساد عبارتهما بل حكم بحسن عبارتهما واحسنية عبارته لان صحة
عبارتهما تحتاج الى قرينة صارفة عن ارادة ظاهرهما وهي عدم تعلق الحدث بالثوب والمكان وصحة عبارته لا تحتاج
اليها ولا شك في احسنية ما لا يحتاج في الدلالة على المراد الى قرينة مما لا يحتاج اليها والاحسنية هذه العبارة
غير المحقق ابن كمال باشا عبارة الوقاية في الاصلاح الى ما حيث قال هي طهر ثوب المصلي ومكانه من خبث وبدنه منه
ومن حدث انتهى وقال بعض الفضلاء في شرح الكنز بعد قوله ومكانه من خبث ثم قال ولم يذكر لان الثوب والمكان من حدث
لم يخطر بالبال فلذا قدم قوله من حدث او خبث ولو اخره لاقتضى ان يكون قيدا للكل انتهى والمراد بالخبث القدر المانع
من الصلاة لان الطهر من الخبث الذي لا يمنع ليس بشرط فلا يرد الاطلاق لان المراد بمنع الايراد وفيه خلاف قد اشرنا اليه
في اول الكتاب والمراد بالثوب اعم مما هو لابسه ولو كانت قلنسوة او خفا او نعلا او حاملا حتى لو كان ثوب نجسا
فالقاه على ظهره او حمله على راسه وصلى به فان صلاته باطلة ويؤخذ منه ان حمل النجاسة يمنع صحة الصلوة والمراد

الفاضل الوداني

الشيخ عمر

بالمكان موضع القدمين واليدين والركبتين والجبهة على الصحيح وصرح بهذا صاحب مواهب الرحمن وهذا
هو المناسب لاطلاق المتون قال الفاضل الشمني في شرح النقاية وفي الاصل واذا كانت النجاسة في موضع
قدمي المصلي منعت جواز الصلاة وان كانت تحت قدم واحد اكثر من قدر الدرهم الاصح انها تمنع وان كانت
في موضع يديه او ركبتيه لا تمنع وان كانت في موضع سجوده تمنع عندهما وعن ابي حنيفة روايتان
وفي عمدة الفتاوى الصحيح ان موضع الركبتين اذا كان نجسا لا تجوز الصلاة وكذا موضع اليدين انتهى
وقال في البرهان طهارة موضع كلا القدمين فرض على الاصح حتى لو كان تحت احديهما نجاسة اكثر من قدر
الدرهم تمنع الجواز وان جازت الصلاة مع دفعها ولا تجعل كانها لم توضع عليها الا ترى انه لو سجد
على مكان نجس تفسد وان اعاده على طاهر خلافا لابي يوسف لما قلنا من تلبسه بها وقيل موضع
احديهما فقط بناء على امكان القيام في الصلاة باحديهما وطهارة موضع اليدين والركبتين فرض
بناء على اختيار الامام ابي الليث وتصحيحه في العيون وعمدة الفتاوى لتحقق التلبس بالنجاسة عند
وضعهما عليها والحكم بجواز الصلاة بدون وضعها ينكره ابو الليث لانا امرنا بالسجود على سبعة
اعظم وفتوى مشايخنا بجوازها لا بعدم التلبس بها كما لو صلى في ثوب تنجس منه ما ليس بساتر
لعورته ولا فرق بين حملهما والوضع عليهما في الفساد وطهارة موضع الجبهة فرض على الاصح لان
السجود ركن كالقيام فيشترط طهارة مكانه وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انها لا تشترط بناء
على رواية الاكتفاء بالسجود بالانف وهو اقل من قدر الدرهم انتهى **قوله** وعادم ثوب **اقول**
المراد بالعدم عدم الوجود ملكا او اباحة حتى لو ابيح له ثوب ثبتت القدرة على الاصح فلو صلى
عاريا لم تجز كالمتيمم اذا ابيح له الماء والمراد بالثوب ما يستر عورته ولو حريرا او حشيشا او
نباتا او كلاء او طينا يلطخ به عورته ويبقى عليه حتى يصلي لا زجاجا يصف ما تحته كذا في البحر
وفي فتح القدير وعن الحسن اليه وزري لو وجد طينا يلطخ به عورته ويبقى عليه حتى يصلي يفعل فظاهر قوله
يفعل انه غير لازم بخلاف ما يفيده كلام صاحب البحر ولو وجد ما يستر به بعض العورة وجب استعماله
ويستر القبل والدبر كذا في فتح القدير وقال في البحر فان لم يجد ما يستر به الا احدهما قيل يستر الدبر لانه
افحش في حالة الركوع والسجود وقيل يستر القبل لانه يستقبل به القبلة ولا يستتر بغيره والدبر يستتر
بالاليتين انتهى وغيره المحقق ابن كمال في الاصلاح قولهم عادم ثوب الى عادم ساتر وقال في
الايضاح الشرط عدم ما يستر به لا عدم الثوب بخصوصه حتى لو وجد ورقا او حشيشا او غير ذلك
مما يمكن الاستتار به لا تجوز صلاته عريانا قائما كان او قاعدا الخلاف الاوقال عادم ساتر ولم يقل عادم
ثوب انتهى **قوله** صح صلاته قائما بركوع وسجود **اقول** الظاهر انه قيد احترازي من صحة صلاته بالايماء
قائما ويدل عليه التعليل الاتي ذكره قال العلامة الزيلعي في التبيين وفي ملتقى البحار ان شاء صلى عريانا
بالركوع والسجود او موميا بهما اما قائما او قاعدا فهذا نص على جواز الايماء قائما وما ذكره في
الهداية وغيرها يمنع ذلك فانه قال في الهداية لا يجد ثوبا فان صلى قائما اجزاه لان في القعود ستر العورة
الغليظة وفي القيام اداء هذه الاركان فيميل الى ايهما شاء ولو كان الايماء جائزا حالة القيام لما انتظم
هذا الكلام انتهى **قوله** لان في القعود ستر العورة الخ **اقول** هذا التعليل يدل على ان الايماء يختص
بحالة القعود ولا يجوز في حالة القيام كما قاله الزيلعي وقال في البحر وانما كان القعود افضل من القيام
لان ستر العورة اهم من اداء الاركان لانه فرض مطلقا والاركان فرائض الصلاة لا غير وقد اتى ببدلها وانما
كان القيام جائزا لانه وان ترك الستر فقد كمل الاركان الثلثة وبه حاجة الى تكميلها كما في البدائع ولقائل
ان يقول ينبغي على هذا ان لا يجوز الايماء قائما لم يحرزهما على وجه الكمال مع ان القيام انما شرع لتحصيلهما ه

على

على وجه الكمال على ما صرحوا بها في صلوة المريض انه لو قدر على القيام دون الركوع والسجود اومى قاعدا
يسقط عنه القيام انتهى **قوله** لان الستر وجب الخ **اقول** حيث كان وجوب الستر لحق الصلاة وحق الناس وجب
الركوع والسجود لحق الصلاة فقط كان الاول اقوى ولان ترك الاركان الى خلف وهو الايماء وترك الستر لا الى
خلف فكان الى خلف اولى بالترك مما ليس الى خلف عند التعارض واطلق في الصلاة قاعدا فشمل ما اذا كان نهارا
او ليلا في بيت او صحراء قال في منية المصلي هو الصحيح وخصه بعض المشايخ بالنهار اما في الليل فيصلي قائما بركوع
وسجود وجه صحة الاطلاق انه لا عبرة بستر الظلمة حتى لو صلى عريانا في ظلمة الليل حالة القدرة على الثوب لا يجوز
وهذا الكلام يطلب من شرح منية المصلي لابن امير الحاج **قوله** وكيفية القعود الخ **اقول** قال في منية المصلي
كيف يقعد قال بعضهم يقعد كما يقعد في الصلاة وقال في الذخيرة يقعد ويمد رجليه الى القبلة ويضع يديه
على عورته الغليظة انتهى فعلى هذا يختلف في الرجل والمرأة فهو يفترش وهي تتورك وقال في البحر والذي
يظهر ترجيح القول الاول لانه يحصل به من المبالغة في الستر ما لا يحصل بالهيئة المذكورة مع خلو هذه الهيئة
عن فعل ما ليس باولى وهو مد رجليه الى القبلة من غير ضرورة انتهى **قوله** وواجد ما كله نجس واقل من ربعه
طاهر الخ **اقول** يعني من وجد ثوبا كله نجس او اقل من ربعه طاهر خير بين ان يصلي فيه وهو الافضل
لما فيه من الاتيان بالركوع والسجود وستر العورة وبين ان يصلي عريانا قاعدا يومي بالركوع والسجود وهو
يلي الاول في الفضل لما فيه من ستر العورة الغليظة وبين ان يصلي قائما عريانا بالركوع والسجود وهو دونهما
في الفضل وبين ان يصلي قائما عريانا موميا بالركوع والسجود كما نص عليه في ملتقى البحار وظاهر ما في الهداية
وغيرها ان الايماء قائما لا يجوز كما مر قال في البحر وينبغي ان يكون الرابع دون الثالث في الفضل وان كان ستر العورة
فيه اكثر للاختلاف في صحته وهذا كله عندهما وعند محمد وزفر ليس بمخير ولا يجوز له ان يصلي عريانا بل يجب عليه
ان يصلي فيه بركوع وسجود لان خطاب التطهير سقط عنه لعجزه ولم يسقط خطاب الستر لقدرته عليه فصار بمنزلة الطاهر
في حقه ولهما ان المامور به الستر بالطاهر فاذا لم يقدر عليه يسقط فيميل الى ايهما شاء ولانه في الصلاة عريانا
ترك فروض وهو القيام والركوع والسجود وفي الصلاة فيه ترك فرض واحد وهو طهارة الثوب فكان اولى لانه
لا منعه عن الاتيان بها قائما وان صلى قاعدا فقد اتى ببدلها وهو الايماء فلا يكون تاركا لها القيام ابدل مقام الاصل
كذا في التبيين وفي الاسرار قول محمد احسن قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وفيه نظر اي في قوله لان قول محمد
احسن اذ عورض بسقوط خطاب الستر وتقريره ان المعلوم انما هو خطاب الستر للصلاة بالطاهر ولا يقدر على
اثبات تعلقه بالنجس حالة انتفاء خطاب الستر للصلاة بالطاهر حالة القدرة على المطهر فاذا لم تكن فالمعلوم حينئذ
انتفاء خطاب الستر للصلاة بالطاهر ولا يقدر على اثبات تعلقه بالنجس الا بنقل خطاب بخصوص فيه ولا نقل
فيبقى على النفي الاصلي لان نفي المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي ولما ان انكار الربع طاهر اخلانه كالكل في كثير من الاحكام
فامكن الحكم بتعلق الخطاب بالستر به انتهى وقال بعض الفضلاء وهذا انما يتم ان لو كان الدليل الموجب للستر في الصلاة
دليلا مقيدا بالساتر الطاهر وليس كذلك بل الذي استدلوا به على وجوب الستر وهو قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل
مسجد مطلق عن قيد الطهارة وانما وجب طهارة الساتر بنص آخر وهو قوله تعالى وثيابك فطهر وعدم القدرة على
العمل بنص اوجب حكما لا يستلزم سقوط حكم وجب بنص آخر مطلق فالتكليف على حسب القدرة والسقوط على قدر
العجز اللهم الا ان يقال في لفظ الزينة اشارة الى قيد الطهارة فان غير الطاهر ليس بزين بل هو شين فثبت ان الدليل
الموجب للستر في الصلاة مقيد بالساتر الطاهر بطريق الاشارة انتهى اقول في كون ما استدلوا به على وجوب الستر هو
قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد كلام ويجيء **قوله** بثوب بعضه نجس مانع عن الصلاة الخ **اقول**
ما ذكره المصنف هنا من قوله بثوب بعضه نجس الى قوله تقليلا للانكشاف كلام حافظ الدين في الكافي مع تغيير يسير جدا
والاصل في جنس هذه المسائل ان من ابتلي ببليتين وهما متساويتان ياخذ بايهما شاء وان اختلفتا يختار

السابق من الحلبي

اهون بهما لان مباشرة الحرام لا تجوز الا لضرورة ولا ضرورة في حق الزيادة مثاله رجل عليه جرح لو سجد
سال جرحه وان لم يسجد لم يسل فانه يصلي قاعدا يومي بالركوع والسجود لان ترك السجود اهون من الصلاة
مع الحدث الا ترى ان ترك السجود جائز حالة الاختيار في التطوع على الدابة ومع الحدث لا يجوز بحال فان قام
وقرا وركع ثم قعد واومى للسجود جاز لما قلنا والاول افضل وكذا شيخ لا يقدر على القراءة قائما ويقدر عليها
قاعدا يصلي قاعدا لانها تجوز حالة الاختيار في النفل واما ترك القراءة فانه لا تجوز في الفصلين قائما مع
الحدث وترك القراءة لم تجز **قوله** عادم مزيل النجس الخ **اقول** يعني الذي لم يجد ما يزيل النجس عن ثوبه او بدنه
او مكانه اما حقيقة بان لا يكون المزيل موجودا او حكما بان يكون موجودا لكن يخاف العطش او لا يجد الا بثمنه
او نحو ذلك فانه يصلي مع ذلك النجس ولا يعيد الصلاة اذا وجد المزيل وازال النجس ولو كان الوقت باقيا لان
التكليف بحسب الوسع **قوله** ومنها اي من الشروط ستر العورة **اقول** اجمعوا على افتراض ستر العورة في الصلاة كما نقله
غير واحد من ائمة النقل ويحتمل ان يكون سنده قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلوة حائض الا بخمار رواه
ابو داود وابن ماجه والترمذي وحسنه والحاكم وصححه وابن خزيمة وابن حبان واحمد واسحق
والطيالسي عن عائشة رضي الله عنها والمراد بالحائض البالغة سميت حائضا لانها بلغت سن الحيض والتقييد
بالحيض خرج مخرج الغالب دون البلوغ لما قال في المحيط مراهقة صلت بغير وضوء او عريانة تؤمر بالاعادة
وان صلت بغير قناع فصلاتها تامة استحسانا لقوله صلى الله عليه وسلم لا تصلي حائض بغير قناع فلو بقي نالي
غير الحائض ولان ستر عورة الراس لما سقط بعذر الرق فبعذر الصبا اولى لانه يسقط بعذر الصبا الخطاب
بالفرائض بخلاف غيره من الشرائط فانه لا يسقط بعذر الصبا انتهى والمراد في الهداية وغيرها بقوله تعالى
خذوا زينتكم عند كل مسجد اي ما يواري عوراتكم عند كل صلاة لان اخذ الزينة وهي عرض محال فاريد محلها
وهو الثوب ولا يجب اخذ الزينة لغير المسجد فدل على انه للصلاة لكن كنى عن الصلاة بالمسجد لان الاول من اطلاق
اسم الحال على المحل والثاني بالعكس **فان قيل** روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انها نزلت في شان الطائفين عراة
لا في حق الصلاة **اجيب** بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وعند كل مسجد عام فلا يختص بالمسجد
واورد عليه الشيخ كمال الدين بما حاصله ان العبرة وان كانت لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن لا بد ان يثبت الحكم
في السبب اولا وبالذات لانه المقصود به قطعا ثم في غيره على طبقه والثابت في الستر للطواف عندنا وجوبه حتى
لو طاف عريانا اثم وحكم بسقوطه وفي الصلاة افتراضه حتى لا تصح بدونه ولا يمكن ان يراد منها الافتراض لاستلزامها
الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي مع انها ان كانت قطعية الدلالة فموجبها الافتراض فقط وان كانت ظنيتها
فالوجوب فقط ومنهم من اخذ منها قطعية الثبوت ومن حديث لا يقبل الله صلاة حائض الا بخمار قطعية الدلالة
فيثبت الفرض بالمجموع وفيه ما لا يخفى انتهى وههنا فوائد ذكرها الشيخ زين في البحر فاطلبها منه **قوله**
وهي اي العورة للرجل الخ **اقول** اخرج الحاكم عن عبد الله بن جعفر رفعه ما بين السرة الى الركبة عورة
واخرج الدارقطني في سننه واحمد في مسنده عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا زوج احدكم امته عبده او اجيره فلا ينظر الى ما تحت السرة وفوق الركبة فان ما تحت السرة
الى الركبة من العورة واخرجه العقيلي نحوه واخرج الدارقطني عن ابي ايوب رفعه ما بين الركبتين من العورة
وما اسفل السرة من العورة **اعلم** ان الاستدلال بهذه الاحاديث على كون السرة ليست بعورة ظاهر واما
الاستدلال بها على كون الركبة عورة فليس بظاهر فان الغاية تحتمل ان تدخل تحت المغيا وان لا تدخل واجاب بعض
الفضلاء عن هذا الاشكال فقال ان الغاية قد تدخل وقد تخرج والموضع موضع الاحتياط فحكمنا بدخولها
احتياطا فان الركبة ملتقى عظم العورة وغيرها فاجتمع الحلال والحرام ولا تمييز وهذا في التحقيق وجه كون الحكم
الاحتياط انتهى يعني ان الركبة ملتقى عظم الفخذ والساق والتمييز بينهما متعذر واجتمع المحرم والمبيح فغلب المحرم

مطلب

قال في الصحاح الصبا اذا فتحت الصاد مددت واذا كسرت قصرت انتهى

او لا يمكن ان يراد الافتراض من الاية لاستلزام هذه الارادة الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي معا

الشيخ كمال الدين

على المبيح

على المبيح احتياطا **اقول** ذكر لفظ الفوق في حديث ابي ايوب صريح في ان الركبة ليست بعورة وذكره في حديث عمرو بن
شعيب يدل على ان الغاية في قوله الى الركبة غير داخلة في المغيا والا لتعارض قوله الى الركبة مع قوله
فوق الركبة ولهذا استدل بعضهم على كون الركبة عورة بحديث علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الركبة عورة اخرجه الدارقطني واسناده ضعيف والحاصل ان عورة الرجل في ظاهر الرواية ما تحت السرة
الى تحت الركبة وفي رواية عن ابي حنيفة من تحت السرة الى تحت الركبة لقوله صلى الله عليه وسلم السرة
من العورة رواه البيهقي في الخلافيات عن ابن جريج قال وهذا منقطع **قوله** ونحوه الامة **اقول**
الامة في اللغة خلاف الحرة فعلى هذا لا حاجة الى قوله ونحوها المكاتبة الخ لان الامة تشمل المكاتبة وغيرها
ولهذا سكتوا الى كثير من المعتبرات عليها كالقدوري والكنز والمجمع والوقاية والنقاية والايضاح و
المواهب ومن الله نرجو الاعانة في جميع المقاصد والمطالب **قوله** مع ظهرها وبطنها **اقول** لان كلا منهما موضع
مشتهى في النظر اليه بسبب الفتنة **قوله** الا وجهها وكفيها وقدميها **اقول** قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير
قوله الا وجهها وكفيها تنصيص على ان ظهر الكف عورة على دفع ما قيل ان الكف تبعا والظاهر لكن الحق ان
المتبادر عدم دخول الظاهر ونظر تامل قول القائل الكف تبعا والظاهر اغناه عن توجيه الدفع اذ اضافة
الظاهر الى مسمى الكف يقتضي انه ليس داخلا فيه انتهى وقال بعض الفضلاء وهذه مغلطة لان اضافة الظاهر
اليه لا تقتضي عدم دخوله فيه والا لاقتضته اضافة الراس الى زيد عدم وجود الراس في مسمى زيد كما
يقال ظاهر الكف كذلك يقال باطن الكف فدفعه مدفوع انتهى وفي ظاهر الرواية ظاهر الكف عورة وفي مختلفات
قاضيخان ظاهر الكف وباطنه ليسا بعورتين الى الرسغ وفي ظاهر الرواية عورة انتهى وهذه العبارة تدل
على اختيار انهما ليسا بعورتين ورجحه ابن امير الحاج في شرح منية المصلي بما اخرجه ابو داود في المراسيل عن
قتادة مرفوعا ان المراة اذا حاضت لم يصلح ان يرى منها الا وجهها ويداها الى المفصل وصححه ابراهيم الحلبي
في شرح منية المصلي بامور ثلثة احدها ان المراد من الزينة في الاية بالنظر الى اليد هو الخاتم وهو غير مختص
بباطن الكف بل زينته في الظاهر اظهر لانه موضع الفص والنقش والثاني حديث ابي داود المذكور آنفا فانه
يدل على انهما ليسا بعورتين والثالث ان الضرورة في ابداء ظاهر الكف اشد من الضرورة في ابداء باطنه وصحح
بعضهم انه عورة في الصلاة لا خارجها قال الشيخ زين في البحر والمذهب ما في المتون لانه ظاهر الرواية
كما صرح به في شرح منية المصلي انتهى **اقول** لا وجه لتخصيص هذا التصريح بشرح منية المصلي شرح ابن امير الحاج تلميذ
ابن الهمام اعلم انه لا ملازمة بين كونه ليس بعورة وجواز النظر اليه فحل النظر منوط بعدم خشية الشهوة
مع انتفاء العورة ولذا حرم النظر الى وجهها ووجه الامرد اذا شك في الشهوة ولا عورة **قوله**
وقدميها **اقول** اختلفوا في قدميها هل هي عورة ام لا صحح في الهداية والمحيط وشرح الجامع الصغير
لقاضيخان وشرح المجمع انها ليست بعورة واختاره في الكافي وصحح قاضيخان في فتاواه والاقطع انها
عورة واختاره الاسبيجابي والمرغيناني وصحح صاحب الاختيار انها ليست بعورة في الصلاة وعورة
خارجها ورجح بعض الفضلاء كونها عورة مطلقا باحاديث تدل عليه **قوله** فانها لا تجد بدا الخ **اقول**
هذا اي قوله فانها لا تجد بدا الى قوله ويروى ان القدم عورة عبارة الكافي مع زيادة يسيرة فان
عبارة الكافي هذه فانها لا تجد بدا من مزاولة الاشياء بيديها ومن الحاجة الى كشف وجهها خصوصا
في الشهادة والمحاكمة والنكاح وتضطر الى المشي في الطرقات وظهور قدميها وخاصة الفقيرات منهن
وهذا معنى قوله تعالى الا ما ظهر منها اي الا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره ويروى ان القدم عورة
انتهى فزيادة المصنف قوله وفي كفيها زيادة ضرورة قوله ومن الحاجة معطوف على قوله من مزاولة
الاشياء والجملة الواقعة بينهما معترضة قوله وتضطر الى المشي معطوف على لا تجد قوله وظهور قدميها

الشيخ ابن الهمام

معطوف على قوله الى المشي **قوله** ويفسد الصلاة كشف ربع عضو الخ **اقول** اعتبار كشف ربع العضو في افساد الصلاة قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف المعتبر فيه كشف اكثر العضو وفي كشف نصفه عنه روايتان احديهما المنع لانه خرج عن حد القلة والاخرى عدم المنع لانه لم يدخل في حد الكثرة ولهما ان حكم الربع كحكم الكل بدليل ان حلق ربع الراس في الاحرام كحلق كله **قوله** ذكر العورتين اشارة الى التسوية بينهما **اقول** ذهب كثير من العلماء الى التسوية بين العورة الغليظة وهي القبل والدبر والخفيفة وهي ما دونهما في اعتبار الربع وفرق الكرخي بينهما بان اعتبر في الغليظة ما زاد على قدر الدرهم كالنجاسة الغليظة وفي الخفيفة الربع كالنجاسة الخفيفة قال في الكافي وهذا ليس بقوي لانه قصد به التغليظ في العورة الغليظة وهو في الحقيقة تخفيف لانه اعتبر في الدبر قدر الدرهم والدبر لا يكون اكثر من قدر الدرهم وهذا يقتضي جواز الصلاة وان كان كل الدبر مكشوفا وهو تناقض انتهى وقال في التبيين وهذا غلط لان تغليظه يؤدي الى تخفيفه او الى اسقاط لان من العورة ما لا يكون اكثر من قدر الدرهم فيؤدي الى ان كشف جميع الغليظة او اكثرها لا يمنع وربع الخفيفة يمنع فهذا امر شنيع انتهى وقد اجاب عنه الشيخ كمال الدين في فتح القدير بانه قد قيل الغليظة القبل والدبر مع ما حولهما فيجوز كونه اعتبر ذلك فلا يرد عليه ما قالوه انتهى قال الشيخ زين في البحر وهو عجيب لانه لا يفهم مما قيل ان المجموع عضو واحد بل ان العورة الغليظة كيف وقد صرحوا بان كلا من الذكر والخصيتين عضو مستقل وصححه في الهداية والخانية انتهى **اقول** هذا التعجب اغرب وانما صدوره من قلة التعجب لانهم قالوا انكشاف ربع العضو الذي هو عورة يمنع جواز الصلاة سواء كانت غليظة او خفيفة ثم قالوا ان الذكر عضو على حدة والانثيين عضو على حدة وكل الية عضو على حدة هذا هو الصحيح فلو انكشف ربع كل من الذكر والخصيتين والدبر والالية يمنع صحة الصلوة فعلى هذا لا فرق بين الغليظة والخفيفة وذهب الكرخي الى الفرق بينهما فقال المانع عن الصلاة في العورة الغليظة انكشاف ما زاد على قدر الدرهم وفي الخفيفة انكشاف ربع العضو واعترض عليه صاحب الكافي والتبيين وغيرهما بما ذكر واجاب عنه الشيخ كمال الدين بان بعضهم ذهب الى ان الانثيين مع الذكر عضو واحد والاليتين مع الدبر عضو واحد فلو انكشف الدبر وحده لا يمنع جواز الصلاة لان الدبر وحده لا يكون اكثر من قدر الدرهم ولو انكشف هو وشيء من الالية بحيث لو جمع صار اكثر من قدر الدرهم يمنع فيحتمل ان الكرخي بنى كلامه على هذه الرواية وقال في معراج الدراية وقد اجيب بان هذا لا يلزم على اعتبار ان الدبر مع الاليتين عضو واحد وهو قول بعض اصحابنا فلا يمنع انكشاف الدبر وحده انتهى وسيجيء تمام هذا المحل في قوله الاتية ان شاء الله تعالى **قوله** وكل من ذكر وانثييه الخ **اقول** اختلف في الخصيتين مع الذكر هل المجموع عضو واحد فيعتبر الربع من كل منهما معا او كل واحد منهما عضو واحد لان منفعتهما واحدة وهي الايلاد وقال بعضهم يعتبر كل واحد منهما عضوا على حدة وهو الصحيح ولذا اعتبر كل واحد منهما عضوا على حدة في وجوب الدية وكذا اختلفوا في الدبر هل هو عضو واحد والدبر عضو والاليتان عضو اخر او كل الية عضو والدبر ثالثها والصحيح ان الدبر ثالثهما وكذا اختلفوا ايضا في الركبة مع الفخذ هل كل منهما عضو على حدة او هما عضو واحد فقال بعضهم كل منهما عضو على حدة وقال بعضهم كلاهما عضو واحد قال في التبيين والاصح ان الركبة تبع للفخذ لانها ليست بعضو على حدة في الحقيقة وانما هي ملتقى عظم الفخذ والساق والفخذ عورة فيغلب المحرم عند تعذر التمييز انتهى وفي فتح القدير والاصح ان الركبة تبع للفخذ لانها ملتقى العظمين لا عضو مستقل انتهى وعلى هذا لو صلى وركبتاه مكشوفتان والفخذ مغطى جازت صلاته لان الركبتين

لا تبطلان

لا تبلغان قدر ربع الفخذ مع الركبة **قوله** ورأسها او شعرها اي شعر رأسها مطلقا اي النازل وغيره الخ **اقول** اتفقوا على ان رأس المرأة الحرة وما عليه من الشعر عورة حتى لو انكشف ربعه في الصلاة فسدت صلاتها واختلفوا في الشعر النازل من رأسها ذكر في اكثر كتب الفتاوى انه عورة واختاره الفقيه ابو الليث وصححه صاحب الهداية والمحيط وغيرهما وذهب بعضهم الى انه غير عورة واختاره الصدر الشهيد وصححه قاضيخان في فتاويه حيث قال والمعتبر في افساد الصلاة انكشاف ما فوق الاذنين لا ما تحتهما هو الصحيح وفي حرمة النظر يستوي بينهما هو الصحيح انتهى فجعل الشعر المسترسل غير عورة في حق الصلاة وصححه وجعله عورة في حق النظر وصححه لما تقدم من انه لا ملازمة بين كونه ليس بعورة وجواز النظر اليه والى هذا اشار في الكفاية حيث قال حرمة النظر اليه من الاجنبي لا لانه عورة يعني على هذا القول بل لان النظر الى شعورهن فتنة كالنظر الى وجه المرأة الشابة والى شعور الاماء عن شهوة انتهى والاصح انه عورة لانه من اجزاء الرأس وانما لم يجب غسله في الجنابة للحرج بخلاف شعر الرجال فانه يجب غسله اجماعا اذ لا حرج في غسله كذا في الكافي يعني لو لم يكن الشعر من البدن لوجب غسله في حق الرجال اجماعا واذا ثبت انه عورة في حقهن لعدم الضرورة في ابدائه وليس من الزينة الظاهرة فلم يكن مستثنى وكل اذن منها عضو بانفرادها فلو قال واذنيها بالافراد كما قال في الثدي لكان اولى لئلا يتوهم انهما عضو واحد وثدي المرأة ان كان ناهدا اي مشرفا غير مسترخ فهو تبع لصدرها وان كان منكسرا فهو اصل بنفسه والثدي يذكر ويؤنث والتذكير اشهر ولم يذكر في المغرب غيره **قوله** لو كان ا عن ناهض **اقول** قال الفاضل المحشي هكذا في عامة النسخ لكن رواية الفقهاء في هذه المسألة بالدال بدل الضاد فان النهد والنهود بالفارسي پستان از جاي بر خاستن انتهى يعني ان النهد والنهود باللغة الفارسية قيام الثدي عن محله وحاصله ان التعبير بالناهد اولى من التعبير بالناهض لانه الموافق لرواية ائمة الدين والمطابق لعبارة اللغويين قال في القاموس نهد الثدي كمنع ونصر نهودا كعب والمرأة كعب ثديها ه كنهدت انتهى قوله والمرأة بالرفع عطف على الثدي اي ونهدت المرأة وقال في الصحاح نهد الى العدو ينهد بالفتح اي نهض ونهد ثدي الجارية ينهد نهودا فيهما اذا اشرف وكعب انتهى وفي اصل ان النهود ياتي بمعنى النهوض وهو القيام يقال نهض كمنع نهضا ونهوضا اذا قام لكن النهوض لا يستعمل في الثدي بل المستعمل فيه النهود والكعوب و الامام الزاهدي نقل في القنية عن شيخه قاضي بديع صاحب منية الفقهاء انه قال انكشف ربع اذنيها الواحدة او ثديها يمنع الصلاة لانه عضو تام والثدي الناهد تبع للصدر انتهى **قوله** انكشفت العورة **اقول** ان انكشفت العورة من موضع وبلغ ربع العضو منع صحة الصلاة وان انكشفت من مواضع متفرقة يجمع وعليه فرع محمد في الزيادات فقال امرأة صلت وانكشف شيء من شعرها وشيء من ظهرها وشيء من فرجها وشيء من فخذها ولو جمع بلغ ربع ادنى عضو منها منع جواز الصلاة والامام الزاهدي بعد ما نقل ما في الزيادات حكى عن شيخه قاضي بديع انه قال وهذا نص على امرين لنا سمعنا عنهما غافلون احدهما انه لا يعتبر الجمع بالاجزاء كالاسداس والاسباع بل بالقدر والثاني ان المكشوف من الكل لو كان قدر ربع اصغرها من الاعضاء المكشوفة يمنع الجواز حتى لو انكشف من الاذن تسعها ومن الساق تسعها يمنع الجواز لان المكشوف قدر ربع الاذن انتهى وبهذا انتفى ما قاله العلامة الزيلعي في التبيين واقره عليه الشيخ كمال الدين في فتح القدير من انه ينبغي ان يعتبر بالاجزاء لان الاعتبار بالادنى يؤدي الى ان القليل يمنع وان لم يبلغ ربع المنكشف بيانه انه لو انكشف نصف ثمن الفخذ مثلا ونصف ثمن الاذن يبلغ ذلك ربع الاذن او اكثر وان لم يبلغ ربع جميع العورة المنكشفة ومثله نصف عشر كل وبطلان الصلاة بذلك القدر يخالف القاعدة انتهى ورده العلامة ابن الشحنة في عقد الفرائد بان ظاهر كلامه انه فهم ان القاعدة ان المفسد انما هو ربع المنكشف وهذا خلف لان المفسد انما يكون ذلك اذا كان الانكشاف في عضو واحد ثم يعتبر بالاجزاء كما اذا انكشف من فخذه مواضع متعددة واما في صورتنا فالانكشاف حصل في اعضاء متعددة كل منها عورة فالاحتياط في اعتبار

ادناها لانه لم يوجد المانع فينظر الى مقدار المنكشف من جميعها فان بلغ ربع اصغرها حكمنا بالفساد
اخذا بالاحتياط والا لزم صحة الصلاة مع انكشاف قدر ربع هو عورة من المنكشف وهو خلاف القاعدة
التي نقلها عن محمد وهذا لازم على الاعتبار بالاجزاء الذي ذكره لان نصف ثمن الفخذ ونصف ثمن
البطن ونصف ثمن الاذن من حيث الاعتبار بالاجزاء لا يبلغ ربعا ومن حيث الاعتبار بالمقدار يبلغ قدر
ربع عضو كامل منها وهو الاذن فيلزم صحة الصلاة مع انكشاف قدر ربع عضو تام هو عورة ه
من جملة المنكشف ولا قائل به وفيه ترك الاحتياط والعجب من شيخنا المحقق يعني الشيخ كمال الدين
كيف تبعه واقره عليه مع انه خلاف منصوص محمد وتوهمهم ان جميع الاعضاء في الانكشاف كعضو
واحد المراد به في اعتبار الجمع لا في اعتبار ربع مجموعها فتامله متمعنا فيه النظر والله الهادي
للصواب انتهى واذا تحققت هذا ظهر لك ان ما قاله ابن الملك في شرح المجمع من ان انكشاف ما
دون الربع معفو اذا كان في عضو واحد ولو في عضوين او اكثر وجمع وبلغ ادنى ربع
عضو منها منع موافق لما في الزيادات وقول الشيخ زين في البحر انه تفصيل لا دليل عليه ممنوع
وقد مر عن قاضي خان ان ما في الزيادات نص على امرين احدهما انه لا يعتبر الجمع بالاجزاء ه
كالاسداس والاتساع بل بالقدر والثاني ان المكشوف من الكل لو كان قدر ربع اصغر الاعضاء
منع والحاصل ان العلماء اتفقوا على ان الانكشاف ان كان من مواضع متعددة يجمع ثم اختلفوا في
كيفية الجمع قال بعضهم يعتبر الجمع بالاجزاء حتى لو كان المنكشف من الاذن ثمنها ومن الفخذ ثمنها
يمنع ولو كان المنكشف من كل تسعها لا يمنع لان التسعين اقل من الربع والى هذا مال العلامة
الزيلعي وقال بعضهم يعتبر الجمع باصغر الاعضاء المنكشفة حتى لو انكشف من الاذن تسعها
ومن الفخذ تسعها يمنع لان المكشوف قدر ربع الاذن واكثر وهذا هو الصحيح لانه الموافق لما عن
محمد في الزيادات والمطابق لما ذكر في بعض المعتبرات **قوله** او قام المصلي على نجس مانع الخ **اقول**
اذا وقف المصلي على نجس مانع من صحة الصلاة او قام في صف النساء للزحمة وضيق المكان قدر زمان
يمكن فيه اداء ركن من اركان الصلاة بسنته وذلك مقدار ثلاث تسبيحات فسدت صلاته عند ابي يوسف
وان لم يؤده لان المفسد هو الوقوف على النجس المانع والقيام في صف النساء فقد وجد فيهما وعند
محمد لا تفسد ما لم يؤد ركنا منها هو اداء ركن مع كل من الوقوف والقيام ولم يوجد لانه
اذا ادى ركنا وهو بتلك الصفة كان فاسدا فيمتنع البناء عليه واذا لم يؤد شيئا لم يكن مصليا
مع الانكشاف والمفسد هو المجموع ولابي يوسف ان قليل الانكشاف في كثير المدة عفو كثير
الانكشاف في قليل المدة اما كثير الانكشاف في كثير المدة فليس بعفو والزمان الذي يمكن فيه اداء ركن
منها معمولا بسنتها له زمان كثير وعلى هذا القيام على نجس مانع وعلى صف النساء والحاصل
ان الانكشاف الكثير في الزمن القليل لا يفسد والانكشاف القليل في الزمن الكثير ايضا لا يفسد و
المفسد الانكشاف الكثير في الزمن الكثير والانكشاف الكثير مقدر بالربع لانه يحكي حكاية الكمال
كما مر والزمن الكثير مقدر عند ابي يوسف بما يؤدى فيه ركن حقيقة او حكما وعند محمد بما يؤدى
فيه ركن حقيقة لا حكما فلو انكشف عورة المصلي ومكث مقدار ما يؤدى فيه ركن ولم يؤده
فسدت صلاته عند ابي يوسف ولم تفسد عند محمد ولو اداه مع الانكشاف فسدت اتفاقا
ولو غطاها في الحال لا تفسد اتفاقا هذا اذا لم يكن بفعله اما اذا كان بفعله فانها تفسد
في الحال اتفاقا فعلى هذا التعبير بالانكشاف اولى من التعبير بالكشف لان الخلاف والتفصيل
في الانكشاف لا في الكشف قال في القنية نقلا عن صلاة الجلابي انكشف عورته في الصلاة ه

بفعله

بفعله فسدت في الحال عندهم وان لم يكن بفعله فان سترها ساعته قبل ان يؤدي جزءا منها لم تفسد
والا فسدت وقال ابو يوسف والشافعي تفسد ادى جزءا او لم يؤد انتهى قالوا المختار قول ابي
يوسف لانه احوط قال قاضي خان في فتاواه اذا طرح المقتدي في الزحمة امام الامام او في صف النساء
او في مكان نجس او حول وجهه عن القبلة او طرحوا ازاره او سقط عن المصلي ثوبه وانكشفت عورته
فان تعمد ذلك فسدت صلاته قل ذلك او كثر وان لم يتعمد فان سجد مع ذلك او ركع فسدت صلاته ه
علم بذلك او لم يعلم وان لم يؤد ركنا ومكث فان كان بعذر لا تفسد صلاته في قولهم جميعا وان وجد
سبيلا الى التباعد عنها فمكث من غير عذر اختلفت الروايات فيه فظاهر الرواية عن محمد ان صلاته تفسد
وقيل قول ابي حنيفة في هذا كقول محمد انتهى وكذا قال الامام ظهير الدين المرغيناني في فتاويه الا انه زاد بعد
قوله فان تعمد ذلك تفسد صلاته قوله ان كان ذلك اكثر من قدر الدرهم يعني النجس ومحصل كلام هذين
الامامين ان انكشاف عورة المصلي ان كان بفعله تفسد صلاته في الحال اتفاقا فلا تعتبر فيه قلة الزمان
وكثرته وان لم يكن بفعله فان ادى معه ركنا من اركان الصلاة فكذلك تفسد اتفاقا سواء علم بذلك
او لم يعلم وان لم يؤد معه ركنا لكنه مكث وهو بتلك الصفة مقدار ما يؤدى فيه ركن فان كان
مكثه بعذر لا تفسد صلاته اتفاقا وان كان بغير عذر فقد اختلفت الروايات في ذلك فعند ابي يوسف
لا تفسد وعند محمد تفسد وقيل ابو حنيفة مع محمد في هذه المسئلة وانت ايها الطالب
ان تاملت في هذا المقام وراجعت ما تقدم منا من الكلام علمت ان ما ذكرناه من النقل والتفصيل مخالف
لما ذكره المص في هذا الكتاب الجليل لكن ما ذكره المص في هذا الكتاب موافق لما ذكره الاكثرون في هذا
الباب والله تعالى اعلم بالصواب ومنه المبدا واليه المآب **قوله** ومنها اي من شروط استقبال عين
الكعبة للمكي اجماعا الخ **اقول** ومن شروط الصلاة استقبال القبلة عند القدرة وهو استفعال
من قبلة الماشية الوادي بمعنى قابلته وليس السين فيه للطلب لان الواجب اولا وبالذات انما هو المقابلة
والطلب انما يجب من حيث توقف الوجود عليه وهو بعد الوجود لا يتصور فاستفعل بمعنى فعل كاستقر
والقبلة في الاصل الحالة التي يقابل الشيء عليها غيره ثم صارت كالعلم للجهة التي تستقبل للصلاة
قال في القاموس القبلة بالكسر الجهة التي يصلى نحوها والكعبة وكل ما يستقبل انتهى وفرضه للمكي
اصابة عين الكعبة سواء كان معاينا لها او لا كما دل عليه الاطلاق لكن الاصح ان حكم من كان بينه وبينها
بناء حكم الغائب قال في معراج الدراية لو كان بينه وبين الكعبة حائل الاصح انه كالغائب ولو كان الحائل
اصليا كالجبل كان له ان يجتهد والاولى ان يصعده ليصل الى اليقين وقال في فتح القدير وعندي
في جواز التحري مع امكان صعوده اشكال لان المصير الى الدليل الظني وترك القاطع مع امكانه لا يجوز
وما اقرب قوله في الكتاب والاستخبار فوق التحري فاذا امتنع المصير الى الظني لامكان ظني اقوى منه فكيف
يترك اليقين مع امكانه للظن انتهى وبالجملة ذهب كثير من العلماء الى ان الفرض في حق المكي اصابة
عين الكعبة لانه يمكنه اصابة عينها بيقين ولا فرق بين ان يكون بينها وبينه حائل من جدار او لم يكن
واختاره المص ومثله المدني لثبوت القبلة في حقه بالنص وذهب بعضهم الى انه يجب عليه اصابة عينها
ان كان معاينا لها لانها الاصل والاحوط فيها وان لم يكن معاينا لها بان كان بينها وبينه بناء فالاصح انه
كالغائب للزوم الحرج في لزوم حقيقة المسامتة في كل بقعة يصلي فيها كذا في البرهان قال في التجنيس من كان
بمعاينة الكعبة فالشرط اصابة عينها ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط اصابة جهتها وهو المختار انتهى فعلى هذا
فيما ذكره المص من الاجماع بحث **قوله** واستقبال جهتها لغيره وهو الآفاقي **اقول** يعني فرض غير
المكي اصابة جهة الكعبة وهو الجانب الذي اذا توجه اليه الشخص يكون مسامتا للكعبة وهواءها اما

تحقيقا بمعنى انه لو فرض خط من تلقاء وجهه على زاوية قائمة الى الافق يكون مارا على الكعبة او هوائها
واما تقريبا بمعنى ان يكون ذلك منحرفا عن الكعبة او هوائها انحرافا لا تزول به المقابلة بالكلية بان
يبقى شيء من سطح الوجه مسامتا لها لان المقابلة اذا وقعت في مسافة بعيدة لا تزول بما يزول به من
الانحراف لو كانت في مسافة قريبة ويتفاوت ذلك بحسب تفاوت البعد ويبقى المسامتة مع انتقال مناسب
لذلك البعد فلو فرض مثلا خط من تلقاء وجه مستقبل الكعبة على التحقيق في بعض البلاد وخط آخر يقطعه
على زاويتين قائمتين من جانب يمين المستقبل وشماله لا تزول تلك المقابلة والتوجه بالانتقال
الى اليمين والشمال على ذلك الخط بفراسخ كثيرة ولهذا وضع العلماء قبلة بلد وبلدين وثلاث على سمت واحد
فجعلوا قبلة بخارى وسمرقند ونسف وترمذ وبلخ ومرو وسرخس موضع الغروب اذا كانت الشمس في آخر الميزان
واول العقرب كما اقتضته الدلائل الموضوعة لمعرفة القبلة ولم يخرجوا الكل بالبعد عن بقاء المقابلة والتوجه في
ذلك ونحوه من المسافة هذا حاصل ما في الدراية عن شيخه عبد العزيز البخاري وفي فتاوى قاضيخان وجهة الكعبة
تعرف بالدليل والدليل في الامصار والقرى المحاريب التي نصبها الصحابة والتابعون فعلينا اتباعهم في
استقبال المحاريب المنصوبة فان لم تكن فالسؤال عن الاهل اما في البحار والمفاوز فدليل القبلة النجوم انتهى **قوله**
وقيل يجب على الآفاقي ايضا استقبال عينها **اقول** القائل به ابو عبد الله الجرجاني فانه لم يفرق بين المكي والآفاقي
في افتراض اصابة عين الكعبة لان المامور به ذلك ولا فصل في النص وهو قوله تعالى فولوا وجوهكم شطر المسجد الحرام
وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره واستدل الجمهور بحديث ما بين المشرق والمغرب قبلة اخرجه الترمذي
من حديث ابي هريرة واخرجه الحاكم من حديث ابن عمر بلفظ دين وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال اذا جعلت
المشرق عن يسارك والمغرب عن يمينك فما بينهما قبلة **قوله** قالوا فائدة الخلاف تظهر في اشتراط نية عين
الكعبة فعنده تشترط وعند غيره لا **اقول** المستفاد من ظاهر كلامهم انه لا تشترط نية استقبال عين القبلة عند
التوجه الى عينها اتفاقا والخلاف انما هو عند التوجه الى جهتها فذهب الجرجاني الى اشتراط نية عينها عند التوجه
الى جهتها وذهب عامة العلماء الى عدم اشتراط ذلك والصحيح ما ذهب اليه العامة من ان نية عين الكعبة ليست
بشرط عند التوجه الى جهتها كما انها ليست بشرط عند التوجه الى عينها لان الوجوب بحسب الوسع بالنص
وليس في وسعه الا اصابة جهتها لا عينها والصحيح ان المراد بالمسجد الحرام في الآية الكعبة وهي القبلة كما يدل عليه
عامة الاحاديث والنكتة في ذكر المسجد الحرام وارادة الكعبة الدلالة على ان الواجب في حق الغائب هو الجهة كما
في الكشاف وحواشيه واصابة الجهة تحصل من غير نية العين ولقوله صلى الله عليه وسلم ما بين المشرق والمغرب قبلة
رواه الترمذي وقال حسن صحيح قال في الذخيرة وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط نية عين الكعبة فمن اشترط اصابة عينها
اشترط نية العين لعدم امكان اصابة العين من الاجنبي الحسية فانتقل ذلك اليها ومن لم يشترط اصابة العين
فلا يشترط نيتها لعدم الحاجة الى ذلك فان اصابة الجهة تحصل من غير نية العين كما مر والصحيح من المذهب عدم
الاشتراط لان استقبال القبلة شرط فلا يشترط فيه النية كغيره من الشروط وصححه في التحفة والتجنيس والخلاصة
وغيرها حتى قال في البدائع الافضل ان لا ينوي الكعبة لاحتمال ان لا يحاذي هذه الجهة الكعبة فلا تجوز صلاته
وبهذا ظهر ان قولهم لو نوى بناء الكعبة لا يجوز لان المراد بالكعبة العرصة الا ان ينوي الجهة وقولهم لو نوى
مقام ابراهيم والحجر ولم ينو الكعبة لا يجوز الا اذا كان عنده هو والبيت واحد وقولهم لو نوى محراب المسجد
لا يجوز مبني على راي الجرجاني المحكوم عليه بالضعف دون راي الجمهور المحكوم عليه بالصحة وبالجملة ان
نية عين الكعبة في حق الآفاقي شرط عند الجرجاني ومن تبعه وليست بشرط عند الجمهور فالجمهور بعد اتفاقهم على
عدم اشتراط نية عين الكعبة في حق المكي وغيره اختلفوا في اشتراط نية جهتها في حق غير المكي على ثلاثة اقوال
ذكرها الامام ظهير الدين المرغيناني في فتاويه الاول انها تشترط واختاره الامام ابو بكر محمد بن الفضل

والثاني

والثاني انها لا تشترط واختاره ابو بكر بن حامد والثالث انها لا تشترط اذا كان يصلي الى المحاريب المنصوبة
لان ذلك يغنيه عن النية وتشترط اذا كان يصلي في الصحراء واختاره الامام صدر الدين وقال
الامام ظهير الدين المرغيناني والمختار عدم الاشتراط وقيل ثمرة الخلاف عند اصحابنا تظهر ايضا
في الانحراف قليلا فمن قال الفرض التوجه الى العين لم يصحح صلاته ومن قال الفرض التوجه الى الجهة صححها
ويأتي في باب الصلاة في الكعبة ان الصواب ان يقال القبلة هي العرصة لا الكعبة لانها البناء وفي الفتاوى
الانحراف المفسد ان يجاوز المشارق الى المغارب وفي التجنيس واذا حول وجهه لا تفسد صلاته
وتفسد بصدره قيل هذا الي بقولهما اما عنده فلا تفسد في الوجهين بناء على ان الاستدبار اذا
لم يكن على قصد الرفض لا تفسد ما دام في المسجد عنده خلافا لهما حتى لو انصرف عن القبلة على ظن
الاتمام فتبين عدمه بنى ما دام في المسجد خلافا لهما انتهى قال في البحر المذهب انه اذا حول صدره
عن القبلة تفسد صلاته وان كان في المسجد اذا كان من غير عذر كما عليه عامة الكتب انتهى وقال في
الظهيرية ومن صلى الى غير جهة الكعبة لا يكفر وهو الصحيح لان ترك جهة الكعبة جائز في الجملة انتهى
وفي فتح القدير اما لزوم الاكفار بترك التوجه عمدا على قول ابي حنيفة فللزوم الاستهزاء به والاستخفاف
اذ ليس حكم الفرض لزوم الكفر بتركه بل بجحده وكذا الصلاة بغير طهارة وكذا في الثوب النجس
واختاره القاضي ابو علي السغدي في ترك الطهارة لا في الاخيرين للجواز فيهما حالة العذر
بغير طهارة لا يجوز بحال وبه اخذ الصدر الشهيد انتهى والحاصل ان حكم الفرض لزوم الكفر بجحده لا بتركه
وانما قال ابو حنيفة بالكفر في هذه المسائل بمجرد الترك عمدا للزوم الاستهزاء به والاستخفاف وهو يقتضي
عدم الفرق في المسائل السابقة اذ لا اثر لعدم الجواز في شيء من الاحوال الموجب للاكفار وهو الاستهانة
وهو ثابت في الكل والا فهو منتف في الكل وحكي في الذخيرة الاختلاف فيما اذا صلى بغير طهارة ثم
قال ولو ابتلي انسان بذلك لضرورة بان كان مع قوم فاحدث واستحيى ان يظهر فكتم ذلك فصلى هكذا
او كان بقرب العدو فقام وصلى وهو غير طاهر قال بعض مشايخنا لا يكون كافرا لانه غير مستهزئ ومن ابتلي
بذلك لضرورة او لحياء ينبغي ان لا يقصد بالقيام قيام الصلاة ولا يقرا شيئا واذا انحنى ظهره لا يقصد
الركوع ولا يسبح حتى لا يصير كافرا بالاجماع وفي البزازية ذكر الحلواني انه لا يكفر في الصلاة بلا طهارة
ايضا وهي رواية المبسوط والاكفار رواية النوادر وفيها لو ابتلي به انسان بان كان مع جماعة
وقاموا ليصلوا واستحيى ان لا يصلي فقام وصلى بلا طهارة او كان نهارا فصلى بعينها قيل لا يكفر
لعدم الاستهزاء وينبغي لمن اضطر اليه ان لا يقصد بالقيام والركوع والسجود قيام الصلاة وركوعها
وسجودها انتهى قال الفاضل الشمني في شرح النقاية الذي لا يجد طهورا لا يصلي عندهما وعند
ابي يوسف يصلي بالايماء ثم يعيد وهو رواية عن محمد تشبها بالمصلين قضاء لحق الوقت كما في الصوم
وبهذه المسئلة يتبين ان الصلاة بغير الطهارة متعمدا ليس بكفر لانه لو كان كفرا لما امر ابو يوسف به
وقد مر تمام هذا الكلام وحاصله اختلف في كفر من صلى بلا طهارة متعمدا قيل يكفر وصححه ظهير الدين المرغيناني
وقيل لا يكفر وصححه شمس الائمة الحلواني وذكر قاضيخان انه ظاهر الرواية وحيث كان عدم الكفر ظاهر الرواية
والحال انه صحيح فيفتى به ولا يحكم بكفره ما لم يفعل ذلك استخفافا وان فعله استخفافا فالكفر قطعا **قوله**
وجهتها ان يصل الخط الخارج من جبين المصلي الى الخط المار بالكعبة على استقامة بحيث يحصل قائمتان **اقول**
في معرفة الجهة اقوال ذكرها العلماء في كتبهم منهم الامام ظهير الدين المرغيناني والامام فخر الدين الاوزجندي
لكن قال بعض الفضلاء ولا يخفى عليك ان القبلة تختلف باختلاف البقاع وما ذكره هؤلاء المجتهدون
انما يصح بالنسبة الى بقعة معينة وامر القبلة انما يتحقق بقواعد الهندسة والحساب بان يعرف بعد مكة

الفاضل البرجندي

عن خط الاستواء وعن طرف المغرب ثم بعد البلدة المفروضة كذلك ثم يقاس بتلك القواعد لتحقق
سمت القبلة وطريق معرفته بتلك القواعد مما لا يناسب هذا المقام ونحن قد حققنا بتلك القواعد سمت
قبلة هرات صينت من الافات فظهر لنا انه اذا قسم الربع الغربي الجنوبي من الدائرة الهندية بخمسة عشر قسما
متساوية وعد من نقطة المغرب ستة اقسام منها او من نقطة الجنوب تسعة اقسام سمها الخيط انتهى
يخرج منه الى مركز الدائرة خط فهو سمت القبلة وهذا يقع عن يسار مغرب اقصر ايام السنة حيث يغرب كوكب
العقرب وهو الموافق لما ذكره عبد الله بن المبارك وابو مطيع انتهى وقال الفاضل المحشي ان قوله بحيث يحصل
قائمتان على اطلاقه مشكل فان الخط المفروض من جبين المصلي الواصل الى الخط المار بالكعبة ان اشترط تلاقيهما
على الكعبة يلزم اشتراط عين الكعبة وان لم يشترط يلزم ان يكون المتجنب منهما متوجها اليها مثل هذه الصورة

انتهى قلت تقدم ان المنحرف عن الكعبة او هوائها انحرافا لا تزول
به المقابلة بالكلية بان يبقى شيء من سطح وجهه مسامتا لها او لهوائها يكون مسامتا لها او لهوائها
تقريبا ولا يخفى عليك ان امر القبلة لا يتحقق بمثل هذه التعاريف بل لابد له من قواعد الهيئة والحساب
قوله اي تقول هو ان تقع الكعبة الخ اقول بحث الفاضل المحشي بهذا الوجه واصل هذا الكلام للامام
الغزالي فانه في احياء العلوم ومعنى التوجه الى جهة الكعبة هو ان تقع الكعبة بين خطين يخرجان من العينين
ويلتقي طرفاهما داخل الرأس بين العينين على زاوية قائمة قال بعض الفضلاء فعلى هذا لو وصل الخط
الخارج بين العينين الى جدار الكعبة على حادة ومنفرجة لم يكن مقابلا للكعبة وهو لا يخلو عن بعد انتهى
قوله لان وجه الانسان مقوس فعند التيامن او التياسر يكون احد جوانبه الى القبلة اقول قال الفاضل
المحشي اما مجرد تقويس الوجه ووقوع الكعبة في جانب الوجه فغير مفيد كما يظهر فيمن يصلي عند الكعبة متوجها
الى جهة اخرى ولحقت صفحتي وجهه تلي جدار الكعبة فان عدم جوازه مما لا يشك فيه احد وبالجملة ان
اريد بالتيامن والتياسر ولحوق صفحتي الوجه عين الكعبة بطريق المقابلة يكون عين التوجه الى ذات الكعبة
وان اريد بهما الولي بطريق المحاذاة لا يوجد الاستقبال فالامر الممكن للافاقي النية الى عينها والتوجه الى جهتها
بقدر الوسع انتهى قلت قدم ان اشتراط نية الكعبة للافاقي مذهب الجرجاني دون مذهب الجمهور والصحيح
مذهب الجمهور فلا تشترط للافاقي نية عين الكعبة في الصحيح ولا نية جهتها على المختار قوله مع علمه
بجهتها اقول لو قال مع مشاهدته عينها او علمه بجهتها لكان اولى كما لا يخفى قوله بان خاف الخ اقول
لو قال كان يخاف الخ لكان اولى اذ لا حصر فيما ذكره لجواز الصلاة على الدابة الى اي جهة توجهت دابته
قال في منية المصلي وكذا اذا صلى الفريضة بالعذر على الدابة قال ابراهيم الحلبي في شرحها بان كان لا يقدر
على النزول لعذر او لا يقدر على الركوب لجموح الدابة او غيره وليس عنده من يعينه او كان يخاف من عدو او سبع
لو نزل او وقف فانه يتوجه الى حيث قدر ويصلي بالايماء ولو كان يخاف النزول للطين والردغة
يستقبل قال في الظهيرية وعندي هذا اذا كانت الدابة واقفة اما اذا كانت سائرة يصلي حيث شاء قال الشيخ
كمال الدين في فتح القدير وللقائل ان يفصل بين كونه لو اوقفها للصلاة خاف الانقطاع عن الرفقة او لا يخاف
فلا يجوز في الثاني الا ان يوقفها ويستقبل كما عن ابي يوسف في التيمم ان كان بحيث لو مضى الى الماء تذهب القافلة
وينقطع جاز والا ذهب الى الماء والتحسو يعني هذه الرواية عن ابي يوسف في التيمم قال الفقير وهذا ينبغي
ان يراعى في جميع ما ذكرنا من الاعذار حتى لو عجز عن النزول للعذر غير الطين ايضا ولكنه يقدر على ايقافها
من غير حصول ضرر عليه لزمه ان يستقبل لان الضرورة تتقدر بقدرها وما لا ضرورة الى سقوطه لا يسقط
انتهى ونقل ما في الخلاصة عن محمد ما اختاره صاحب الظهيرية فقال الصلاة الفرض على الدابة بالعذر جائزة ومن
الاعذار المطر وعن محمد اذا كان الرجل في السفر وامطرت السماء فلم يجد مكانا يابسا ينزل للصلاة فانه

يقف

يقف على دابته مستقبل القبلة ويصلي بالايماء ان امكنه ايقاف الدابة فان لم يمكنه يصلي مستدبر القبلة وهذا
اذا كان الطين بحال يغيب وجهه فان لم يكن بهذه المثابة لكن الارض ندية مبتلة صلى هنالك ناز لا وفي
النوادر وهذا اذا كانت الدابة تسير بنفسها اما اذا كان يسيرها صاحبها لا يجوز لا التطوع ولا
الفرض ومن الاعذار ان تكون الدابة جموحا لو نزل لا يمكنه الركوب ومن الاعذار ان يخاف الراكب من السباع
او العدو ومن الاعذار اللص والمرض انتهى قوله بانطماس الاعلام وتراكم الظلام وتضام الغمام اقول
اصل هذا الكلام لصاحب الكافي فانه قال وان اشتبه تحرى اي عجز عن استقبال القبلة بانطماس الاعلام وتراكم
الظلام وتضام الغمام لزمه التحري وهو بذل المجهود في نيل المقصود انتهى الانطماس الامحاء يقال طمس
وانطمس وتطمس امحى واندرس والاعلام جمع علم بفتحتين وهو هنا ما ينصب في الطريق ليهتدى به
والتراكم الاجتماع يقال ارتكم وتراكم اجتمع وتضام الغمام من الضم وهو قبض شيء الى شيء يقال
ضمه فانضم اليه وتضام فما وقع في النسخ بالظاء المعجمة فالظاهر انه من تبديل النساخ الضاد المعجمة
بالظاء كذلك قوله او مرض لا يجد من يحوله اليها اقول التقييد بعدم وجود من يحوله جرى على قولهما
اما عند ابي حنيفة فالقادر بقدرة غيره ليس بقادر كما عرف في التيمم قوله فان الاصحاب رضي الله
عنهم تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم الرسول والتقرير دليل الجواز اقول روي من طرق ضعيفة قد يحسن
الحديث بتعددها ان بعض الصحابة تحروا القبلة في ليلة مظلمة وصلوا وخطوا خطوطا فلما اصبحوا
وجدوها لغير القبلة فلم يأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالاعادة قوله ولم يعد الصلاة ان اخطأ
الخ اقول قال في الكافي فان قيل اذا تحرى في الاواني والثياب ثم ظهر انه اخطأ تجب الاعادة فهلا وجب
الاعادة هنا قلنا ان الاصل ان ما يحتمل الانتقال بعد الثبوت لا تجب الاعادة وطهارة الاواني والثياب
لا تحتمل الانتقال فتجب الاعادة وهذا لان ما يحتمل التحول يجب القول بالتحول بالضرورة ولا كذلك ما
لا يحتمل التحول وهذا يدل على جواز التحري في الاواني والثياب وفرق الامام ظهير الدين في فتاواه بين
الاواني والثياب حيث قال ويجوز التحري في الثوب الواحد حالة الاضطرار والثوبين والثياب وان كان
النجس غالبا وفي الاواني لا تجوز الا رواية عن ابي يوسف ثم قال العبد وفقه اذا كان لرجل اناءان طاهر
والاخر نجس لم يجز التحري عندنا لكنه اذا توضأ منهما واحدا بعد واحد وصلى ينظر ان توضأ بالاول
جاز لان وضوءه بالاول تحرى منه انه طاهر كما قال لامرأتيه احداكما طالق ثم وطئ احديهما تعينت
الاخرى للطلاق فلما توضأ بالثاني ثم صلى ينبغي ان لا تجوز صلاته لانه توضأ بماء نجس فان لم يحدث
ولم يصل بعد ما توضأ من الاول حتى توضأ من الثاني فان عامتهم لا تجوز لان اعضاءه صارت نجسة
وقال بعضهم تجوز وهو الصحيح لانه لم يجز التحري عندنا لغلبة النجاسة لو كان استواء الطاهر بالنجس
يهريق المياه كلها ويتيمم ويصلي ويخلط المياه حتى تصير المياه كلها نجسة ثم يتيمم احترازا عن
اضاعة الماء ولو لم يهرقها جاز له التيمم قالوا هذا على قول ابي حنيفة وقال لا يجوز له التيمم
الا بعد الاراقة وقال ابن زياد يخلطهما ثم يتيمم وان كان عنده ثلثة ثلاثة وان احدها نجس
ووقع تحري كل واحد منهما على اناء جازت صلاتهم فرادى ولو كان احدهما سؤر حمار والاخر
طاهر توضأ بهما ولا يتيمم انتهى قوله وقد قيل قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله الخ اقول
اخرج الطيالسي والترمذي وابن ماجة من حديث عامر بن ربيعة قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر
في ليلة مظلمة فتغيمت السماء فاشكلت علينا القبلة فصلينا واعلمنا فلما طلعت الشمس اذا نحن
صلينا لغير القبلة فذكرنا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله فاينما تولوا فثم وجه الله زاد الطيالسي
قد مضت صلاتكم وانزل الله الاية وفي اسناده ضعيفان وروي هذا الحديث من وجوه كلها ضعيفة

قال العقيلي هذا الحديث ليس يروى من وجه يثبت انتهى **قلت** واورده المصنف بصيغة التمريض والصحيح
انها نزلت في التطوع لما اخرجه الدارقطني باسناد صحيح عن سعيد بن جبير عن ابن عمر ان هذه الاية انزلت في التطوع
خاصة حيث توجه بك بعيرك قيد التحري بالاشتباه لانه لو لم تشتبه عليه القبلة بان كان يصلي الى محراب غير
ولا تخلف فيه او كانت هناك علامات ظاهرة تدل عليها لا يجوز له ان يتحرى واختلفوا في ان الجهل بتلك العلامات
هل يكون عذرا ام لا قال الامام ظهير الدين المرغيناني يكون عذرا وقال غيره لا عذر لاحد في الجهل بالادلة الظاهرة
المعتادة نحو الشمس والقمر وغير ذلك اما دقايق علم الهيئة وصور النجوم الثوابت فهو معذور بالجهل بها
انتهى وبعدم المخبر لانه لو كان بحضرته من يسئله عنها من اهل ذلك المكان والعالم بها لا يجوز له ان يتحرى ايضا لان
الاستخبار فوق التحري لكون الخبر ملزما له ولغيره والتحري ملزم له دون غيره فلا يصار الى الادنى مع امكان
الاعلى بخلاف ما اذا لم يكن من اهله لانه يقلده فان حاله كحاله فان لم يخبره المستخبر حين سأله فصلى بالتحري
ثم اخبره لا يعيد ولو كان مخطئا وقولنا لو كان بحضرته من يسأله عنها يشير الى انه ليس عليه طلب من يسأله عند
الاشتباه قال في الظهيرية رجل اشتبهت عليه القبلة في المسجد ولم يكن معه احد يعرف القبلة قال في الاصول
يجوز له التحري لانه عجز عمن يسأله فصلى كما في المفازة وقال الائمة بلخ منهم الفقيه ابو جعفر لا يجوز له الصلاة بالتحري
وهذا لا يقال ان هذه نائبة العقبى فتعتبر بنائبة الدنيا ولو حدثت به نائبة فانه يستغيث بجيران المسجد
كذلك ههنا يجب ان يستغيث بهم وان كان في مسجد نفسه قال بعضهم هو كالبيت لا يجوز له التحري
وقال بعضهم مسجد محله ومسجد غيره سواء انتهى وقال بعض الفضلاء والاوجه انه اذا علم
ان للمسجد قوما من اهله مقيمين غير انهم ليسوا حاضرين فيه وقت دخوله وهم حوله في القرية يجب
طلبهم ليسألهم قبل التحري معلق بالعجز عن تعرف القبلة لغيره هكذا محمد بما قلنا قال رجل دخل المسجد الذي
لا محراب له وقبلته مشكلة وفيه قوم من اهله فتحرى القبلة وصلى ثم علم انه اخطأ فعليه ان يعيد لانه كان
يقدر ان يسأل القبلة فيعلمها فيصلي بغير تحر وانما يجوز التحري اذا عجز عن تعلمه انتهى **قوله** فسدت ان
شرع فيها بلا تحر الى القبلة **اقول** اذا شرع في الصلاة من اشتبهت عليه القبلة من غير تحر ثم علم فيها انه اخطأ القبلة
يستأنفها اتفاقا لانه كما تقدم فاسدة وبهذا تلزمه الاعادة بعد الفراغ فيلزمه الاستيناف وان علم فيها
انه اصابها فكذلك يستأنفها عندهما لان افتتاحه كان ضعيفا حتى لا يحكم بجوازها ما لم يعلم بالاصابة
فاذا قوي حاله بعد العلم لا يجوز له البناء لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز وقال ابو يوسف يبني
عليها لانه انما وجب لغيره لا يشترط حصوله بل حصول الغير كالسعي الى الجمعة فاذا وجدا داء الجمعة لا يحتاج الى السعي
وان علم بعدها انه اصابها صحت صلاته اتفاقا لما قلنا لابي يوسف ولان ما تم لا يحتاج الى البناء فصار كالامي
والمومي فان الامي اذا تعلم سورة في الصلاة فسدت واذا تعلمها بعدها صحت والمومي اذا قدر على الاركان في الصلاة
فسدت واذا قدر عليها فيما صحت واذا شرع فيها بالتحري لكنه اعرض عن الجهة التي وقع عليها تحريه وصلى الى
جهة اخرى ثم بعد فراغه من الصلوة تبين له انه اصاب فصلاته باطلة وفي الخانية والخلاصة عن ابي حنيفة
انه يخشى عليه الكفر لاعراضه عن القبلة لان جهة تحريه صارت قبلة في حقه وفي الظهيرية وظن بعض
اصحابنا ان الجهة التي ادى اليها التحري قبلة على الحقيقة ومعندنا هذا فيه رضي فيه قول بان كل مجتهد
مصيب للحق لا محالة فلا نعول به لكن المجتهد يخطي ويصيب اخرى انتهى واما صلاته فلا تجزيه عندهما
اصاب او لم يصب وقال ابو يوسف تجزيه ان اصاب لحصول المقصود لانه لو وجب في صلاته عليه ان يستقبل شطر
المسجد الحرام وقد وجد فخرج عن العهدة فصار كالمتحري في الاولى ولهما انه اذا اعرض عما ادى اليه تحريه فاصاب
الظاهر منهما وقال لا تجزيه صلاته لعدم اتيانه بما امر به اذ المأمور به حالة الاشتباه التوجه الى الجهة
التحري وهي قائمة مقام القبلة في حقه فقد اعرض عنها فلا يخرج عن العهدة وليس هذا كالتحري في الطهارة

من الاولى

السيد كمال الدين

من الاولى الا ترى انه لو علم ان ما ادى اليه تحريه نجس تجب عليه اعادة الصلاة مطلقا ولو علم انه اخطأ القبلة
بعد ما فرغ منها لا يعيدها فافترقا وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وهي اعني مسئلة عدم الاجزاء بالعدول
عن جهة التحري وان اصاب مشكلة على تعليلهما لان تعليلهما في هذه وهي ان القبلة في حقه جهة التحري وقد تركها
يقتضي الفساد مطلقا في صورة ترك التحري لان ترك جهة التحري يصدق مع ترك التحري وتعليلهما في تلك
يعني في التي شرع فيها بدونه بان ما فرض لغيره يشترط مجرد حصوله كالسعي يقتضي الصحة في هذه
وعلى هذا لو صلى في ثوب وعنده انه نجس ثم ظهر انه طاهر او صلى وعنده انه محدث فظهر انه متوضي او
صلى الفرض وعنده ان الوقت لم يدخل وظهر انه كان قد دخل لا يجزيه لانه لما حكم بفساد صلاته
بناء على دليل شرعي وهو تحريه فلا ينقلب جائزا اذا ظهر خلافه وهذا التعليل يجري في مسئلة العدول
عن جهة التحري اذا ظهر صوابه وبه يندفع الاشكال الذي اوردناه لان دليل الشرع على الفساد هو تحريه
ان اعتقاد الفساد عن التحري فاذا حكم بالفساد بدليل شرعي لزم وذلك منتف في صورة ترك التحري فكان
ثبوت الفساد فيها قبل ظهور الصواب انما هو لمجرد اعتقاده الذي ليس هو بدليل اذ لم يكن عن تحر والله تعالى
اعلم انتهى **قلت** اذا تقرر هذا فاعلم انه لا تناقض في قول المصنف وهم ان بين قوله فسدت وبين
قوله صحت تناقضا لتعلقهما بوجهين تأمل ما تقدم وتفهم **قوله** ولو علم خطاءه فيها الخ **اقول**
يعني لو علم المتحري خطأ تحريه في الصلاة استدار الى الجهة الصواب ويتم الصلاة لان تبدل الاجتهاد
كتبدل النسخ لان اهل قبا لما بلغهم نسخ القبلة استداروا كهيئتهم واستحسنه النبي صلى الله عليه وسلم
وهذا لان اليقين حادث وليس فيما قضى فصار كنص ترك على خلاف اجتهاد او اجماع انعقد بعد امضاء
حكم الاجتهاد بخلافه وكذا لو تحول رأيه بعد الشروع بالتحري من الجهة الى الاخرى توجه الى الاخرى
لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل وبنى على ما صلى الى الجهة الاولى ثم ان تحول رأيه الى الاخرى يتحول اليها
ثم كذلك الى الثالثة لان تبدل الاجتهاد يجري مجرى انتساخ النص فيبقى المودى اولا على الصحة الى حين
ورود الناسخ **اعلم** ان مسائل التحري تنقسم باعتبار القسمة العقلية الى عشرين قسما لانه لا يخلو
اما ان لا يشك ولا يتحرى او شك وتحرى او شك ولم يتحر او تحرى ولم يشك وكل وجه على خمسة لانه اما
ان يظهر صوابه في الصلاة او بعد الفراغ عنها او خطاؤه في الصلاة او بعدها او لا يظهر اما الاول فان ظهر
خطاؤه لزمه الاستقبال سواء كان في الصلاة او بعد الفراغ عنها وان ظهر صوابه قبل الفراغ ففيه اختلاف
قيل هو كذلك لان افتتاحه كان ضعيفا وقد قوي حاله بظهور الصواب ولا يبنى القوي على الضعيف والصحيح
كما في المبسوط والخانية انه لا يلزمه الاستقبال وان تبين بعد الفراغ انه اصاب بيقين او باكبر رأيه او لم يظهر من
حاله شيء حتى غاب عن ذلك الموضع فصلاته جائزة لان الاصل الجواز ولم يوجد ما يرفعه واما الثاني
فحكمه الجواز في الوجوه كلها واما الثالث فحكمه الفساد في الوجوه كلها الا اذا علم يقينا بالاصابة بعد
الفراغ فان كان اكبر رأيه انه اصابها فان قاضيخان اختلفوا فيه قال شمس الائمة السرخسي الصحيح انه لا تجوز
صلاته واما الرابع فلا وجود له في الخارج لان التحري انما يكون عند الشك فاذا لم يشك لم يتحر فلذا لم يذكره
والله اعلم **قوله** والظاهر ان مراد صاحب الوقاية بقوله وهم خلفه بيان كونهم خلفه في الواقع لا انهم يعلمون
انهم خلفه فيحمل قوله على التساهل كما حمله صدر الشريعة عليه **اقول** قال صاحب الوقاية فان تحرى كل الى جهة
بلا علم حال امامهم وهم خلفه جاز الا من علم حاله او تقدمه وقال صدر الشريعة اي صلى قوم في ليلة مظلمة
بالجماعة وتحروا القبلة وتوجه كل واحد الى جهة بتحريه ولم يعلم احد ان الامام الى اي جهة توجه لكن
يعلم كل واحد ان الامام ليس خلفه جاز صلاتهم اما ان علم احدهم في الصلاة جهة توجه الامام ومع ذلك
خالفه لا تجوز صلاته وكذا اذا علم ان الامام خلفه فقوله وهم خلفه فيه تساهل لان كلامنا فيما اذا لم يعلم

احدان الامام الى اى جهة توجه فكيف يعلم انه خلف الامام انتهى ودفع المصنف التساهل المذكور بقوله
الظاهر ان مراد صاحب الوقاية الخ والحاصل ان الظاهر المفهوم من الوقاية ان الشرط كونهم خلفه فى الواقع
لا علمهم بذلك والمفهوم من كلام صدر الشريعة ان الشرط علمهم بانهم خلفه لا كونهم خلفه فى الواقع و
ذكره من وجه التساهل مبنى عليه فالشرح لا يوافق المشروح فحيث كان الظاهر من كلام صاحب الوقاية ان مراده بلا
وهم خلفه ان يكونوا خلفه فى الواقع سواء علموا اولم يعلموا انهم خلفه ويبنى فلا مساهلة فى عبارته ووهم
صدر الشريعة ان مراده بذلك ان يعلموا انهم خلفه وبنى على هذا الوهم ما يوجب التساهل وهو ان الكلام فيما اذا لم يعلم
حال الامام فاذا لم يعلموا حاله فكيف يعلموا انهم خلفه فحمل عبارته على التساهل وهذا الوهم مردود من وجهين
الاول انه خلاف ظاهر عبارة الوقاية ولا دلالة فى العبارة المذكورة عليه والثانى ان التحقيق ان كونهم خلفه فى نفس
الامر هو الشرط لا علمهم بذلك نعم عدم علمهم بالتقدم شرط وهذا اعم من العلم بانهم خلفه وذلك ظاهر
وقال بعض المحققين نعم ان كونهم خلفه لا يقتضى ان يكون وجوههم الى ظهر الامام والا لما صح ما فرض من تحرى
كل منهم جهة مخالفة لجهة الاخر اذ ح يلزم ان يكون جهة الكل واحدة انتهى فظهر بهذا ضعف قول من قال نعم على تقدير
كونهم خلف الامام تكون جهة الكل واحدة فى الكلام فى اختلاف جهة كل واحد كما لا يخفى فلا بد ان يكون المراد عدم تقدمهم على الامام
كما يشير اليه قوله او تقدمه وقول من قال هذا حق لكن يلزم قصر الكلام على بعض صور الجواز مع لزوم خلاف المفروض
من كل متوجها الى جهة فان الخلفية انما تتحقق اذا كان وجه المأموم الى ظهر الامام وهذا يقتضى اتحاد
الجهة فيهم الا ان يراد بكونهم خلفه ان لا يتقدموا الامام مطلقا لكن يؤيد الحمل ما قاله صدر الشريعة
انتهى **قوله** نعم فى قوله لا من علم حاله تساهل الخ **اقول** قال الفاضل المحشى لقائل ان يقول لا تساهل
فيه ايضا فان المفروض فى اول المسئلة وهى قوله فان تحرى كل الى جهة ان يكون تحرى كل من المصلين الامام ايضا فاذا
علم حال الامام الجهة فيلزم ان يكون كل مخالفا لصاحبه وكذا الامام ايضا فانه من المصلين ايضا فاذا علم حال
الامام يلزم منه العلم بالمخالفة للامام بالامر انتهى ولا يخفى عليك ان هذا الكلام لا يدفع التساهل فان قوله فان تحرى
كل الى جهة لا يستلزم ان يكون جهة كل واحد من المصلين مخالفة لجهة الامام اذ يجوز ان يكون جهة بعض منهم موافقة
لجهة الاخر ولجهة الامام ايضا لا سيما اذا كانت الجماعة كثيرة فانه ح لا يمكن ان يكون جهة كل واحد منهم مخالفة
لجهة الاخر فان الجهات اربعة فلا بد ان تكون جهة البعض موافقة لجهة الاخر ولجهة الامام ايضا فلا يلزم من العلم
بحال الامام العلم بالمخالفة فالتساهل باق فلو قال لا من علم حاله وخالفه لكان اولى فبقى هنا شيء لا بد
من التنبه له وهو ان الظاهر من كلام صدر الشريعة ان قول صاحب الوقاية او تقدمه مصدر منصوب على انه معطوف
على قوله حاله فانه قال اما ان علم احدهم فى الصلاة جهة توجه الامام ومع ذلك خالفه لا تجوز صلاته
وكذا اذا علم ان الامام خلفه انتهى والظاهر من كلام المص انه فعل ماض معطوف على قوله علم فانه قال ولا علم
انه مخالف لامامه وتقدم عليه فى الواقع فلا يجوز فعله انتهى وهذا اولى وفى قوله فى الواقع رد على صدر
الشريعة كما لا يخفى وكلام محمد فى الاصل دال على ان التحرى لا يجوز فى القرية والمصر فانه شرط كونه فى المفازة وانما
ان العلم بالمخالفة بعد الاداء لا يضر **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات **اقول** قد تمسك
الوضوء ان هذا الحديث خبر الواحد وبه لا تثبت الفرضية بل السنية والاستحباب واطلق بعضهم عليه اسم التواتر
وهو غلط قال الحافظ ابن حجر الا ان يحمل على التواتر المعنوى فيحتمل نعم تواتر عن يحيى بن سعيد انتهى قلت
الفرضية لا تثبت بالمتواتر المعنوى وبما تواتر فى اخر السند بل بالمتواتر اللفظى وبما تواتر فى اول السند على ان ما تواتر
فى اخر السند لا يسمى بالمتواتر اصطلاحا واطلق بعضهم عليه اسم الشهرة ورد بانه فرد وليس بمشهور قال النووى
هو حديث مشهور بالنسبة الى اخره انتهى قلت العبرة بالاول دون الاخر وقيل من اطلق عليه اسم الشهرة اراد به
الاشتهار بين الناس لا الشهرة الاصطلاحية فالاستدلال بهذا الحديث على فرضية النية لا يصح والاستدلال بعضهم

اى كما كان

معصوب

الفاضل الحوى

على فرضيتها

على فرضيتها بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ليس بظاهر لان الظاهر ان العبادة بمعنى
التوحيد بدليل عطف الصلاة والزكاة عليها فالاولى ان يستدل على فرضيتها بالاجماع كما نقله ابن المنذر
وغيره **قوله** وهى الارادة **اقول** اى النية ارادة الدخول فى الصلاة مطلقا ان كان منفردا او ارادة
الاقتداء بالامام ايضا ان كان مقتديا واما الامام فحكمه فى النية حكم المنفرد ولا يحتاج الى نية الامامة كما
سيجى **قوله** لا العلم الخ **اقول** فيه بحث وهو ان ابن امير الحاج لا يقول ان العلم بالصلاة مطلقا نية لها حتى
يلزم ما ذكره ويصح التنظير بعدم الكفر وعلم الاقامة بل يقول اذا علم المصلى عند ارادة شروعه فى الصلاة انه
اية صلاة يصلى فهو نية وهذا لا يستلزم ان يكون العلم بدون الارادة نية بل يستلزم ان يكون مجموع الارادة
والعلم نية لان العلم بانه اية صلاة يصلى لا ينفك عن الارادة فارادة الدخول فى الصلاة لا بد منها كيف لا
والشروع فيها لا يتصور بدونها اذ هى المنشأ للافعال الاختيارية باسرها والحاصل ان الشروع فى الصلاة
والتوجه اليها لا يخلو عن الارادة والعلم اما الارادة فلانها الباعث للشروع واما العلم عند الشروع
بانه اية صلاة يصلى فلانه لازم له او نقول النية الارادة والعلم بانه اية صلاة يصلى لازم لها والمعتبر فى
النية هو هذا اللازم وللتنبيه على هذا المعنى اقتصر ابن امير الحاج عليه وصاحب الهداية بعد ان صرح فى النية بالارادة
قال والشرط ان يعلم بقلبه اى صلاة يصلى فنبه على ان المعتبر فى النية عمل القلب اللازم للارادة وهو ان يعلم
عندها بداهة اية صلاة يصلى وحمل هذا الشرط على اشتراط التعيين للفرائض ممنوع لاستلزامه التكرار اذا عرفت
هذا عرفت ما فى الاعتراض الذى وجوابه بعده **قوله** واعترض عليه بان هذا نزوع الى تفسير النية بالعلم **اقول** قال
الفاضل المحشى هذا الاعتراض بعد تصريح صاحب الهداية بان النية الارادة والعلم بالقلب شرط خارج عنها ضعيف
جدا انتهى **قوله** بل الصواب فى الجواب الخ **اقول** انما ذكره نزوع ايضا الى تفسير النية بالعلم كما لا يخفى فالصواب
فى الجواب ان يقال ان قول صاحب الهداية والشرط ان يعلم بقلبه ليس تفسيرا للارادة ليلزم ما ذكره الاعتراض بل هو شرط
لتحقق تلك الارادة والشروط غير المشروط **قوله** فمبنى كل من الاعتراض والجواب الغفلة عن قوله واما الذكر باللسان فلا
معتبر به **اقول** قال الفاضل المحشى لو قال المبنى كل من الاعتراض وجوابه الذهول عن قوله والشرط ان يعلم بقلبه الخ لكان
اظهر فان توجه هذا السؤال والاحتياج الى الجواب انما ينشأ عن الغفلة عن هذا وعما بعده من قوله اى صلاة يصلى
اى اية صلاة يصلى الان على ما يتوالى اليه الاشارة فى الحاشية المتقدمة انتهى **قوله** والتلفظ مستحب الخ **اقول**
اختلف كلام المشايخ فى التلفظ باللسان ذكر فى منية المصلى انه مستحب وهو المختار وقال فى القنية والمختار انه
يستحب واليه اشار محمد فى المناسك لانه انما يتفوه به تحقيقا للقصد وطلبا للتيسير وهو واجب انتهى
وصححه فى المجتبى وفى الهداية والكافى والتبيين انه يحسن لاجتماع عزيمته وفى الاختيار معزيا الى محمد بن الحسن
انه سنة وهكذا فى المحيط والبدائع قال فى القنية معزيا الى صلاة البقالى النية عمل القلب وهو القصد
الى الشىء والتلفظ باللسان بدعة الا ان لا يمكنه اقامتها فى القلب الا باجرائها على اللسان فيباح ثم قال معزيا
الى صلاة الجلابى والسنة الاقتصار على نية القلب فان عبر بلسانه عنها جاز ثم قال اقام شيخ الاسلام الذكر باللسان
افضل انتهى ونقل ابن امير الحاج فى شرح منية المصلى عن بعضهم الكراهة وظاهر ما فى فتح القدير اختيار انه
بدعة فانه قال قال بعض الحفاظ لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق
صحيح ولا ضعيف انه كان يقول عند الافتتاح اصلى كذا ولا عن احد من الصحابة والتابعين بل المنقول عنه صلى الله عليه وسلم
كان اذا قام الى الصلاة كبر وهذه بدعة انتهى وزاد فى منية المصلى انه لم ينقل عن الائمة الاربعة ايضا
وقال فى البحر فتحرر من هذا انه بدعة حسنة عند قصد جمع العزيمة وقد استفاض ظهور العمل بذلك فى كثير من
الاعصار فى عامة الامصار فلعل القائل بالسنية اراد بالطريقة الحسنة لا طريقة النبى عليه السلام انتهى
اقول وكذا القائل بالاستحباب لعله اراد به الامر المحبوب فى نظر المشايخ لا فى نظر الشارع لان المستحب قسم من السنة

وكيفيتها ان يقول اللهم اني اريد صلاة كذا فيسرها لي وتقبلها مني كذا في المحيط والبدايع و
الحاوي وفي القنية ثم اذا اراد النفل والسنة يقول اللهم اني اريد الصلاة فيسرها لي وتقبلها مني
وفي الفرض اللهم اني اريد فرض الوقت او فرض كذا فيسره لي وتقبله مني كذا في سائر الصلوات وفي صلاة
الجنازة اللهم اني اريد ان اصلي لك وادعو لهذا الميت فيسره لي وتقبله مني والمقتدي يقول اللهم
اني اريد ان اصلي فرض الوقت متابعا لهذا الامام فيسره لي وتقبله مني لكن ذكر غير واحد من المشايخ ان
هذا خاص بالحج لامتداده وكثرة مشاقه بخلاف الصلاة لان اداءها في زمن يسير والاولى ان يقال طلب التيسير
والقبول من الله تعالى انما شرع في الحج ولم يشرع في الصلاة ولا في الصوم فتجويز الحاق الصوم بالحج في الطلب المذكور
نظرا الى اشتراكهما في بعض العلة ممنوع لانه خلاف المشروع **قوله** ولا يفصل بينهما اي النية وبين التحريمة
اقول قال الفاضل المحشي لا يقال مراده ان لا يفصل بين النية بالذكر وبين التحريمة والا فالمشي الى المسجد
والتوجه الى القبلة والشروع في الصلاة لا ينفك عن النية بالقلب فكيف يمكن فصله بشيء آخر لانا نقول هذه
الامور تستلزم ارادة مطلق الصلاة واما خصوصية فرضيتها فتحتمل ان يذهل عنها عند الشروع في الصلاة
انتهى **قوله** بغير ذي تعلق بالصلاة الخ **اقول** اي بعمل غير ذي تعلق بالصلاة فان الفصل به يبطل النية والحاصل
ان الفصل بين النية والتحريمة بعمل لا يليق بالصلاة كالاكل والشرب يبطل النية لانه فعل اجنبي وهو يبطل
الصلاة فيبطل النية والفصل بينهما بعمل يليق بالصلاة كالمشي والوضوء لا يبطل النية لانه فعل غير اجنبي
وهو لا يبطل الصلاة فلا يبطل النية حتى لو نوى ثم توضأ او مشى الى المسجد فكبر ولم تحضره النية جاز لعدم الفصل
بينهما بعمل لا يليق بالصلاة الا ترى ان من احدث في صلاته له ان يفعل ذلك فلا يمنعه من البناء قال في الخانية فان
نوى قبل الشروع روي عن محمد انه لو نوى عند الوضوء ان يصلي الظهر او العصر مع الامام ولم يشتغل بعد النية
بما ليس من جنس الصلاة الا انه لما انتهى الى مكان الصلاة لم تحضره النية جازت صلاته بتلك النية وهكذا روي عن ابي ح
وابي يوسف انتهى وعلم بهذا ان الصلاة تجوز بنية متقدمة على الشروع اذا لم يفصل بينهما فعل اجنبي وظاهر
اطلاقهم يفيد ان النية قبل الوقت صحيحة كالطهارة قبله وهذا هو المشهور وما نقل عن الامام من اشتراط دخول الوقت
للنية المتقدمة فمشكل وفي ثبوته تردد لعدم وجوده في كتب المذهب وفي الظهيرية وعند محمد يجوز تقديم النية
في العبادات هو الصحيح وعند ابي يوسف لا يجوز الا في الصوم انتهى وكذا يجوز تقديم النية في الحج حتى لو خرج من بيته
يريد الحج فاحرم ولم تحضره النية جاز وكذا الزكاة تجوز بنية متقدمة عند العزل **قوله** ووقتها الافضل ان تقارن
الشروع الخ **اقول** تجوز الصلاة بنية متقدمة على الشروع لكن اجمع علماؤنا على ان يكون الافضل ان النية مقارنة له
ولا يكون شارعا بنية متأخرة وعن الكرخي انها تجوز بنية متأخرة واختلفوا على قوله الى متى يجوز التاخير
قيل الى انتهاء الثناء وقيل الى التعوذ وقيل الى ان يركع وقيل الى ان يرفع راسه من الركوع كذا في الظهيرية وما ذهب
اليه الكرخي خلاف ظاهر الرواية ووجه قوله القياس على نية الصوم وهو فاسد لان سقوط القران كان للحرج
وهو يندفع بتقديم النية فلا ضرورة الى التاخير وجوز التاخير في الصوم للحرج ووجه ظاهر الرواية
ان الصلاة عبادة وهي لا تتجزى وما لم ينو منها لم يقع عبادة ولا حرج في وصلها باولها بخلاف الصوم وعن هذا
المتقدمة لنعامها الى وقت الشروع حكما **قوله** كالوتر وصلاة العيد والجنازة ونحوها **اقول** اراد بنحوها
قضاء ما شرع فيه من النفل ثم افسده والنذر وركعتي الطواف وكذا يشترط نية التعيين لسجدة التلاوة لدفع
المزاحمة عن سجدة الشكر والسهو **قوله** من تعيينها **اقول** وانما شرط التعيين لتزاحم الفرائض والوقت صالح للكل واراد
بشرط التعيين وجوده عند النية فقط حتى لو نوى فرضا وشرع فيه ثم نسي فظنه تطوعا فاتمه على انه
تطوع فهو فرض مسقط ومثله اذا نوى تطوعا وشرع فيه فظنه فرضا فاتمه على انه فرض فهو تطوع كذا
في الخانية **قوله** بخلاف المتنفل الخ **اقول** جواز كفاية مطلق النية للنفل متفق عليه وجواز كفايته للسنن

والتراويح

والتراويح مختلف فيه وظاهر الرواية انه يجوز وجعله في الهداية هو الصحيح وفي المحيط انه قول عامة المشايخ
وفي منية المفتي وخزانة الفتاوى انه المختار ورجحه في فتح القدير ونسبه الى المحققين وصحح بعض المشايخ
عدم جوازها بها قال في الظهيرية والمتنفل تجوز صلاته بنية مطلقة وكذا التراويح وسائر السنن عند مشايخنا
وقيل الاصح ان التراويح والسنن المطلقة لا تتادى بمطلق النية انتهى وقال قاضيخان في فتاواه في فصل نية
التراويح وان نوى الصلاة او صلاة التطوع اختلف المشايخ حسب اختلافهم في سنن المكتوبات قال بعضهم يجوز
اداء السنن بنية الصلاة وبنية التطوع وقال بعضهم لا يجوز وهو الصحيح لانها صلاة مخصوصة فتجب مراعاة
الصفة للخروج عن العهدة وذلك بان ينوي السنة او ينوي متابعة النبي صلى الله عليه وسلم كما في المكتوبة وروى الحسن
عن ابي حنيفة في سنة الفجر انها لا تتادى بنية التطوع وانما تتادى اذا نوى السنة او نوى الصلاة متابعا
للنبي صلى الله عليه وسلم فعلى هذا اذا صلى التراويح مقتديا بمن يصلي المكتوبة او بمن يصلي نافلة غير التراويح
اختلفوا فيه والصحيح انه لا يجوز وكذا لو كان الامام يصلي التراويح فاقتدى به رجل ولم ينو التراويح ولا
صلاة الامام لا يجوز كما لو اقتدى برجل يصلي المكتوبة فنوى الاقتداء به ولم ينو المكتوبة ولا صلاة الامام فانه
لا يجوز ثم قال في اخر الفصل وهل يحتاج لكل شفع من التراويح ان ينوي التراويح قال بعضهم يحتاج لان كل شفع
منها صلاة على حدة والاصح انه لا يحتاج لان الكل بمنزلة صلاة واحدة انتهى فقد اختلف التصحيح فلذا قال
في منية المصلي والاحتياط في التراويح ان ينوي التراويح او سنة الوقت او قيام الليل وفي السنة ينوي السنة
انتهى والاحتياط في السنن ان ينوي السنة وقال الشيخ ابراهيم الحلبي هكذا قالوا ولا شك ان قيام الليل اعم
من التراويح فتاديتها بنيته كتاديتها بنية مطلق الصلاة فان مطلقها ليلا هو قيام الليل فكونه يخرج من الخلاف بنيته
ولا يخرج بنية مطلق الصلاة لا يخلو عن تحكم انتهى وقال في منية المصلي قد اختلفوا في جواز اداء السنة
بنية النفل قال بعض المتقدمين لا يجوز وهو قول ابي حنيفة وقال بعض المتاخرين يجوز كمن صلى ركعتين
بنية صلاة الليل ثم تبين انه كان طلع الفجر قال بعضهم ينوب عن سنة الفجر وهو قولهما وان شك في طلوع
الفجر لا ينوب بالاتفاق انتهى قال في الخلاصة صلى بعد طلوع الفجر ركعتين بنية التطوع ينوب عن سنة الفجر
بناء على ان السنة تتادى بنية التطوع ولو صلى ركعتين بالليل فاذا الفجر طالع عن ابن المبارك انه ينوب
وفي رواية عن ابي حنيفة انه لا ينوب وهو الاصح وفي متفرقات شمس الائمة الحلواني رجل صلى اربع ركعات
في الليل فتبين ان الركعتين الاخريين بعد طلوع الفجر يحتسب عن ركعتي الفجر عندهما وهو احدى
الروايتين عن ابي حنيفة قال الصدر به نفتي انتهى قال في البحر وفيه نظر لان السنة انما تكون بتحريمة مبتداة بعد
الطلوع ولم توجد وقد قالوا في باب سجود السهو انه لو قام في الخامسة بعد القعود على راس
الرابعة ساهيا فانه يضم سادسة ولا تنوبان عن سنة الظهر لما قلنا فكذا في سنة الفجر اللهم
الا ان يقال لما كان التنفل مكروها في الفجر جعلناها سنة بخلافه في الظهر ولا يخفى ان الاربع التي
تصلى بعد الجمعة على انها اخر ظهر عليه للشك في الجمعة اذا تبين صحة الجمعة فانها تنوب عن سنتها
على قول الجمهور لانه يلغو الوصف ويبقى الاصل وبه تتادى السنة وعلى قول البعض لا تنوب
لاشتراط التعيين انتهى قوله ولا تنوبان عن سنة الظهر قال صاحب الهداية هو الصحيح لان المواظبة
عليها بتحريمة مبتداة انتهى وقيل تنوبان وقال في الكافي ولا تنوبان عن سنة الظهر وقيل تنوبان
والاول اصح انتهى والتقييد بالظهر وقع اتفاقا وكذلك لانهما كما لا تنوبان عن سنة الظهر لا تنوبان
عن سنة العشاء هذا وقد ذكر قاضيخان ان المسافر اذا صلى الظهر ركعتين وسها واتمها اربعا كانت
الاخريان له سنة الظهر لعل هذا بناء على القول المرجوح الذي نقله صاحب الكافي بلفظ قيل الدال على الضعف
فان قلت كيف جاز نيابة الاربع التي تصلى بعد الجمعة عن سنة الجمعة مع ان الشروع فيها لم يكن بنية السنة

بل كانت بنية اخر ظهر عليه قلت السنة لا تحتاج في وقوعها سنة الى قصد السنة بل يكفي فيه كونها بتحريمة مبتداة وهٰهنا كذلك قوله ظهر اليوم مثلا اقول لو نوى الظهر مثلا دون قرانه باليوم او الوقت فيه خلاف قال بعضهم لا يجوز وبه جزم في الخلاصة والخانية وقال بعضهم يجوز وصححه في فتاوى العتابي وفي الظهيرية قال في الظهيرية وان لم ينو فرض الوقت في غير يوم الجمعة لكن نوى الظهر لا يجوز لان هذا الوقت كما يقبل ظهر هذا اليوم يقبل ظهر يوم اخر وقيل يجوز وهو الصحيح لان الوقت متعين له هذا اذا كان مؤديا فان كان قاضيا فان صلى بعد خروج الوقت وهو لا يعلم بخروجه فنوى الظهر لا يجوز ولو نوى فرض الوقت لا يجوز ايضا انتهى والحاصل ان المصلي لو نوى ظهر اليوم مثلا يجوز بنيته مطلقا اي في الوقت وبعد خروجه سواء علم به او لم يعلم لان غايته انه قضاء بنية الاداء وجواز القضاء بنية الاداء وعكسه صحيح عليه وينبغي تقييده بما اذا لم تكن عليه فوائت وان كانت لزمه التعيين ولو نوى في غير الجمعة ظهر الوقت مثلا او فرض الوقت ان كان الوقت باقيا جاز بنيته على الصحيح لان الوقت متعين له وان كان الوقت قد خرج وهو لا يعلم به لا تجوز فيهما في الصحيح اما الاول فلان هذا الوقت كما يقبل ظهر هذا اليوم يقبل ظهر يوم اخر فلم يحصل التعيين واما الثاني فلان بعد خروج وقت الظهر يكون هو العصر فاذا نوى فرض الوقت كان ناويا للعصر وصلاة الظهر لا تجوز بنية العصر فشرط بقاء الوقت مع عدم العلم بخروجه قيد لهما وقال في البحر وجعل هذا القيد الشارح يعني العلامة الزيلعي قيدا في فرض الوقت فقط معللا بان فرض الوقت في هذه الحالة غير الظهر فيقتضي ان نية ظهر الوقت صحيحة وان خرج الوقت فيكون الوقت كاليوم كما لا يخفى انتهى وقال في النهر اقول هذا وهم فان لفظ الشارح ويكفيه ان ينوي ظهر الوقت مثلا او فرض الوقت والوقت باق لوجود التعيين ولو كان الوقت قد خرج وهو لا يعلم به لا يجوز لان فرض الوقت في هذه الحالة غير الظهر وظهر الوقت غني عن البيان انتهى يعني لما كان فرض الوقت مفتقرا الى البيان لخفائه تعرض له ولما كان ظهر الوقت غير محتاج الى البيان لظهوره سكت عنه ولا يلزم من هذا جعل القيد مقتصرا على الاول قوله ولو نوى ظهر الوقت والوقت باق جاز اقول ولو في الجمعة قوله ولو كان الوقت قد خرج وهو لا يعلمه لم يجز اقول هذا هو الصحيح صرح به في فتح القدير والمواهب والبحر والنهر وغيرها ومفهومه انه لو علم خروج الوقت اجزاه قال في منية المصلي وان كان الرجل شاكا في وقت الظهر فنوى ظهر الوقت فاذا الوقت قد خرج يجوز بناء على ان القضاء بنية الاداء والاداء بنية القضاء يجوز وهذا هو المختار كذا ذكر في المحيط انتهى اقول المذكور في كثير من المعتبرات ان نية ظهر الوقت بعد خروج الوقت لا تجوز في الصحيح وليس ذلك من القضاء بنية الاداء فما اختاره في المحيط على ما ذكره صاحب منية المصلي غير المختار قوله ولو نوى فرض الوقت جاز اقول لو ذكر قوله والوقت باق الخ بعد قوله ولو نوى فرض الوقت لكان اولى لان بقاء الوقت وعدم العلم بخروجه شرط فيهما كما مر انفا وظاهر صنيع المص يشعر بانه مختص بالاول وهو عكس ما فهمه الشيخ زين من كلام الزيلعي قوله الا في الجمعة اقول هذا استثناء من قوله ولو نوى فرض الوقت جاز لا منه ومما قبله لانه لو نوى ظهر الوقت والوقت باق جاز في الجمعة ايضا كما مر قوله للاختلاف في فرض الوقت فيها اقول ذهب زفر والائمة الثلثة الى ان فرض الوقت الجمعة وذهب ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الى ان فرض الوقت الظهر لا الجمعة ولكن قد امرنا بالجمعة لاسقاط الظهر ولذا لو صلى الظهر قبل ان تفوته الجمعة صح عندهم وان حرم عليه الاقتصار عليها ولا تصح عند زفر والائمة الثلثة فلو نوى في الجمعة فرض الوقت تصح الجمعة عندهم ولا تصح عندنا لان فرض الوقت عندنا الظهر لا الجمعة وقال قاضيخان في فتاواه ولو كان عنده فرض الوقت الجمعة جاز وذلك لتعيينها نظرا الى اعتقاده قوله والاحوط ان يصلي بعدها الظهر اقول قوله والاحوط يشير الى عدم

وجوبه وهو صريح ما نقله شيخ الاسلام سراج الدين عمر بن نجيم الاخ عن العلامة الحلبي ابن الشحنة وقال الشيخ شيخنا الشيخ علي المقدسي قلت يتعين تقييده بما قال الحفيد انه عند مجرد التوهم اما عند قيام الشك والاشتباه في صحة الجمعة على قول من يعتقد قول ابي يوسف فالظاهر وجوب الاربع ويؤيده تعبير التمرتاشي بلا بد وكذا قول الفقيه انتهى قلت حيث كان الفتوى على ان تعدد الجوامع لا يضر بصحة الجمعة فلا شك في الاجزاء والسقوط عن الذمة ومن كان عارفا بكلام الفقهاء ولا شك عنده في صحة الجمعة يكون الاربع بعد الجمعة مباحة له ومن فعلها شاكا في صحة الجمعة يمنع من ذلك قال الشيخ زين في البحر ان الاربع التي تصلى بعد الجمعة وينوي بها اخر ظهر عليه لا اصل لها في المذهب لانهم نصوا في باب الاعتكاف ان المعتكف لا يصلي الا الجمعة البعدية فقط وانما من اختارها من المتاخرين فانما اختارها للشك في ان جمعته سابقة اولا بناء على عدم جواز تعددها في مصر واحد وقد نص الامام شمس الائمة السرخسي على ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين فاكثر قال وبه ناخذ وفي فتح القدير وهو الاصح فلا ينبغي الافتاء بها في زماننا لما انهم تطرقوا منها الى التكاسل عن الجمعة بل ربما وقع عندهم ان الجمعة ليست فرضا وان الظهر كاف ولا خفاء في كفر من اعتقد ذلك وقد صرح اصحابنا بانها فرض اكد من الظهر وباكفار جاحدها وقد كثر ذلك من جهلة زماننا ومنشا جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتاخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمختارة وليس هذا القول اعني اختيار صلاة الاربع بعدها مرويا عن ابي حنيفة وصاحبيه حتى وقع لي اني افتيت مرارا بعدم صلاتها خوفا على اعتقاد الجهلة بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض انتهى والحاصل انه لم ينقل عن امامنا الاعظم انه امر بالاربع بعد فرض الجمعة ولا عن تلامذته وانما امر بها بعض المتاخرين والمراد بهم علماء مرو كما صرح به صاحب القنية حيث قال لما ابتلي اهل مرو باقامة الجمعتين بها مع اختلاف العلماء في جوازهما ففي قول ابي يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلتان ان وقعتا معا والا فجمعة المسبوقين باطلة امر ائمتهم باداء الاربع بعد الجمعة حتما احتياطا انتهى فعلم من هذا ان الامر بالاربع بعد الجمعة مبني على الاختلاف في اقامة الجمعة في موضعين فاكثر وبالجملة لما وقع الاختلاف بين العلماء في جواز تعدد الجمعة وفي المصر قالوا في كل موضع وقع الشك في جواز الجمعة ينبغي ان يصلي اربع ركعات وينوي بها الظهر حتى لو لم تقع الجمعة موقعها يخرج عن عهدة فرض الوقت بيقين كذا في الحاوي قال في فتاوى الحجة هذا في القرى الكبيرة واما البلاد فلا يشك في الجواز ولا تعاد الفريضة قال والاحتياط في القرى ان يصلي السنة اربعا ثم الجمعة ثم ينوي سنة الجمعة ثم يصلي الظهر ثم ركعتين سنة الوقت هذا هو الصحيح المختار فان صحت الجمعة فقد ادى سنتها على وجهه والا فقد صلى الظهر مع سنته قال وقول الناس يصلي الظهر بنية الظهر او بنية اخر صلاة عليه ليس الاصل في الروايات ولا شك في جواز الجمعة في البلاد والقصبات انتهى وقال بعض الفضلاء وهذا الذي قاله من حيث كون الموضع مصرا اولا واما من حيث جواز التعدد وعدمه فالاولى هو الاحتياط للتقوى انتهى قلت هذا اذا كان عارفا بكلام الائمة وغير شاك في صحة الجمعة واما اذا كان جاهلا بكلامهم وشاكا في صحتها فان كون الصحيح جواز التعدد يمنع شرعية الاحتياط للتقوى لان الشك في الحكم الصحيح الذي عليه الفتوى لا شك انه ليس من التقوى كما لا يخفى وبالجملة لا يفتى بهذه الصلاة للعوام في زماننا لانهم يتطرقون الى التكاسل عن الجمعة منها بل رايت كما بعضهم ويكتفي بالظهر معتقدا انها ليست بفرض الان لفقد شرطها وقد تقرر ان علمائنا صرحوا باكفار جاحدها قوله اي بعد صلاة الجمعة اقول احترز به عن قول من قال انما يصلي قبل صلاة الجمعة ووجهه مذكور في نور الشمعة قوله قبل سنتها اقول اختلف في الاربع التي تصلى بنية اخر الظهر هل تقدم على سنة الجمعة ام تؤخر عنها قيل تقدم وهو المذكور في القنية فانه قال القماح واختياري

الشيخ ابراهيم الحلبي

ان يصلي الظهر بهذه النية ثم يصلي اربعا بنية السنة انتهى واختاره المصنف كما ترى وقيل تؤخر واختاره في الظهيرية فانه قال واذا اتى بالاربع بعد الجمعة بنية الظهر ينبغي ان يقرا في جميع الركعات وكذا اختاره في فتاوى الحجة الا انه زاد فيها انه يصلي بعد الظهر ركعتين سنة الوقت فعلى هذا يصير ما صلى بعد صلاة الجمعة عشر ركعات واختلف ايضا في القراءة قال في القنية بعد ما نقلناه عنه انفا فقيل يقرا الفاتحة والسورة في الاربع وقيل في الاوليين كالظهر وهو اختياري وعلى هذا الخلاف من يقضي الصلوات احتياطا والمختار عندي ان يحكم فيها برايه انتهى وقال الشيخ شاه في نور الشمعة والاشبه ان الاحتياط ان يقراهما في الاربع كما يفيده كلام الظهيرية وينبغي ان يكون هو المختار انتهى **قلت** وانما كان هذا هو المختار لان ما صلاه ان وقع فرضا فقراءة السورة لا تضر وان وقع نفلا فقراءة السورة واجبة **قوله** قايلا نويت اخر ظهر ادركت وقته ولم اصله بعد الخ **اقول** فائدة هذا القول ان يقع ما يصلي بعد صلاة الجمعة عن فرض الجمعة الظهر اما عن فرض الاداء او فرض القضاء يعني ان وقع صلاة الجمعة عن فرض الوقت فما يصلي بعدها يكون عن فرض القضاء والا فعن فرض الوقت وانما اختير لفظ الاخر ليشمل الاداء الذي لم يصل بعد وقد ادرك وقته **قوله** ولو نواه **اقول** اي الاقتداء **قوله** حين وقف الامام **اقول** قال بعضهم لا يجوز لانه نوى الاقتداء بغير المصلي كذا في التبيين **قوله** وينصرف الى صلاة الامام **اقول** اي وينصرف الاقتداء بلا تعيين الظهر وهو الطريقة الاولى اعني لو نوى الاقتداء بالامام ولم يعين الظهر واما الطريقة الثانية اعني لو نوى الشروع في صلاة الامام فقد قال الفاضل المحشي يحتمل ان لا يحتاج الى ذلك لحصول التعريف والتعيين بالاضافة في قوله في صلاة الامام **اعلم** ان قوله الاصح انه يجزيه جواب لهما وقوله وينصرف الى صلاة الامام معطوف عليه داخل في حيز الجواب فيكون التقدير ولو نوى الشروع في صلاة الامام ينصرف الى صلاة الامام وفيه من الركاكة ما لا يخفى واصل هذا الكلام للعلامة الزيلعي فانه قال ولو نوى الاقتداء بالامام ولم يعين الظهر او نوى الشروع في صلاة الامام او نوى الاقتداء به لا غير قيل لا يجزيه لتنوع المؤدى والاصح انه يجزيه وينصرف الى صلاة الامام فينصرف في عبارته معطوف على قوله يجزيه فلا ركاكة فيه والمصنف قصد اختصار العبارة ولم يتامل ما فيه من الركاكة **قوله** ومتاخر عنه **اقول** الضمير المجرور راجع الى النية فكان القياس ان يقول ومتاخر عنها الا انه ذكر الضمير الراجع الى النية على ارادة القصد والعزم وهذا كثير في كلامهم **قوله** وصح ان لا فصل ان يكبر المقوم مع الامام **اقول** قال الشيخ زين في البحر وقد يقال ان ما قول الزيلعي مبني على قولهما انتهى وقال الفاضل المحشي يحتمل ان يكون قول الزيلعي بناء على قولهما **قوله** وينوي الامام صلاته فقط لا امامة المقتدي اذا ام الرجال **اقول** الامام لا يشترط في صحة اقتداء الرجال به نية الامامة لانه منفرد في حق نفسه الا ترى انه لو حلف ان لا يؤم احدا فصلى ونوى ان يؤم الناس فصلى ذلك الرجل مع الناس خلفه عنهما لم يحنث لان لم يعلم بشرط الحنث ان يقصد الامامة ولم يوجد بخلاف ما لو حلف ان لا يؤم فلانا الرجل بعينه فصلى ونوى ان يؤم الناس فصلى ذلك الرجل مع الناس خلفه فانه يحنث وان لم يعلم به لانه لما نوى الناس دخل فيه هذا الواحد **قوله** واختلف في النساء اذا لم تقتد محاذية **اقول** قال في الهداية وانما تشترط نية الامامة اذا ائتمت محاذية وان لم يكن بجنبها رجل ففيه روايتان والفرق على احدهما ان الفساد في الاول لازم وفي الثاني محتمل انتهى قوله والفرق على احدهما فهي رواية عدم الفساد واوضح صاحب الكافي هذا الكلام فقال وانما شرطت نية الامامة اذا ائتمت محاذية اي اذا كانت المحاذاة ثابتة زمان اقتدائها به بان قامت بجنب رجل خلف الامام لانه تلزم الذي بجنبها افسادا وهو مولى عليه من جهتها اما من فيتوقف ما يلزمه على التزامه كما لو وقفت بجنب الامام فان لم يكن بجنبها رجل زمان اقتدائها به بان وقفت خلف الصفوف ففي رواية يصح اقتداؤها بلا نية الامامة لانه لا فساد في الحال فلا يشترط نيتها كالرجل بخلاف ما تقدم لان الفساد ثم لازم في الحال اي ثابت لوجود علته وهي

المحاذاة

المحاذاة فلا بد من النية ليكون الفساد بالتزامها اما هنا فالفساد محتمل اي موهوم لعدم العلة في الحال وهي المحاذاة وتوهمها فيما يستقبل والاصل عدم اشتراط المقتدي للامام وان عارضنا للفساد الذي يعتري المقتدي لم يوجد فلم يشترط النية فصح الاقتداء لكن يشترط ان لا تلزم احد افسادا فان لم تتقدم بقي اقتداؤها على الصحة وان تقدمت بطل اقتداؤها لفوات الشرط وفي رواية لا يصح لانه لما احتمل الفساد من جهتها توقف ذلك على اختياره بلا اعتبار الاحوال لانه مفض الى الحرج انتهى بحروفه وقال العلامة الزيلعي ولا يعود حتى حاذت رجلا او وقف بجنبها رجل بطلت صلاتها دون الرجل انتهى قلت الصورة الثانية لم تذكر في الكافي فان الظاهر فيها عدم بطلان صلاتها لان صلاتها انما تبطل اذا لزمت الفساد لمن حاذته بصنعها وفي الصورة المذكورة لم يوجد منها الفساد فلا تبطل صلاتها

قوله باب صفة الصلاة **اقول**

لما فرغ من بيان الشروط شرع في بيان المشروط الصفة مصدر وصفت الشيء وصفا وصفة اذا كشفت حاله واجليته انه قيل لا فرق بين الوصف والصفة لغة والمتكلمون فرقوا بينهما فجعلوا الوصف ما قام بالواصف والصفة ما قام بالموصوف وقال الشيخ كمال الدين والتحرير ان الوصف لغة ذكر ما في الموصوف من الصفة والصفة هي ما فيه ولا ينكر انه يطلق الوصف ويراد به الصفة وبهذا لا يلزم الاتحاد لغة اذ لا شك في ان الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيه والمراد هنا بصفة الصلاة الاوصاف النفسية لها وهي الاجزاء العقلية الصادقة على الخارجية التي هي اجزاء الهوية من القيام الجزئي والركوع والسجود انتهى فبهذا اي بما ذكره الشيخ كمال الدين من ثبوت الفرق المذكور لغة ايضا اندفع قول من قال التشعر من ان المتكلمين التخصيص اذ كل منهما مصدر يصح ان يتصف به الفاعل والمفعول على انه مشاحة في الاصطلاح وقال الشيخ زين ليس هذا من باب قيام العرض بالعرض لان الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالصحة والفساد والجواز والبطلان كذا في غاية البيان والسراج الوهاج ثم علم انه يشترط لثبوت الشيء ستة اشياء العين وهي ماهية الشيء والركن وهو جزء الماهية والحكم وهو الاثر الثابت بالشيء ومحل ذلك الشيء وشرطه وسببه فلا يكون الشيء ثابتا الا بوجود هذه الاشياء الستة فالعين هنا الركن في الصلاة والركن القيام والقراءة والركوع والسجود والمحل الشيء هو الادمي المكلف والشرط هو ما تقدم من الطهارة وغيرها والحكم جواز الشيء وفساده وثوابه والسبب الاوقات ومعنى صفة الصلاة اي ماهية الصلاة انتهى **قلت** ماهية الشيء حقيقته المعينة التي يستفهم عنها بما الموضوعة للاستفهام عن حقيقة الشيء كقولك ما الانسان اي حقيقته المختصة به فيجاب بانه حيوان ناطق وقال الشيخ عمر في النهر وهي هنا بمعنى الكيفية المشتملة على فرض وواجب وسنة ومندوب لاشتمال الباب على الكل وهذا اولى من قوله في الفتح المراد بالصفة هنا الاوصاف النفسية لها وهي الاجزاء العقلية الصادقة على الخارجية التي هي اجزاء الهوية من القيام الجزئي والركوع والسجود فتدبر انتهى **قلت** كيفية الشيء وصفه المعين الذي يستفهم عنه بكيف وقال في البرهان والظاهر ان المراد بالصفة ههنا الهيئة الحاصلة للصلاة باركانها وعوارضها انتهى وهذه العبارة قريب الى الاولى لان الهيئة والكيفية متقاربتان قال في القاموس الهيئة وتكسر حال الشيء وكيفيته انتهى واضافة الصفة الى الصلاة لامية ولا يجوز ان تكون بيانية لان الاضافة البيانية هي اضافة الشيء الى مرادفه كسعيد كرز وبابه والصفة غير الموصوف والكيفية غير المكيف وقال الحدادي في السراج الوهاج اضافة الصفة الى الصلاة من قبيل اضافة الجزء الى الكل لان كل صفة من هذه الصفات جزء الصلاة ثم قال بعد اسطر ومعنى صفة الصلاة ماهية الصلاة اذ هذه الاوصاف اوصاف ذاتية لما ان عند تمام هذه الاوصاف تتم الصلاة ثم قال بعد اسطر ومعنى صفة الصلاة ماهية الصلاة ولا يخفى ان قوله هذا ينافي قوله السابق لانه على تقدير كون الصفة عبارة عن الماهية لا يكون من قبيل

الفاضل العيني

اضافة الجزء الى الكل بل من قبيل اضافة الشئ الى نفسه كما صرح به في الجوهرة لان الصفة المذكورة على هذا هي
الصلاة بعينها واضافة الجزء الى الكل لامية كراس زيد ويد عمرو واضافة الشئ الى نفسه بيانية وفيه كلام
والتحقيق ما قلناه واللام في الصلاة للعهد اي الصلاة المفروضة لان القيام في النفل ليس بفرض وحملها
المصنف على الجنس كما ستجى بيانه **قوله** لها فرائض **اقول** الفرائض جمع فريضة بمعنى فرض والمراد به ما لا صحة
للصلاة بدونه اعم من ان يكون شرطا او ركنا فان التحريمة والقعدة شرطان في الصحيح مع انهما عدتا
من الفرائض ولو قال المص ومنها التحريمة قائما لكان اولى لان الافتتاح لا يصح الا في حالة القيام حتى لو كبر قاعدا
ثم قام لا يصير شارعا لان القيام فرض حالة الافتتاح كما بعده ولو وجد الامام راكعا فحنى ظهره ثم كبر ان كان للقيام
اقرب صح وان كان للركوع اقرب لا يصح ولو ادرك الامام راكعا فكبر قائما وهو يريد تكبير الركوع جازت صلاته
لان نيته لغت فبقي التكبير حالة القيام **قوله** وهي التكبير **اقول** اي تكبير الافتتاح وهذا شرط على القادر
لما في المحيط الاخرس والامي لو افتتحا بالنية اجزاهما لانهما اتيا باقصى ما في وسعهما وفي شرح منية
المصلي ولا يجب عليهما تحريك اللسان وهو الصحيح لان الواجب حركة بلفظ مخصوص فاذا تعذر نفس الواجب
لا يحكم بوجوب غيره الا بدليل **قوله** بقوله الله اكبر **اقول** هذا الاختلاف فيه واشار بهذا الى انه لا بد من اتيانه
بجملة تامة وفيه اختلاف بين المشايخ قال في الفتاوى الظهيرية ولو قال يجاز الله او الله او الرب ولم يزد ذكر
شمس الائمة السرخسي عند ابي ح يصير شارعا بالاسم بدون الصفة خلافا لمحمد انتهى وقال في التبيين ولو ذكر
الاسم دون الصفة بان قال الله او الرحمن او الرب او الكبير او الاكبر ولم يزد عليه يصير شارعا عند ابي حنيفة
ولا يصير شارعا عند محمد الا بالاسم والصفة ومراده المبتدا والخبر انتهى وقال في الخلاصة ولو قال الله يصير
شارعا على قول ابي ح وفي التجريد جعل هذا رواية الحسن عن ابي ح اما في ظاهر رواية الاصل اعتبر الصفة.
مع الاسم وعند محمد لا يصير شارعا الا بالاسم والصفة ذكره الامام السرخسي في الجامع الصغير وفي نسخة
الامام خواهر زاده يصير شارعا بذكر الله تعالى فحسب انتهى وقال في الكافي وان قال الله يصير شارعا عندهما
لانه تعظيم خالص انتهى فتحصل من هذا كله لان في المسئلة عن ابي ح ثلث روايات في رواية يصير شارعا
بالاسم المفرد اي اسم كان لاطلاق قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وفي رواية انما يصير شارعا بلفظ الجلالة
خاصة لانه تعظيم خالص وفي رواية لا يصير شارعا الا بكلام تام وهذه الرواية ظاهرة رواية الاصل
وعن محمد روايتان الاولى كالثانية والثانية كالثالثة لكن قال قاضيخان في فتاواه فان قال المقتدي الله اكبر
وقوله اكبر وقع قبل كلام الامام ذلك قال الفقيه ابو جعفر الاصح انه لا يكون شارعا عندهم وكذا لو ادرك
الامام في الركوع فقال الله اكبر الا ان قوله الله كان في قيامه وقوله اكبر وقع في ركوعه لا يكون شارعا في الصلوة
انتهى ولم يحك فيه خلافا فاقتضى كلامه انه لا بد من ذكر الصفة اي الخبر لصحة الشروع الا ان الامام ظهير الدين
ذكر هذه المسئلة في فتاويه ثم قال في اخرها وعلى قياس ابي ح ومحمد يصير شارعا انتهى **قلت** تقدم ان ظاهر الرواية
عنهما ان الشروع لا يصح الا بذكرهما فالقياس المذكور مبني على غير ظاهر الرواية ومن الله نرجو التوفيق والعناية
قوله وهو ان لا ياتي بالمد في همزة الله ولا في اكبر **اقول** مد الهمزة في الجلالة وفي اكبر مفسد للصلاة ان حصل
في اثنائها ولا يصير شارعا به ان وجد في ابتدائها وان تعمد كفر لانه استفهام ومقتضاه الشك في كبريائه تع
وصاحب المبسوط لم يجزم بالكفر قال وخيف عليه الكفر ان كان قاصدا كما نقل الشيخ كمال الدين في فتح القدير
وقوله ان كان قاصدا يعني ان كان مد الف الجلالة صدر منه عامدا خيف عليه الكفر وان كان صدر مخطيا او ساهيا
لا والتخبير بان هذا اذا مدها من غير ان يقصد الاستفهام واما اذا مدها بقصد الاستفهام فانه يكفر لا محالة وقال
محمد بن مقاتل ان كان لا يميز بينهما لا تفسد صلاته والاستفهام يحتمل ان يكون للتقرير لكن الاول الاصح لان مثل هذا الجهل
لا يصلح عذرا ولان الا يصلح ان يقرر نفسه وان قرر غيره لزم الفساد ايضا لانه خطاب قال الكاكي في معراج

الدراية وهذا من حيث الظاهر لان الهمزة للانكار وضعا اما من حيث انه يجوز ان يكون للتقرير فلا يلزم الكفر وتبعه
الشيخ اكمل الدين في العناية وحاصل كلامه ان قولهم اذا مد الهمزة من الله تفسد صلاته ويكفر ان تعمد للشك في
كبريائه تع انما يتم اذا كانت الهمزة للاستفهام واما اذا كانت للتقرير فلا يكون هناك كفر ولا فساد وفيه نظر وذلك
ان معنى التقرير حمل المخاطب على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته او نفيه ويجب ان يليها الشئ الذي
يقرر به تقول في التقرير بالفعل اضربت زيدا وبالفاعل انت ضربت زيدا وبالمفعول ازيدا ضربت كما يجب ذلك في
المستفهم عنه كذا في المغني لابن هشام الانصاري وقال في البحر وليس الله اكبر من هذا القبيل اذ ليس هناك مخاطب
كما لا يخفى وقال في النهر ولا يخفى انه لا يجوز ان يكون غرضا وقال في البحر لكن ذكر في المطول ان التقرير يقول على التحقيق
والثبوت ولعل الاكمل اراد هذا المعنى انتهى **اقول** حاصل ما ذكر ان الهمزة ان كانت للاستفهام كما هو الظاهر
يلزم الكفر وفساد الصلاة وان كانت للتقرير بمعنى حمل المخاطب على الاقرار والاعتراف فلا بد من فرض
المخاطب ليصح التقرير وحيث فرضنا وجوده لزم فساد الصلاة لانه خطاب وهو مفسد لها ولم
يلزم الكفر لعدم الشك وان كانت للتقرير بمعنى التحقيق والثبوت فلا يلزم شئ منهما والله اعلم وكذا
مد باء اكبر يفسد الصلاة ان حصل في خلالها ولا يصير شارعا به ان وجد في اولها قيل لانه اسم
للشيطان وقيل لانه جمع كبر بالتحريك وهو الطبل وقيل يصير شارعا ولا تفسد صلاته
لانه اشباع والاول الاصح قال في فتح القدير في مد لام الله صواب وجزم ابها خطأ لانه لم يجئ الا في
ضرورة الشعر انتهى وفي شرح منية المصلي للشيخ ابراهيم الحلبي واشباع حركة الهاء خطأ من حيث اللغة
ولا يفسد وكذا تسكينها واما مد اللام فصواب انتهى يعني ليس بخطأ لكن الاولى تحركه وقد صرح به الفاضل
الشمني في شرح النقاية حيث قال واما مد الالف في اخر الجلالة فلا يضر لكن حذفه اولى انتهى واشار المص
باعادة الجار في قوله ولا في اكبر الى ان النهي عن المد في لفظ اكبر ليس مخصوصا في الهمزة والباء كما بيناه **قوله**
بعد رفع يديه وهو الاصح **اقول** في وقت الرفع ثلثة اقوال القول الاول ان وقته قبل التكبير واختاره المص
وصححه تبعا لصاحب الهداية ونسبه في المجمع الى ابي حنيفة ومحمد وفي غاية البيان الى عامة علمائنا وفي المبسوط
الى اكثر مشايخنا والقول الثاني انه يرفعهما مقارنا للتكبير بان يبدا به عند بدئه ويختم به عند ختمه وهو
المروي عن ابي يوسف قولا والمحكي عن الطحاوي فعلا واختاره في الخانية والخلاصة والتحفة والبدايع و
المحيط وعزاه البقالي الى اصحابنا جميعا والقول الثالث ان وقته بعد التكبير فيكبر اولا ثم يرفع يديه و
الاقوال الثلثة رويت عنه صلى الله عليه وسلم فيؤنس بانه صلى الله عليه وسلم فعل كل ذلك ويترجح من بينها افعاله
هذه تقديم الرفع بالمعنى الذي ابداه المصنف وهو **قوله** لان في فعله نفي الكبرياء عن غير الله تعالى والنفي مقدم
على الاثبات **اقول** اورد عليه ان ذلك في اللفظ فلا يلزم في غيره قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير
ولا يخفى انه لم يدع لزومه في غيره فان تقريره هكذا حكمة شرعية هذا الرفع نفي الكبرياء عن غير الله تحصيل
للنفي الفعلي والاثبات القولي حصر الكبرياء عليه سبحانه والمعهود في الدلالة على هذا الحاصل باللفظ
تقديم مفيد النفي فاذا دل عليه بغيره كان المناسب سلوك سبيل المعهود استحسانا لا لزوما وليس الكلام الا في
اولويته هذا انتهى وشبهه في التبيين بكلمة الشهادة واورد عليه ان تقديم النفي في كلمة الشهادة ضرورة لانه
لا يمكن التكلم بالنفي والاثبات معا بخلاف ما نحن فيه واجيب بان التشبيه بكلمة الشهادة من باب التمثيل لا القياس
المصطلح عليه **قوله** اي يرفع حتى يحاذي بابهاميه شحمتي اذنيه كذا في الهداية **اقول** زاد عليه في التبيين
فقال ويرؤس الاصابع فروع اذنيه انتهى **قوله** وقال قاضيخان ويسطر في ابهاميه شحمتي اذنيه **اقول** ظاهر هذه
العبارة ان كلام قاضيخان مخالف لكلام صاحب الهداية ووفق بينهما بعضهم بان حمل المحاذاة على المس واليه يشير كلام
صاحب الوقاية والنقاية حيث قال ماسا بابهاميه شحمتي اذنيه وقال الفاضل الشمني في شرح النقاية ليستيقن

محاذاة يديه باذنيه فان محاذاتهما سنة عندنا وهو رواية عن احمد انتهى يعني ان المحاذاة عندنا سنة
وهي في اللغة بمعنى المقابلة واريد بها هنا المماسة لان المقابلة المسنونة لا تتيقن الا بها ووفق بعض
الفضلاء بينهما بان حمل المحاذاة على القرب التام حيث قال قوله اي صاحب الكنز ورفع يديه حذاء اذنيه
اي قريبا من اذنيه وكان المراد القرب التام ولذا عبر صدر الشريعة بالمماسة انتهى يعني ان المراد بالمحاذاة
المقاربة التامة الكائنة بمنزلة المماسة فلهذا عبر عنها تاج الشريعة وصدر الشريعة وغيرهما بالمماسة
لان ما قرب من الشيء ياخذ حكمه قوله وبعد رفع المراة يديها حذاء منكبيها اقول لم يقيده بكونها حرة
فشمل الامة لكن قال الحدادي في الجوهرة واما الامة فذكر في الفتاوى انها في الرفع كالرجل وقال في السراج الوهاج
ان الامة كالرجل في الرفع وكالحرة في الركوع والسجود والقعود قوله هو الصحيح اقول احترز به عن
رواية الحسن عن ابي حنيفة ان المراة كالرجل في الرفع لان يديها ليستا بعورة قوله وجاز التحريمة بما يدل
على التعظيم اقول هذا قول ابي حنيفة ومحمد فانهما قالا يجوز الافتتاح بسائر كلم التعظيم الخالية
عن شوب الحاجة وقال ابو يوسف لا يصير شارعا الا باربعة الفاظ وهي الله اكبر الله الاكبر الله الكبير
الله كبير كذا في الكافي والتبيين وقال في الظهيرية وقال ابو يوسف لا يصير شارعا الا بثلثة الفاظ قوله
الله اكبر الله الاكبر الله الكبير انتهى ولم يذكر كبير لانه روي عنه التردد فيه كما اشار اليه في مواهب الرحمن
حيث قال فزيد ابو يوسف الكبير ويتردد في كبير وقال في البرهان نفيا واثباتا ولا يجيزه بغير هذه الثلثة او
الاربعة اذا كان يحسن التكبير انتهى وزاد في الخلاصة على الاربعة المذكورة الله الكبار فانه قال ولو قال الله
الكبار يصير شارعا عند ابي يوسف انتهى لكن قال في الظهيرية ولو قال الله اكبار لا يصير شارعا انتهى والكبار
بضم الكاف وتشديد الموحدة وتخفيفها صفة مشبهة قال في القاموس كبر ككرم كبرا كعنب وكبرا بالضم وكبارة
بالفتح نقيض صغر فهو كبير وكبار كرمان ويخفف انتهى وافاد اطلاق كلام المصنف انه لا فرق بين الاسماء الخاصة
والمشتركة حتى يصير شارعا بالرحيم اكبر او اجل كما نص عليه في المحيط والبدائع والخلاصة وصرح في المجتبى بانه الاصح
وافتى به المرغيناني فما في الذخيرة عن الفضلي انه لا يصير شارعا بالرحيم اكبر او اجل كما نصر ضعيف والخلاف مقيد بما
اذا لم يقترن بما يزيل اشتراكه اما اذا اقترن بما يزيله فان كان مما لا يفسد الصلاة كالقادر على كل شيء والرحيم بعباده
وعالم الغيب والشهادة فانه يصير شارعا بالاتفاق على قولهما وان كان مما يفسدها كالعالم بالموجود والمعدوم او
باحوال الخلق فانه لا يصير شارعا بالاتفاق كما اشار اليه البزازي وقد صرح به في شرح منية المصلي قوله وبالتسبيح
اقول قال في التبيين ولكن الاولى ان يشرع بالتكبير وهل يكره الشروع بغيره ام لا ذكر صاحب الذخيرة انه يكره في
الاصح وقال السرخسي الاصح انه لا يكره انتهى وقال في البرهان لفظ التكبير ثبت بالخبر فيجب العمل به حتى يكره افتتاح الصلاة
بغيره ان كان يحسنه بناء على تصحيح صاحب التحفة وهو اولى من تصحيح السرخسي عدمها بغيره وروي عن ابي حنيفة انه
كره الافتتاح بغير اللفظ المجمع عليه لانه صلى الله عليه وسلم واظب عليه واقل احواله الدلالة على افضليته انتهى
وقال في فتح القدير والثابت بالخبر اللفظ المخصوص فيجب العمل به حتى يكره لمن يحسنه تركه كما قلنا في قراءة القران
مع الفاتحة وفي الركوع والسجود مع التعديل كذا في الكافي وهذا يفيد وجوبه ظاهرا وهو مقتضى الدلالة
التي لم تقترن بترك فينبغي ان يعول على هذا انتهى وقال في البحر فعلى هذا ما ذكر في التحفة والذخيرة والنهاية
من ان الاصح انه يكره الافتتاح بغير الله اكبر عند ابي حنيفة والمراد كراهة التحريم لانها في رتبة الواجب من جهة
الترك فعلى هذا يضعف ما صححه السرخسي من ان الاصح انه لا يكره ويضعف ايضا ما ذكر في المستصفى من ان
مراعاة لفظ التكبير في الافتتاح واجبة في صلاة العيد بخلاف سائر الصلوات لما علمت انها واجبة في الكل انتهى
واستفيد من هذا امران الاول ان الافتتاح بغير الله اكبر مكروه كراهة تحريم في الاصح والثاني ان هذا الحكم عام في
كل صلاة عيدا كان او غيره في الاصح وقال في النهر لكني لم ار في اجابة على القول بشرطية التحريمة اشكالا نعم هو

على القول

على القول بركنيتها بين ولم ار من تعرض له فتدبره انتهى قوله وبالفارسية اقول اراد بها غير العربية
لا خصوص الفارسية فان الصحيح ان الفارسية وغيرها سواء في الاختلاف في الجواز وعدمه فتشمل التركية
والزنجية والحبشية والنبطية وما ذهب اليه ابو سعيد البردعي من ان المراد بها خصوص الفارسية
لمزيتها على غيرها فضعيف وهو قول ابي حنيفة فلو قال بالفارسية خداي بزرگست او قال خداي بزرگ او قال
بنام خداي بزرگ يصير شارعا في الصلاة عنده وقال صاحباه لا يصير شارعا فيها هذا اذا كان يحسن العربية اما
اذا كان لا يحسنها فانه يصير شارعا بالاتفاق وعلى هذا الخلاف جميع اذكار الصلاة من التشهد والقنوت والدعاء
وتسبيحات الركوع والسجود ولذا ما ليس بعربية كالتركية والزنجية والحبشية والنبطية كذا في الظهيرية والخانية
والحاصل انه اذا شرع في الصلاة بالفارسية صح عند ابي حنيفة مطلقا سواء عجز عن العربية او لم يعجز لان التكبير هو
التعظيم وهو حاصل باي لسان كان ولان الاصل في النصوص ان تكون معللة لما عرف في موضعه فلا يعدل عنه الا بدليل
المقصود من الصلاة والتكبير التعظيم وقد حصل فلا معنى لايجاب المعين مع علمنا بانه لم يجب لعينه فصار نظير قوله
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فلو اتى بغير العربية جاز اجماعا لحصول المقصود وكذا التكبير
في الحج والسلام والتسمية عند الذبح يجوز بها بالاجماع وعلى هذا الخلاف الخطبة والقنوت والتشهد وفي الاذان
يعتبر التعارف كذا في التبيين وقال في السراج الوهاج الاصح ان الاذان بغير العربية لا يصح وان عرف انه اذان انتهى
وقال ابو يوسف ومحمد لا يصح الشروع في الصلاة بالفارسية وغيرها لغير العاجز عن العربية فمحمد مع ابي حنيفة في
العربية فانه يجوز الشروع في الصلاة بغير لفظ التكبير حيث دل على التعظيم ومع ابي يوسف في الفارسية فانه لا يجوز
الشروع في الصلاة بها حيث يحسن العربية وما ذكر في الظهيرية يتضمن انه لو كبر بالفارسية عند ابي حنيفة وابي يوسف
يجوز وعند محمد لا يجوز فخلاف المشهور والمشهور عن ابي يوسف ما قدمناه وروى نوح بن ابي مريم وابو بكر الرازي
ان ابا حنيفة رجع الى قولهما وهو الصحيح كذا في الكافي وغيره وحيث ثبت رجوعه عنه لا يجوز العمل به قوله
كما لو قرا بها اقول هذا قول ابي حنيفة فانه كان اولا يقول بصحة القراءة بغير العربية مطلقا سواء كان قادرا
على العربية او عاجزا عنها نظرا الى عدم اخذ العربية في مفهوم القراءة مستدلا بقوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا
فانه يستلزم تسميته قرانا ايضا لو كان اعجميا ثم رجع عن هذا القول ووافقهما في عدم صحة القراءة بغير العربية
الا اذا كان عاجزا عن العربية قال في الهداية ويروى رجوعه في اصل المسئلة الى قولهما وعليه الاعتماد انتهى
وقال في النقاية وبه يفتى وروى الرجوع نوح بن ابي مريم وابو بكر الرازي كما مر وهذا هو الصحيح قال الشيخ
كمال الدين في فتح القدير والحق ان القران المنكر لم يعهد فيه نقل عن المفهوم اللغوي فيتناول كل مقروء اما القران
باللام فالمفهوم منه العربي في عرف الشرع وهو المطلوب بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وما قيل النظم مقصود
للاعجاز وحالة الصلاة المقصود من القران فيها المناجاة لا الاعجاز فلا يكون النظم لازما فيها فمردود لانه معارضة
للنص بالمعنى فان النص طلب بالعربي وهذا التعليل يجيزه بغيرها انتهى والكلام في هذه المسئلة كثير اصولا وفروعا
فلو قال المصنف كما لو قراها عاجزا كما قال صاحب الكنز لكان اولى لانه لو كان قادرا على العربية فانه لا تصح قراءته
بالفارسية اتفاقا على الصحيح كما لا تجوز شروعه في الصلاة بها اتفاقا على الصحيح قال في الهداية والخلاف
في الاعتداد ولا خلاف انه لا فساد انتهى يعني الخلاف في الجواز اذا اكتفى به ولا خلاف في عدم الفساد حتى اذا قرا
معه بالعربية قدر ما تجوز به الصلاة جازت صلاته وهذا مخالف لما ذكره الامام نجم الدين النسفي والقاضي فخر
الدين الاوزجندي من انها تفسد عندهما وقال الشيخ كمال الدين والوجه ان المقروء اذا كان قصصا او امرا او نهيا
تفسد صلاته لانه متكلم بكلام غير قران واذا كان ذكرا او تنزيها لا تفسد صلاته ان لم يقتصر على ذلك وان اقتصر
عليه تفسد بسبب اخلاء الصلاة عن القراءة انتهى اقول يوفق بهذا بين القولين السابقين فيحمل كلام صاحب الهداية
على ما اذا كان ذكرا او تنزيها ويحمل كلام نجم الدين النسفي وفخر الدين على ما اذا كان المقروء قصصا او امرا او نهيا

ولو قرأ بقراءة شاذة لا تفسد صلاته ولكن لا يجوز الاكتفاء بها وفي اصول شمس الائمة ان الصلاة تفسد بها والاول
الفساد في المحيط بما اذا اقتصر عليه وقال الشيخ زين في البحر يحمل الاول على ما اذا كان ذكرا والثاني على ما
اذا كان غير ذكر كما بيناه في كتابنا المسمى بلب الاصول انتهى وقال في الظهيرية وينبغي ان يقرأ ما في مصحف عثمان رض
لانه هو المتفق على صحته وكان قراءة علي بن ابي طالب وابن مسعود رضي الله عنهما على ما عليه هذا المصحف ولكن للقراءة غيرهما
من اكابر الصحابة رضي الله عنهم قال ابو حنيفة رح اذا قرأ المصلي ما في غير مصحف العامة تفسد صلاته وهو قول ابي يوسف
والاصح في هذا ان المصلي اذا قرأ بما في مصحف ابن مسعود وابي لا يعتد به من القراءة ولا تفسد به الصلاة انتهى ولا
يخفى عليك ان كلام هذا الامام الجليل ظاهر في ان الصلاة تفسد بالقراءة الشاذة عند ابي حنيفة وابي يوسف
من غير تفصيل وان الصحيح من المذهب عدم الاعتداد والفساد بها حتى لو اعتد بها في صلاة تحكموا بفسادها فعلم
من هذا ان الحمل الذي ذكره صاحب البحر لا يليق بالتعويل وان الوجه الوجيه ما بينه صاحب المحيط من التأويل وقال بعض
الفضلاء وعندي بين القراءة بالفارسية والقراءة بالشاذة فرق وذلك ان الفارسي مع القدرة على العربي ليس قرآنا
اصلا لانصرافه في عجم من لي شرح الى العربي فاذا قرأ قصة صار متكلما بكلام الناس بخلاف الشاذ فانه قرآن الا ان في
قرآنيته شكا فلا تفسد به ولو قصة وحكوا الاتفاق فيه على عدمه فما في المحيط وجلا انتهى يعني وحكوا الاتفاق
في الشاذ على عدم فساد الصلاة به ما لم يكتف به وفي هذه الحكاية نظر وكلام ووجهه ظاهر فما مر لنقلناه فيهم
وبقي هنا شيء ذكره الامام قاضيخان في فتاواه وهو انه لو قرأ في صلاته ما ليس في مصحف الامام نحو مصحف عبد الله
ابن مسعود وابي بن كعب ان لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذلك ذكرا ولا تهليلا تفسد صلاته لانه من كلام الناس
وان كان معناه ما كان في مصحف الامام تجوز صلاته في قياس ابي حنيفة ومحمد ولا يجوز في قول ابي يوسف اما عند ابي حنيفة
فلانه يجوز قراءة القرآن بالمعنى واما عند محمد فلانه يجوز قراءة القرآن بلفظ العربية ولا يجوز بغيرها انتهى يعني
ان الشاذ ان لم يكن معناه في مصحف الامام يعني عثمان ولم يكن ذلك ذكرا ولا تهليلا تفسد صلاته مطلقا سواء اكتفى
او لم يكتف لانه ليس بقرآن بل هو من كلام الناس والتكلم بكلام الناس في الصلاة مفسد لها وان كان معناه في مصحف الامام
تجوز صلاته لو اكتفى به في قياس قول ابي حنيفة ومحمد لا تجوز في قول ابي يوسف اما عند ابي حنيفة فلانه تجوز قراءة
القرآن بالمعنى واما عند محمد فلانه تجوز قراءة القرآن بالعربية وان لم يكن معناه في مصحف الامام وكان ذكرا او تهليلا
فلم يتعرض له والصحيح انه ان اكتفى به فسدت صلاته وان لم يكتف به لا تفسد **اقول** هذا الكلام مبني على القول المرجوع اليه
عنه دون القول الراجح المرجوع اليه المفتى به فانه تقدم ان الامام ابا حنيفة رجع عن القول بجواز قراءة القرآن بالمعنى
للقادر على اللفظ العربي وما نقل عن محمد من جواز قراءة القرآن باللفظ العربي مطلقا وان كان ذلك موجودا في
مصحف الامام او لم يكن فضعيف والقول القوي في هذا الباب ان الصلاة لا تجوز الا بقراءة ما في مصحف الامام و
ذكر الطحاوي ان ما في مصحف ابن مسعود وغيره منسوخ فالتحقيق ما ذكر في الفتاوى الظهيرية والله اعلم **قوله**
وجهر به اي بالتكبير الامام **اقول** جهر الامام بالتكبير يقدر الحاجة سنة لاحتياجه الى الاعلام بالاحرام ولهذا
لا يسن للمأموم والمنفرد الجهر به لعدم الحاجة اليه والاصل في الذكر الاخفاء **قوله** الافضل عند ابي حنيفة
ان يكبر المقتدي مخالطا التكبير بالمعاملة مع الامام الخ **اقول** قال ابو حنيفة ويكبر المقتدي مقارنا لتكبير الامام وقالا
يكبر بعد تكبيره قيل الاختلاف في جواز الاقتداء وعدم جوازه فعنده يجوز الاقتداء اذا كبر مقارنا لتكبير الامام
وعندهما لا يجوز والصحيح ان الاختلاف في الافضلية والاولوية واما الجواز فمتفق عليه في الوجهين جميعا **قوله**
وفي التسليم عنه روايتان كذا في الكافي **اقول** الاصح عنده انه يسلم مع الامام كما في تكبيرة الافتتاح كذا في الخلاصة
واختار صاحب الكافي في الكنز حيث قال ويسلم مع الامام كالتحريمة وقال في البحر وانما شبه السلام بالتحريمة لان المقارنة
في التحريمة باتفاق الروايتين عن ابي حنيفة واما في السلام ففيه روايتان لكن الاصح ما في الكتاب كما في الخلاصة انتهى
يعني الافضل للمأموم عند ابي حنيفة المقارنة في السلام كالتحريمة والافضل عندهما عدم المقارنة فيهما للاحتياط **اقول**

الاخذ بما ذهب اليه اولى للاحتياط لا سيما اذا كان بعيدا عن الامام لانه يحتمل ان يسبق الامام بالتكبير فلا يكون داخلا
في صلاة الامام ولا في صلاة نفسه على الصحيح ويحتمل ان يسبقه بالسلام فيكون مخالفا والمخالفة مكروهة كراهة
التحريم لان المتابعة للامام واجبة على المأموم وترك الواجب يوجب ذلك **قوله** واجمعوا على انه لو فرغ من قوله الله اكبر
اقول لفظ اكبر سبق قلم من المصنف او غلط من الناسخ لان عبارة قاضيخان واجمعوا على ان المقتدي اذا فرغ من قوله
الله قبل فراغ الامام عن ذلك لا يكون شارعا في الصلاة في ظاهر الرواية انتهى وفي قوله في الصلاة اشارة الى انه
لا يكون شارعا في صلاة الامام ولا في صلاة نفسه وقيل يصير شارعا في صلاة نفسه والصحيح الاول كما مر **قوله**
وهي اي التحريمة شرط عندنا **اقول** التحريمة اي تكبيرة الافتتاح عند مالك والشافعي واحمد ركن وعندنا فيها
روايتان في رواية شرط وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف في رواية وركن وهو قول محمد واختاره عصام بن
يوسف وابو جعفر الطحاوي والمذهب انها شرط وانما ذكرت في هذا الباب لاتصالها بالاركان لانها من الاركان
وثمرة الخلاف تظهر في جواز بناء النفل على تحريمة الفرض فعند من يقول انها شرط يجوز لان شرط الفرض يصلح
ان يكون شرطا للنفل كسائر الشروط وعند من يقول انها ركن لا يجوز لان ركن الفرض وجزءه لا يقع جزءا من
النفل وتظهر ايضا فيما اذا احرم حاملا للنجاسة فالقاها عند فراغه منها او منحرفا عن القبلة فاستقبلها
عند فراغه منها او مكشوف العورة فسترها عند فراغه من التكبير بعمل يسير او شرع في التكبير قبل ظهور الزوال
ثم ظهر عند فراغه منها فعند من يقول انها شرط تصح الصلاة في هذه المسائل وعند من يقول انها ركن لا تصح
قوله وفائدة الخلاف تظهر الخ **اقول** بنوا على الخلاف المذكور بناء النفل على تحريمة الفرض او النفل وقال
الشيخ كمال الدين بن الهمام ومقتضى كون هذا ثمرة كونها شرطا ان يجوز ايضا بناء الفرض على الفرض وعلى النفل
وقد روي اجازة ذلك عن ابي اليسر والجمهور على منعه ومنع الملازمة بين كونها شرطا وجواز ما ذكر واصله
النية شرط ولا تجوز صلاتان بنية نعم يتجه ان يقال ان شرطت لكل صلاة كالنية لا يصح بناء النفل على الفرض
والاداء وان لم تشترط لكل صلاة كالوضوء صح بناء الفرض على الفرض وعلى النفل ولا جواب الا باختيار الاول
وصحة النفل تبعا انتهى اي ولا جواب الا باختيار الشق الاول من الترديد وهو الاشتراط لكل صلاة كالنية
قوله ومنها اي الفرائض القيام في الفرض الخ **اقول** القيام استواء النصف الاعلى قال في السراج والجوهرة
وحده ان يكون بحيث لو مد يديه لا ينال ركبتيه ويكره القيام على احدى القدمين في الصلاة من غير عذر وتجوز
الصلاة وللعذر لا يكره كذا في الفتاوى انتهى وخص القيام بالفرض لانه في السنن والنوافل ليس بفرض واراد
بالفرض ما هو اعم من القطعي والظني فيشمل الواجب ايضا كالوتر فان القيام فيه فرض وكانه قال ومن الفرائض القيام
في الفرض مطلقا سواء كان قطعيا او ظنيا وما هو ملحق به في هذا الحكم كالواجب والحاصل ان المراد بالفرض هنا
ما ليس بنفل فيشمل الواجب والى هذا يشير قوله ولا يكون فرضا في النفل قال الفاضل المحشي قال الحدادي في باب صفة
الصلاة اللام في الصلاة للعهد اي الصلاة المفروضة لان القيام في النافلة ليس بفرض انتهى وحملها المص
على الجنس وخص القيام هنا بالفرض انتهى فالتعليل المذكور يدل على ان الفرض هنا مقابل النفل لا لما هو اعم منه
قوله وفيه يضع يمينه على يساره **اقول** الضمير المجرور في فيه راجع الى القيام اي في القيام يضع على يساره
وظاهر هذه العبارة يدل على انه ليس للوضع محل مخصوص ولا وقت مخصوص بل وجوده في حالة القيام كاف
في تحققه في اي وقت منه حصل حصل المقصود مع انه ليس كذلك فان له محلا مخصوصا ووقتا مخصوصا اما محله
فابتداء القيام واما وقته ففي ظاهر الرواية كما فرغ من التكبير فلو اسقط قوله فيه وقال يضع يمينه على
يساره تحت سرته كما فرغ من التكبير لكان اولى **قوله** تحت سرته **اقول** هذا سنة الوضع في حق الرجل لقول
علي رض من السنة في الصلاة وضع الاكف على الاكف تحت السرة رواه ابو داود واحمد ولانه اقرب
الى التعظيم والخشوع فكان اليق بحال الصلاة الموضوعة لذلك واما السنة في حق المرأة ان تضع يمينها

على ثيابها فوق صدرها لان مبنى حالها على الستر والوضع على صدرها استر لها والمصنف لم يذكر حالها
وكان ينبغي له ان يذكرها قال في منية المصلي والمرأة تضعهما تحت ثدييها انتهى **قوله** وعند الشافعي
يضع على صدره **اقول** المذكور في كتب الشافعية في الام والحكمة في جعلهما انه يضع يده اليمنى على اليسرى
تحت الصدر وفوق السرة قال الشافعي في الام والحكمة في جعلهما تحت الصدر ان يكونا فوق اشرف الاعضاء
وهو القلب فانه تحت الصدر **قوله** وصفة الوضع الخ **اقول** اختلفوا في كيفية الوضع والمختار ما ذكره
المصنف كما في التبيين لانه يلزم من الاخذ الوضع ولا ينعكس وهذا لان الاخبار اختلفت ذكر في بعضها
الوضع وفي بعضها الاخذ فكان الجمع بينهما عملا بالدليلين اولى وقال في النهاية ورد في حديث صحيح لفظ
الاخذ وفي حديث على لفظ الوضع فمحمد اخذ بلفظ الوضع وابو يوسف بلفظ الاخذ قال السرخسي واستحسن
كثير من المشايخ الجمع بينهما بان يضع باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى ويحلق بالخنصر والابهام على الرسغ
وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير قيل كيفية الوضع ان يضع الكف على الكف وقيل على المفصل وعن ابي يوسف
يقبض باليمنى رسغ اليسرى وقال محمد يضعهما كذلك ويكون الرسغ وسط الكف وقيل ياخذ الرسغ بالابهام
والخنصر ويضع الباقي فيكون جمعا بين الاخذ والوضع وهو المختار انتهى **قوله** ويرسل يديه في قومة الركوع
اقول قال في البحر واجمعوا انه لا يسن الوضع المتخلل بين الركوع والسجود لانه لا قرار له ولا قراءة فيه
وبهذا اندفع ما في فتح القدير من ان الارسال في القومة بناء على الضابطة المذكورة يقتضي ان ليس فيه
ذكر مسنون وانما يتم اذا قيل بان التحميد والتسميع ليس سنة فيها بل في نفس الانتقال اليها لكنه خلاف ظاهر
النصوص والواقع انه قلما يقع التسميع الا في القيام حالة الجمع بينهما انتهى لما علمت ان الكلام مما هو في
قيام له قرار وفي القنية لو ترك التسميع حتى استوى قائما لا ياتي به كما لو لم يكبر حالة الانحطاط حتى ركع
او سجد تركه ويجب ان يحفظ هذا ويراعي كل شيء في محله انتهى وهو صريح في ان القومة ليس فيها ذكر مسنون
وذكر في شرح منية المصلي ان شيخ الاسلام ذكر في شرح كتاب الصلاة انه يرسل في القومة التي بين الركوع والسجود
على قولهما كما هو قول محمد وذكر في موضع آخر انه على قولهما يعتمد فان في هذا القيام ذكرا مسنونا وهو التسميع
او التحميد وعلى هذا مشى صاحب الملتقط انتهى وهو مشى لما بحثه المحقق انفا وعلى هذا فالمراد من الاجماع المتقدم
اتفاق ابي حنيفة وصاحبيه على الصحيح انتهى **قوله** وبين تكبيرات العيد **اقول** قيل يضع بينهما قال في التبيين هو
اي الوضع سنة القيام الذي فيه ذكر حتى يضع كما فرغ من التكبير وفي القنوت وتكبيرات الجنائز ولا يضع في
القومة وتكبيرات العيدين وقيل سنة القيام مطلقا حتى يضع في الكل وقيل سنة القراءة فقط حتى لا يضع
حالة الثناء انتهى **اقول** وكذا حالة القنوت وفي الجنازة والاول قولهما واختاره المصنف وذكر ضابطة فقال
والحاصل ان كل قيام الخ وقال في الهداية والاصل ان كل قيام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه وما لا فلا وهو الصحيح
فيعتمد في حالة القنوت وصلاة الجنازة ويرسل في القومة وبين تكبيرات الاعياد انتهى والقول الثاني قول ابي علي النسفي
فانه يقول السنة في هذه المواضع الاعتماد والوضع وقال اصحابه من مذهبه وافضل الكل من اول الصلاة فنحن
نعتمد مخالفة لهم كذا في الظهيرية والقول الثالث قول محمد قال في المواهب وجعله للقراءة وهما للقيام فيه ذكر
مسنون اي مشروع وقال في شرحه المسمى بالبرهان يعني جعل محمد الوضع سنة للقراءة فيرسل في الثناء والقعود وصلاة
الجنازة لان هذه الاحوال لا قراءة فيها فاثبتت حالة القعدة والركوع والسجود وتكبيرات العيد وجعله ابو حنيفة
وابو يوسف سنة لقيام فيه ذكر مسنون فيضع عندهما فيما ليس فيه هو لان القيام فيه ممتد بسبب ما فيه من الذكر فاشبه
القراءة فيسن الوضع ولان ما رويناه في سنة الوضع لا يخص حالة دون حالة فاقتضى العموم في الاحوال لكن خص
القومة من الركوع لعدم امتدادها فبقي ما عداها على الاصل انتهى ومراده بما رويناه حديث علي المتقدم ذكره **قوله**
ويثني ان يقول سبحانك اللهم الخ **اقول** اخرج الدارقطني في سننه باسناد رجاله ثقات من رواية ابي خالد الاحمر

عن حميد

عن حميد عن انس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة كبر ثم رفع يديه حتى يحاذي بابهاميه
اذنيه ثم قال سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وله طريق اخرى في الطبراني في الدعاء له
من رواية عائذ بن شريح عن انس واخرى فيه من رواية محمود بن محمد الواسطي عن زكريا بن يحيى عن الفضل بن موسى
عن حميد عن انس قال الحافظ ابن حجر وهذه متابعة جيدة لرواية ابي خالد الاحمر والله اعلم انتهى واخرجه مسلم عن
عمر موقوفا واخرجه الحاكم من وجه اخر عن عمر موقوفا واشار الى رفعه وقال لا يصح وعن ابن مسعود كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا استفتح الصلاة قال سبحانك اللهم وبحمدك الحديث اخرجه الطبراني واخرجه ايضا من حديث
الحكم بن عمير ومن حديث واثلة واطلاق قوله اذا افتتح الصلاة افاد انه ياتي به كل مصل اماما كان او ماموما او
منفردا لكن قال ابو يوسف في الامالي ولو ادرك المقتدي الامام في القراءة ان كان يجهر بها لا ياتي بالثناء وان كان
يسر بها ياتي به انتهى وقال قاضيخان في فتاويه ولو ادرك المقتدي الامام بعدما اشتغل بالقراءة قال الشيخ الامام
ابو بكر محمد بن الفضل لا ياتي بالثناء بل يستمع وقال غيره ياتي بالثناء وان كان يسر بالقراءة وينبغي ان يكون الجواب
على التفصيل فان كان الامام يجهر بالقراءة لا ياتي بالثناء وان كان يسر بالقراءة ياتي بالثناء انتهى قلت تقدم
انفا ان هذا التفصيل نص عليه ابو يوسف في الامالي والحاصل ان المقتدي اذا ادرك الامام بعدما اشتغل بالقراءة
هل ياتي بالثناء ام لا قيل ياتي به مطلقا وقيل لا ياتي به مطلقا لانه مامور بالاستماع والانصات بالنص فان عجز
عن الاستماع باسرار الامام لم يعجز عن الانصات والمختار ان ما ادركه في الجهرية لا ياتي به وان ادركه في السرية
ياتي به ومعنى الجد العظمة والغنى المطلق اي ارتفع عظمتك او غناك عن سواك **قوله** الا قوله وجل ثناؤك
اقول قال في منية المصلي وان زاد وجل ثناؤك لا يمنع وان سكت لا يؤمر به انتهى وفي المحيط وزاد محمد في كتاب الحج
وجل ثناؤك ولا يزاد على ذلك قال في الفتاوى الظهيرية واذا فرغ من التكبير يقول سبحانك اللهم وبحمدك الخ
ولم يذكر في الاصل ولا في النوادر وجل ثناؤك وذكر محمد في كتاب الحج عن اهل مدينة وكان ابو حفص الكبير يقول
يكره ان يقول المصلي وجل ثناؤك وكان شمس الائمة الحلواني يقول قال مشايخنا ان قال وجل ثناؤك لم يمنع وان
سكت لم يؤمر انتهى **قوله** فلا ياتي به في الفرائض **اقول** هكذا قال في الهداية **قوله** لانه لم ينقل في المشاهير **اقول**
اشار الى انه اتى في غير المشاهير وقد روي عن ابن عباس من قوله في حديث طويل ذكره ابن ابي شيبة وابن مردويه
في كتاب الدعاء له ورواه الحافظ ابن شجاع في كتاب الفردوس عن ابن مسعود ان احب الكلام الى الله عز وجل ان يقول
العبد سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك وجل ثناؤك ولا اله غيرك وابغض الكلام الى الله
ان يقول الرجل للرجل اتق الله فيقول عليك نفسك وانما خصه بالفرائض لان الامر في النفل واسع فيجوز ان يزاد
فيه على التحريمة ما لا يزاد في الفرض فان الامر فيه ضيق فلا يجوز ان يزاد فيه على ما اشتهر في الخبر قال في البحر
وفي البدائع ان ظاهر الرواية الاقتصار على المشهور فالحاصل ان الاولى تركه في كل صلاة نظرا الى المحافظة
على المروي من غير زيادة عليه فخصوص هذا المحل وان كان ثناء على الله تعالى انتهى فاطلقه في جميع الصلوات
ولم يقيده بالفرائض ولعل ما قاله صاحب الهداية اولى لان فيه عملا بالدليلين في المحلين مع رعاية المناسبة
بينهما فليتامل **قوله** حتى اذا اقتدى بمن يجهر لا يثني **اقول** نص على هذا ابو يوسف وصححه في الذخيرة و
اختاره قاضيخان في فتاواه وقد مر نص ابي يوسف وكلام قاضيخان **قوله** ولا يوجه اي لا يضم الى الثناء
قوله اني وجهت وجهي الخ **اقول** لا ياتي المصلي بدعاء التوجه عند ابي حنيفة ومحمد لا قبل الشروع ولا بعده هو
الصحيح المعتمد ظاهره انه لا ياتي به عندهما في جميع الصلوات وفيه كلام نذكره بعد **قوله** خلافا لابي يوسف
فان عنده اذا فرغ من التكبير يقول وجهت وجهي الخ **اقول** هذا رواية عنه لان في التوجيه عنه روايتين في رواية
يثني ثم يوجه وفي رواية يوجه ثم يثني واختاره الطحاوي الا انه قال المصلي بالخيار ان شاء قال التوجيه بعد
الثناء وان شاء قاله قبل الثناء فعلم من هذا انه لا بد ان يكون بعد التكبير كما هو ظاهر الحديث الذي ذكره

ولنا ما رويناه من حديث انس مع ما رواه مسلم من حديث علي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا قام الى الصلاة كبر ثم قال وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وما انا من المشركين ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين وفي رواية وانا اول المسلمين قال صاحب الهداية وما رواه محمول على التهجد يعني وما رواه ابو يوسف في التوجه من الحديث وهو الحديث الذي ذكرناه محمول على التهجد وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير يؤيد الحمل المذكور ما ثبت في صحيح ابي عوانة والنسائي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام يصلي تطوعا قال الله اكبر وجهت وجهي الخ فيكون مفسرا لما في غيره والمراد بالتهجد النوافل تهجد وغيره بدليل ما ذكرناه انفا انتهى وقال العلامة الشمني في شرح النقاية واجيب عما استدل به ابو يوسف لسنية الجمع بين التوجيه والثناء بانه محمول على حالة التنفل وهذا يفيد سنية الجمع بينهما في النافلة عندهما وقال صاحب البرهان هو محمول على النافلة لما رواه النسائي من انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام يصلي تطوعا قال الله اكبر وجهت وجهي فيكون مفسرا لما في غيره من الاحاديث المطلقة انتهى اعلم ان لفظ اني الذي ذكره المصنف وغيره ليس في الحديث الذي رويناه الا ان التلاوة كذلك الا ان التلاوة وانا اول المسلمين كما ذكرناه وفي الحديث روايتان في رواية كما في التلاوة وفي رواية وانا من المسلمين كما ذكرناه قال بعض الفضلاء اذا قرا وجهت يقول فيه وانا من المسلمين ولا يقول وانا اول المسلمين تحرزا عن الكذب ولو قاله قيل تفسد صلاته وقيل لا وهو الاصح لانه تال وحاك لا مخبر هكذا قالوا ولعل هذا لو قصد به الاخبار تفسد مطلقا انتهى وقال بعضهم ولو قال وانا اول المسلمين اختلف المشايخ في صلاته والاصح عدم الفساد وينبغي ان لا يكون فيه خلاف لما ثبت في صحيح مسلم على الروايتين بكل منهما وتعليل الفساد بانه كذب مردود وحلا انه انما يكون كذبا اذا كان مخبرا عن نفسه لا تاليا ولا حاكيا يخبر اتفاقا انتهى قوله وعندهما لو قال قبل التكبير لاحضار القلب فحسن اقول نسب هذا القول الامام ظهير الدين في فتاواه الى المتاخرين حيث قال وفي ظاهر الرواية لا يقول وجهت وجهي الى قوله وانا من المسلمين قبل افتتاح الصلاة وهل يقول قبل افتتاح الصلوة فالمتقدمون من مشايخنا على انه لا يقول والمتاخرون على انه يقول وهو اختيار الفقيه ابي الليث ثم اختلف المتاخرون انه يقول وانا من المسلمين او يقول وانا اول المسلمين بعضهم قالوا بالاول وبعضهم قالوا بالثاني انتهى ونسبه ابن الملك في شرح المجمع الى بعض المتاخرين حيث قال قال بعض المتاخرين منهم الفقيه ابو الليث يقرا اني وجهت قبل التكبير لانه ابلغ في العزيمة وبه عمل اكثر العوام ليقوم مقام النية لكن الصحيح انه لا يستحب لان فيه تطويل المكث المقتضي الى ترك المسارعة الى المغفرة وقد روي انه صلى الله عليه وسلم قال للمتوقفين في شروع الصلاة مالي اريكم سامدين اي متحيرين انتهى وقال في التبيين والاولى ان لا ياتي بالتوجه قبل التكبير لانه يؤدي الى تطويل القيام مستقبل القبلة وهو مذموم شرعا قال صلى الله عليه وسلم مالي اريكم سامدين اي متحيرين وقيل لا باس به بين النية والتكبير لانه ابلغ في العزيمة انتهى وفي المحيط وقيل لا يستحب ذلك لانه يؤدي الى ان يطول مكثه قائما مستقبل القبلة غير مصل وهو مذموم شرعا وفي الهداية والاولى ان لا ياتي بالتوجه قبل التكبير لتتصل به النية هو الصحيح انتهى وقال في منية المصلي وعندهما يقول قبل الافتتاح يعني قبل النية ولا يقول بعد النية بالاجماع انتهى يعني وعند ابي حنيفة ومحمد يقول التوجه قبل النية والتكبير ولا يقول بعد النية والتكبير هو الصحيح لئلا يكون فاصلا بين النية والتكبير اذ الاولى في النية قرانها بالتكبير وقرانها به يوجب فصلها قال الشيخ كمال الدين الا ان هذا ينبغي في حق من لم تجتمع ما في قراءة ذلك انتهى وقول صاحب الهداية هو الصحيح احتراز عن قول من قال عندهما ياتي به قبل التكبير لانه ابلغ في النية وعملا بالاخبار وهذا الذي اختاره المصنف قلنا لا نسلم انه ابلغ في النية لانه لا [illegible] ولم يرد في الاخبار ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى به قبل التكبير بل الوارد انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام الى الصلاة

الشيخ ابراهيم الحلبي [illegible]

كبر ثم قال

كبر ثم قال وجهت وجهي الخ قوله ويتعوذ سرا للقراءة لا للثناء اقول يعني يقول المصلي اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لاجل القراءة عند ابي حنيفة ومحمد لقوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم اي اذا اردت قراءة القران فاطلق اسم المسبب على السبب كما يقال اذا دخلت على السلطان فتاهب اي اذا اردت الدخول عليه فيكون الامر بالتعوذ مطلقا بارادة القراءة لا لاجل الثناء كما هو قول ابي يوسف ووجهه انه لدفع وسوسة الشيطان في الصلاة فيكون تبعا للثناء لانه من جنسه لا للقراءة والحاصل جعل ابو يوسف الاستعاذة سنة الصلاة فياتي بها من يصلي وجعلاها سنة القراءة فياتي بها من يقرا وصحح في الخلاصة قول ابي يوسف لكن تختار اصحاب المتون قاطبة وشروحها والهداية وقاضيخان والكافي والاختيار واكثر الكتب قولهما وبه ناخذ وكيفيتها الاستعاذة في ظاهر الرواية ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واختاره شمس الائمة وهو قول ابي عمرو وعاصم وابن كثير من القراء وقال الفقيه ابو جعفر الهندواني كيفيتها ان يقول استعيذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول حمزة واختار صاحب الهداية حيث قال والاولى ان يقول استعيذ بالله ليوافق القران ويقرب منه اعوذ بالله انتهى يعني لان المذكور فيه فاستعذ بصيغة الامر من الاستعاذة واستعيذ مضارعها فيتوافقان بخلاف اعوذ فانه من العوذ لا من الاستعاذة وجوابه كما في فتح القدير ان لفظ استعيذ طلب العوذ وقوله اعوذ امتثال مطابق لمقتضاه اما قربه من لفظه فمهدر وكذا المنقول من استعاذته صلى الله عليه وسلم اعوذ على ما في حديث ابي سعيد المتقدم انفا انتهى وفي بعض شروح الشاطبية ان اختيار نافع وابن عامر والكسائي اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وفي الذخيرة لا احب ان يقول كذلك لانه يصير فاصلا بين التعوذ والقراءة ينبغي ان يكون متصلا بل تحصل القراءة عقيب التعوذ اقول علم من هذا ان محل التعوذ ينبغي ان يكون متصلا بالقراءة كما يصرح به المصنف وقال في البدائع ولا ينبغي ان يزيد عليه ان الله هو السميع العليم لان هذه الزيادة من باب الثناء وما بعد التعوذ محل القراءة لا محل الثناء انتهى اقول علم من هذا ان محل التعوذ بعد الثناء كما سنذكره قوله فيتعوذ المسبوق في قضاء ما سبق لا المؤتم اقول يعني اذا كان التعوذ لاجل القراءة لا لاجل الثناء فيتعوذ المسبوق الخ فالمقصود من هذا بيان فائدة الخلاف وهي تظهر في ثلاث مسائل الاولى ان المسبوق لا ياتي به للحال ويأتي به اذا قام الى قضاء ما سبق به لانه يقرا وعنده لا ياتي به لانه لا يقول الثناء وقيل ياتي به عنده مرتين عند الدخول بعد الثناء وعند القراءة في القضاء قال في الملتقط المسبوق ياتي بالثناء اذا ادرك الامام حالة المخافتة ثم اذا قام الى قضاء ما سبق به ياتي به انتهى وقال في الظهيرية ويتعوذ المسبوق عند ابي يوسف عند الدخول في الصلاة وعند القراءة ايضا اذا قام الى قضاء ما سبق به انتهى وقيل وجهه ان القيام الى قضاء ما سبق به كتحريمة اخرى للخروج به من حكم الاقتداء الى حكم الانفراد والمذكور في اكثر الكتب ان المسبوق يتعوذ على قول ابي يوسف عند الشروع فقط ولا يتعوذ عند القيام الى القضاء والله اعلم والثانية ان المقتدي لا ياتي به عندهما لانه لا يقرا وعنده ياتي به لانه يثني والثالثة ان الامام ياتي به بعد تكبيرات العيد عندهما ويأتي به الامام والمقتدي بعد الثناء قبل تكبيرات العيد عنده قوله لانه اثنى حال اقتدائه اقول هذا اذا ادرك الامام في السرية او الجهرية قبل ان يجهر بالقراءة اما اذا ادركه بعد ان جهر بالقراءة فالصحيح المختار انه لا يثني كما مر واختاره المصنف فيما سبق حيث قال حتى اذا اقتدى حين يجهر لا يثني وكان عليه ان يقول هنا لان المسبوق يقرا ولا يثني ان ادرك الامام في السرية او الجهرية قبل ان يجهر لانه اثنى حين اقتدائه وفهم من هذا التعليل انه لو لم يثن حال اقتدائه بان اقتدى به حين الجهر اثنى اذا قام الى قضاء ما سبق به وقد صرح بهذا قاضيخان في فتاويه حيث قال ولو ان المسبوق لم يات بالثناء في اول الصلاة فقام الى قضاء ما سبق ذكر في الكيسانيات انه ياتي بالثناء عند محمد ولم يذكر فيه خلافا انتهى قوله ويؤخره الى التعوذ اقول الظاهر المتبادر

واجع الى الامام والبانزالى التعوذ كما فسره المصنف لكن لو اظهره وقال ويؤخره الامام او قال ويؤخر
على صيغة المبني للمفعول كما قال صاحب الوقاية لكان اولى لتسلم العبارة عن الاضمار قبل الذكر **قوله**
فينبغي ان يكون التعوذ متصلا بالقراءة لا بالثناء **اقول** هكذا قاله صدر الشريعة وفيه اشارة الى ان محل
التعوذ بعد الثناء لانه المتوارث سواء قلنا انه لاجل الصلاة او لاجل القراءة وقبل القراءة ليكون
متصلا بها لانه المتوارث ايضا وقال في البحر واشار المصنف الى ان محل التعوذ بعد الثناء لانه قال
وتعوذ سرا القراءة ومقتضاه انه لو تعوذ قبل الثناء اعاده بعده لعدم وقوعه في محله والى انه
لو نسي التعوذ فقرا الفاتحة لا يتعوذ لفوات المحل انتهى وذكر الفقيه ابو جعفر في النوادر انه ان كبر
وتعوذ ونسي الثناء لا يعيد وكذا ان كبر وبدا بالقراءة ونسي الثناء والتعوذ والتسمية لفوات محلها
ولا سهو عليه انتهى وقال في الخلاصة والتعوذ عند افتتاح الصلاة لا غير فلو افتتح الصلاة ونسي
التعوذ حتى قرا الفاتحة لا يتعوذ بعد ذلك انتهى وقال بعض الفضلاء ويفهم منه انه لو تذكر قبل اكمالها يتعوذ
وح ينبغي ان يستانفها انتهى اعلم ان الخلاف على ما ذكرناه مذكور في كثير من الكتب كالهداية والكافي والتبيين
والسراج والجوهرة والمواهب وذكر في بعضها كالمبسوط والمجمع والمنظومة وشروحها الخلاف بين ابي يوسف
ومحمد ولم يذكر قول ابي ح بل ذكر بعضهم رواية عن محمد كما عن ابي يوسف **قوله** وهي ان المذكورات ايضا سنن
الى قوله والثناء والتعوذ **اقول** كان ينبغي ان يقول بعد قوله والثناء والتعوذ والاسرار بهما لان الاسرار
بالثناء والتعوذ سنة مستقلة **تنبيه** التعوذ سنة عند عامة العلماء وعن الثوري وعطا وجوبه
نظرا الى حقيقة الامر وعدم صلاحية كونه لدفع الوسوسة صارفا عنه اذ يصح شرعا الوجوب واجيب
بانه خلاف الاجماع ويبعد منهما ان يبتدعا قولا خارقا للاجماع فالله اعلم بالصارف على قول الجمهور وقال
الشيخ كمال الدين وقد يجاب عنه بتعليمه الاعرابي ولم يذكر التعوذ انتهى وقال الشيخ زين في البحر ولم يكن التعوذ
واجبا لظاهر الامر لان السلف اجمعوا على سنيته كما نقله المصنف في الكافي ولم يبين سند الاجماع الذي
هو الصارف للامر عن ظاهر الوجوب وعلى القول بانه لا يحتاج الى سند بل يجوز ان يخلق الله لهم علما ضروريا
يستفيدون به الحكم فلا اشكال انتهى **قلت** وعلى القول بانه يحتاج يجعل عدم ذكر النبي صلى الله عليه وسلم
اياه في تعليم الاعرابي صارفا له عنه والله اعلم **قوله** ومنها اي الفرائض **اقول** حد القراءة على اختيار
الهندواني والفضلي تصحيح الحروف بلسانه بحيث يسمع نفسه فان صحح الحروف من غير ان يسمع نفسه لا يكون ذلك
قراءة عندهما لان مجرد حركة اللسان لا يسمى قراءة بلا صوت لان الكلام اسم لمسموع مفهوم وذهب الكرخي الى
انها تصحيح الحروف فقط فاذا صحح الحروف من غير ان يسمع نفسه يكون ذلك قراءة عنده لان القراءة فعل
اللسان وذلك باقامة الحروف دون السماع لان السماع فعل السامع لا القارئ وفي المحيط الاصح قول الشيخين
وفي الكافي قال شمس الائمة الحلواني الاصح انه لا يجزيه ما لم تسمع اذناه ويسمع من بقربه انتهى وقال
الشيخ كمال الدين في فتح القدير اعلم ان القراءة وان كانت فعل اللسان الا انه فعله الذي هو كلام والكلام بالحروف
والحروف كيفية تعرض للصوت وهو اخص من النفس فانه النفس المعروض بالقرع فالحرف عارض للصوت لا
للنفس فمجرد تصحيحها بلا صوت ايماء الى الحروف بعضلات المخارج لا حروف فلا كلام بقي ان هذا لا يقتضي ان
يلزم في مفهوم القراءة ان يصل الى السمع بل كونه بحيث يسمع وهو قول بشر المريسي ولعله المراد بقول
الهندواني بناء على ان الظاهر سماعه بعد وجود الصوت اذا لم يكن مانع انتهى فاختار ان قول بشر والهندواني
متحدان وهو خلاف الظاهر من عبارتهم ان في المسئلة ثلثة اقوال قال الكرخي ان القراءة تصحيح الحروف
وان لم يكن الصوت بحيث يسمع وقال بشر لا بد ان يكون بحيث يسمع سواء كان مسموعا له او لا وقال
الهندواني لا بد ان يكون مسموعا له وقول شمس الائمة الحلواني لا بد ان يكون مسموعا له ولمن بقربه ليس قولا رابعا

بل هو قول

بل هو قول الهندواني لان ما كان مسموعا له يكون مسموعا لمن هو بقربه عادة قال في الكافي وعلى هذا
الاختلاف كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء والتسمية على الذبيحة والايلاء والبيع حتى
لو استثنى ولم يسمع نفسه لا يصح الاستثناء عند الشيخين وكذا لو قال ان دخلت الدار بعد قوله انت طالق جهرا
ان اسمع نفسه صح التعليق ولا يقع الطلاق اجماعا وان لم يسمع نفسه الا انه صحح الحروف فعلى الاختلاف انتهى هذا
حد القراءة واما حد الجهر والمخافتة بها فياتي في كلام المصنف **قوله** فرضها اية **اقول** الاية لغة العلامة
اما على صدق من اتى بها وهنا سميت المعجزة اية لدلالتها على النبوة وصدق من ظهرت على يديه واما على انقطاع ما
بعدها وما قبلها عنها وعرفا كما قال الجعبري قران مركب من جمل ولو تقديرا ذو مبدء ومقطع مندرج في
سورة قال في البحر وفي بعض حواشي الكشاف انها طائفة من القران مترجمة اقلها ستة احرف صورة ويرد عليه
قوله تعالى لم يلد فانها اية ولهذا جوز ابو حنيفة الصلاة بها وهي خمسة احرف انتهى وقال في النهر اقول قد
قيل بان الاية هي مع ما بعدها ومن ثم قيل ان اي الاخلاص اربع وقيل خمس فيجوز ان يكون ما في الحواشي بناء
على الاول انتهى اقول اصل هذا الكلام للشيخ ابراهيم الحلبي كما سنذكره عن قريب ان شاء الله تعالى وقال ابن العربي في
شرح المصابيح انها تقال لكل جملة دالة على حكم من احكام الله تعالى ولكل كلام منفصل عما قبله وبعده
بفصل توقيفي انتهى وكون الاية توقيفية هو الاصح قال السرخسي ولذا عدوا الم والمص اية
دون المر وحم كون فرض القراءة اية هو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران
من غير فصل الا ان ما دون الاية خرج اجماعا والاية ليست في معناه ولهذا لا يحرم على الحائض
والجنب قراءة ما دون الاية بخلاف الاية وفي رواية عنه انه ما يطلق عليه اسم القران ولم يشتبه
بقصد خطاب احد ومقتضى هذه الرواية الجواز بما دون الاية وبه جزم القدوري فقال الصحيح من
مذهب ابي حنيفة ان ما تناوله اسم القران يجوز وهو قول ابن عباس فانه قال اقرؤا ما تيسر معك
من القران وليس شيء من القران قليل وصححه العلامة الزيلعي بانه اقرب الى القواعد الشرعية لان
المطلق ينصرف الى الادنى ودفعه صاحب الهداية بقوله الا ان ما دون الاية خارج منه اي من النص
وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير ان المطلق ينصرف الى الكامل في ماهيته ولا يجزم بكونه قاريا عرفا
بما دون الاية فلم يخرج عن عهدة ما لزمه بيقين اذ لم يجزم بكونه من افراده اي القران فلم يتبرا
به الذمة خصوصا والموضع موضع الاحتياط بخلاف الاية اذ ليست في معناه اي في معنى ما دون الاية
بل يطلق عليها قاريا بها وفي رواية عنه انه ثلاث ايات قصار او اية طويلة وهو قولهما قال
في الاسرار ما قالاه احتياط فان قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرانا وهو قران حقيقة فمن حيث
الحقيقة حرم على الحائض والجنب قراءته ومن حيث العرف لم يجز الصلاة به احتياطا فيهما انتهى
وقال الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح منية المصلي وتمثيله بلم يلد انما ياتي على قول من يقول ان سورة
الاخلاص خمس ايات وان لم يلد اية وهم المكي والشامي واما على قول من قال انها اربع ايات وهم
الباقون فلا انتهى وقال في الكافي وهذه المسئلة بناء على اصل وهو ان الحقيقة المستعملة اولى من
المجاز المتعارف عنده وعندهما بالعكس انتهى والحقيقة المستعملة هنا ان ما دون اية طويلة او ثلاث
ايات قصار قراءة والمجاز المتعارف انه ليس بقراءة ونظر فيه الشيخ كمال الدين في فتح القدير حيث قال
واما مبنى الخلاف فقيل على ان الحقيقة المستعملة عنده اولى من المجاز المتعارف وعندهما بالعكس ومعناه
ان كونه غير قارئ لم يخطا المتكلم نظرا الى الحقيقة اللغوية وفيه نظر فانه منع ما دون الاية بناء على
عدم كونه قاريا عرفا واجاز الاية القصيرة لانها ليست في معناه اي في انه لا يعد به قاريا بل يعد به
قاريا عرفا فالحق انه مبني على الخلاف في قيام العرف في عدم قارئا بالقصيرة قال لا يعد وهو منع ذلك

مبناه على رواية ما بيناه ولما اسم القران انتهى ثم عنده لو قرا اية هي كلمات نحو فقتل كيف قدر او
كلمتان نحو ثم نظر جازت صلاته بلا خلاف بين المشايخ اما لو كانت كلمة اسما نحو مدهامتان او حرفا
نحو ص ق ن فانها ايات عند بعض القراء فقد اختلف المشايخ في كون ذلك المقدار مجزيا عن فرض القراءة
عنده والاصح انه لا يجوز لانه يسمى عادا لا قاريا قالوا عد نحو ص حرفا غلط بل الحرف مسمى ذلك وليس
هو المقروء واما المقروء الاسم وهو كلمة لا حرف واحد واجاب عن هذا بعض الفضلاء وقال لعل اطلاق
الحرف عليه باعتبار الصورة فان المكتوب هو صورة الحرف انتهى ولو قرا نصف اية طويلة نحو اية الكرسي واية
المداينة قيل لا يجوز لعدم الاية وعامتهم على انه يجوز على قوله بل وعلى قولهما ايضا لانه يزيد على ثلاث

سعدي چلبي

ايات قصار او يعدلها فلا تكون ادنى اية وتعيين الاية والثلاث لتصير قاريا حقيقة او عرفا وهو هنا
كذلك وعلم من التعليل المذكور ان كون المقروء في كل ركعة النصف ليس بشرط بل الشرط ان يبلغ البعض المقروء
ما يعد بقراءته قاريا وافاد ايضا انه لو قرا نصف اية مرتين او كرر كلمة واحدة مرارا حتى يبلغ قدر اية تامة
فانه لا يجوز وان من لا يحسن الا اية واحدة لا يلزمه تكرارها عند ابي حنيفة قالوا وعندهما يلزمه التكرار
ثلث مرات واما من يحسن ثلث ايات اذا كرر اية واحدة ثلثا ففي المجتبى انه لا يتادى به الفرض عندهما لان
التكرار لا يودي معنى المجموع من القرانية فلا يجزي عنه عند القدرة وذكر صاحب الخلاصة فيه اختلافا
حيث قال لو قرا اية قصيرة ثلث مرات هل يجوز عندهما قيل يجوز وسمعت من ثقة ان فيه اختلاف المشايخ
انتهى ولم يقيده بمن لا يحسن فدل على ان الاختلاف فيمن يحسن هذا كله بيان مقدار الفرض المتعلق بجواز الصلاة
واما مقدار الواجب الذي يخرج به من الكراهة وبيان السنة فيأتي ان شاء الله تعالى فالاقتصار على هذا المقدار
مكروه لترك الواجب **قوله** لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران **اقول** قال في الكافي ان هذه الاية نزلت
في الصلاة بدليل سياق الاية ولانها لا تجب في غيرها فتجب فيها انتهى يعني ولان الامر للوجوب والقراءة لا تجب
في غير الصلاة فتثبت انها في الصلاة وسياق الاية علم ان سيكون منكم مرضى اي لا يقدرون على تلاوة السور
الطوال وقال في التبيين وعلى فرضية القراءة انعقد الاجماع وكذا في غاية البيان حتى ادعى ان ابا بكر الاصم
القائل بالسنية خرق الاجماع وهو دليل على انعقاد الاجماع قبله واختلفوا في كونها ركنا فذهب صاحب الحاوي
الى انها ليست بركن والجمهور الى انها ركن زائد فانها تسقط عن المقتدي بالاقتداء عندنا وعن المدرك في الركوع
بالاجماع قيل الركن ما كان داخلا في الماهية فكيف يوصف بالزيادة واجاب عنه بعض العلماء بان تسميتها ركنا

السيد اكمل الدين شيخ
الكردوري

باعتبار قيام الصلاة بها في حالة بحيث يلزم انتفاؤها بانتفائها وهي حالة الانفراد وتسميتها زائدا باعتبار
قيام الصلاة بدونها في حالة اخرى بحيث لا يلزم انتفاؤها بانتفائها وهي حالة الاقتداء والمنافاة بينهما
انما هي باعتبار واحد ولا يلزم على هذا تسمية غسل الرجل ركنا زائدا في الوضوء فان الزائد ما اذا سقط
لا يخلفه بدل والمسح بدل الغسل فليس بزائد انتهى وقال بعض الفضلاء وبهذا خرج الجواب عن بقية اركان
الصلاة فانها تسقط مع انها ليست بزوائد لوجود الخلف لها انتهى وذكر في التلويح ان معنى الركن الزائد
هو الجزء الذي اذا انتفى كان الحكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشرع وهذا قد يكون لكون المركب من الاكثر حيث يقال للاكثر
حكم الكل انتهى يعني ان بقاء الحكم بحسب اعتبار الشرع بانتفاء الجزء قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان
او الكمية كالاقل المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل وقد تقرر مما ذكر ان القيام ركن اصلي
والقراءة ركن زائد مع ان القراءة اقوى منه بدليل سقوط فرضيته مع القدرة عليه في مسائل منها ما يستوي فيه
القيام والقعود للقادر على القيام ومنها ما يتعين فيه ترك القيام اما الاولى فمما صرح به في باب صلاة
المريض ان المريض لو قدر على القيام دون الركوع والسجود فانه يتخير بين القيام والقعود وان كان القعود افضل
فقد سقط عنه القيام مع قدرته عليه واما الثانية فمنها ما في الذخيرة والمحيط في رجل ضعيف ان صلى قاعدا قدر
على ان يصوم رمضان وان صلى قائما لا يقدر على ان يصومه فانه يصوم ويصلي قاعدا ومنها ما في

منية

منية المصلي شيخ كبير اذا قام اي في الصلاة سلس اي نزل بوله او كان بجراحة تسيل وان جلس لا تسيل اي لا تسيل
الجراحة ولا يسلس البول يصلي جالسا انتهى حتى لو صلى قائما لا يجوز ومنها ما فيها ايضا ولو كان شيخ بحال
لو صلى قائما ضعف عن القراءة يصلي قاعدا بقراءة ومنها ما في الخلاصة امراة خرجت من البحر عريانة ومعها
ثوب لو صلت فيه قائمة ينكشف شيء من فخذها او من ساقها ما يمنع جواز الصلاة ولو صلت قاعدة لا ينكشف
فانها تصلي قاعدة انتهى ومنها ما في الخلاصة وغيرها انه لو كان بحال لو صلى منفردا قدر على القيام
ولو صلى مع الامام لا يقدر فانه يخرج الى الجماعة ويصلي قاعدا وهو الاصح كما في المجتبى لانه عاجز عن القيام
حالة الاداء وهي المعتبرة وصحح في الخلاصة انه يصلي في بيته قائما وبه يفتى لان القيام فرض فلا يجوز تركه لاجل
الجماعة التي هي سنة بل يعد هذا عذرا في تركها وقد ثبت بهذا ان ركنية القراءة اقوى من ركنية القيام

د شيخ زين
السيخ ابو الملك

وقال بعض الفضلاء وقد يقال انما اوجبوا عليه القعود مع القراءة لان القيام له بدل وهو القعود والقراءة
لا بدل لها انتهى ومن جعل القراءة ركنا اصليا فقد خالف الجمهور **قوله** ويقرا الفاتحة ويسمي **اقول**
محل التسمية قبل الفاتحة وبعد التعوذ كما تقدم بيانه فلو قال الرحيم ثم يقرا الفاتحة لكان اولى لتوافق الذكر
الوضع **فان قلت** الواو لا تدل على الترتيب اجماعا فيجوز ان يكون التسمية قبل الفاتحة **قلت** كما انها لا تدل
على الترتيب اجماعا كذلك لا تدل على عدمه اجماعا فيجوز ان تكون بعدها فالاولى ما قلناه لقطع هذا الاحتمال
ومعنى التسمية هنا ذكر بسم الله الرحمن الرحيم ولذلك قال ويقول بسم الله الرحمن الرحيم واما في الوضوء
والذبيحة فالمراد منها ذكر الله تعالى وقوله سرا منصوب على المصدر والتقدير تسمية سرا اي يخفيها اخفاء والجملة
في محل النصب على انها حال من فاعل يسمي وقوله فيها متعلق بقوله يسمي والضمير المجرور راجع الى الفاتحة لكن
لو قال قبلها بدل فيها لكان اولى وجه الاولوية شيئان الاول قطع الاحتمال البعيد بالتنصيص على ان محلها
قبل الفاتحة والثاني ان محل التسمية حيث كان قبل الفاتحة لا يصح القول بانه يسمي في الفاتحة لان ظرفية
الفاتحة للتسمية تقتضي ان تكون التسمية داخلها مع انهم صرحوا بان السنة كونها قبلها وانما قلت لكان
اولى لانه يمكن تاويل كلامه بان يقال ان فيه مضافا محذوفا والتقدير في ابتدائها كما اول به هنا قول صاحب الكنز
ويسمي سرا في كل ركعة اي في ابتداء كل ركعة **قوله** اي لا يسمي في سورة بعدها **اقول** اي لا يسمي في ابتداء
سورة بعد الفاتحة يعني لا يسمي بين الفاتحة والسورة خلافا لمحمد فانه قال يسمي بينهما في المخافتة لا في
الجهر لانه ان خافت بالبسملة بينهما تكون سكتة في وسط القران وان جهر بها يكون جمعا بين مخافتة البسملة
والجهر بها اراد بالسورة ما هو اعم منها فان الواجب بعد الفاتحة ثلث ايات قصار او اية طويلة سواء كان
ذلك سورة او لا وصحح في البدايع قولهما والخلاف في الاستنان اما عدم الكراهة فمتفق عليه ولهذا صحح
في الذخيرة والمجتبى انه ان سمى بين الفاتحة والسورة كان حسنا عند ابي حنيفة سواء كانت تلك السورة مقروءة
سرا او جهرا وحكى صاحب الهداية في المسئلة ثلثة اقوال فقال ثم عن ابي حنيفة انه لا ياتي بها الا في اول كل
ركعة كالتعوذ وعنه انه ياتي بها احتياطا وهو قولهما ولا ياتي بها بين السورة والفاتحة الا عند محمد
فانه ياتي بها في صلاة المخافتة انتهى يعني روي عن ابي حنيفة ان المصلي ياتي بالبسملة في اول الصلاة فقط وهو
رواية الحسن عنه ورواية هشام عن ابي يوسف قال في الظهيرية والتسمية للقراءة ام للصلاة
فما روى الحسن عن ابي حنيفة انه يسمي في الركعة الاولى فحسب يدل على انها للصلاة حيث لا تتكرر بتكرر
القراءة انتهى وروي انه ياتي بها في اول كل ركعة وهي رواية المعلى عن ابي يوسف عنه وهو قول ابي يوسف
ومحمد وروي عن محمد انه ياتي بها في السرية مرتين مرة في ابتداء الفاتحة ومرة في ابتداء السورة وهي رواية
ابي شجاع عنه ففي المسئلة عن محمد روايتان فعلى رواية ياتي بها في اول كل ركعة سواء كانت الصلاة سرية او جهرية
وعلى رواية ياتي بها في اول كل ركعة فقط ان كانت جهرية وفي اول الفاتحة والسورة ان كانت سرية كما مر

وجهه ولقد صرح صاحب الهداية على هذه الرواية وممن ذكر الروايتين عنه صاحب الكافي حيث قال عن ابي حنيفة
انه يسمي في اول الصلاة فحسب وعنه انه ياتي بها في اول كل ركعة وهو قول ابي يوسف ومحمد وهو اقرب الى الاحتياط
لاختلاف العلماء والاثار في كونها اية من الفاتحة وعليه اعادة الفاتحة في كل ركعة فيعيد التسمية ليكون
ابعد عن الخلاف وعن محمد انه اذا كان يخفي بالقراءة ياتي بها بين الفاتحة والسورة لانه اقرب الى متابعة المصحف
واذا كان يجهر لا ياتي بها بين السورة والفاتحة لانه لو فعل لجهر بها او خافت بها فيكون سكتة في وسط القراءة
ولم يوثر ذلك انتهى واجيب بان القراءة في الركعة الواحدة قراءة واحدة لا يبتدا بها مرتين لاستحالة ذلك
وهو جامع لما فيها من القراءة وحرف الصلة يدل على الابتداء حيث حذف الفعل الذي هو متعلقه اختصارا
وتخفيفا فاذا كررت دل على تكرار الابتداء فيما لا ابتداء فيه الا مرة واحدة وانه يوهم الكذب فيترك القراءة
في الركعة الثانية نزلت منزلة قراءة مبتداة في صلاة اخرى لان ماهية الصلاة قد تمت برفع الراس من السجدة
الثانية من الركعة الاولى فالركعة الثانية اعادة للاركان السابقة فهي صلاة اخرى باعتبار نفسها وان
كانت مضمومة الى الاولى باعتبار عقد التحريمة واذا كانت القراءة معادة فهي غير القراءة الاولى باعتبار اختلاف
محلها فتكون القراءة الموجودة في هذه الركعة غير القراءة الموجودة في الركعة الاولى حقيقة وحكما والباء
متصلة بابتداء القراءة في هذه الركعة لا بابتداء القراءة في الصلاة مطلقا فارتفع الكذب والاشتباه عن من اوجب
ان التسمية سنة وقال في التبيين الاصح انها واجبة كما في كل ركعة ومراده ونقل الزاهدي في القنية عن المحسن
الصحيح انها واجبة كما في كل ركعة ومراده تجب في كل ركعة فيها القراءة وقال ابن وهبان في منظومته
ولم يبسمل ساهيا كل ركعة فيسجد اذ ايجابها قال الاكثر اي لو ترك البسملة ساهيا في اول كل ركعة
يجب فيها القراءة يسجد للسهو لان اكثر العلماء قالوا بوجوبها وقال بعض الفضلاء هذا هو الاحوط فان
الاحاديث الصحيحة تدل على مواظبته صلى الله عليه وسلم عليها وما ورد فيها من الافتتاح بالحمد لله فليس
بنص على تركها فكان الايجاب هو الاحوط انتهى وفيه بحث كما سنذكره وعلل في البدايع بما يفيد الوجوب حيث
قال ان التسمية وان لم تجعل من الفاتحة قطعا بخبر الواحد لكن خبر الواحد يوجب العمل فصارت من الفاتحة
عملا فتى لزمه قراءة الفاتحة يلزمه قراءة التسمية احتياطا انتهى وهذا كله ضعيف والصحيح انها سنة
ولهذا اختاره اصحاب المتون لان المواظبة عليها لم تثبت بل ثبت النص على تركها ومما ورد في عدم
المواظبة ما اخرجه البخاري ومسلم عن انس رضي قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر
وعمر وعثمان رضي الله عنهم فلم اسمع احدا منهم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وان كان قد اجابوا عنه بانه لم يرد
نفي القراءة بل الاسماع للاخفاء بدليل ما رواه احمد والنسائي عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم
وهو دليلنا على الاخفاء بها ومما ورد في تركها ما وقع في لفظ لمسلم فكانوا يستفتحون القراءة
بالحمد لله رب العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم لا في اول قراءة ولا في اخرها وهذا نص على انهم
كانوا يتركونها مطلقا ومما ورد في تركها ما اخرجه الطحاوي والنسائي وابن ماجة عن عبد الله بن مغفل
قال سمعني ابي وانا اقرا بسم الله الرحمن الرحيم فقال اي بني اياك والحدث في الاسلام فقد صليت مع النبي صلى
الله عليه وسلم ومع ابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يقولها فلا تقلها انت واذا صليت فقل الحمد لله
رب العالمين قال الترمذي حديث حسن قوله فلا تقلها انت واذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين وهذا
صريح في النفي مطلقا ومن ثم ذهب مالك الى كراهة البسملة في الفرض والحاصل ان البسملة وردت فيها احاديث
تدل على اثبات قراءتها في الصلاة واحاديث تدل على الجهر بها واحاديث تدل على الاسرار بها فاخذ مالك برواية
النفي فقال لا يقرا بسم الله الرحمن الرحيم في الفريضة سرا ولا جهرا اماما ولا غيره وفي النافلة يخير ان شاء قرا
وان شاء ترك لان باب النفل واسع وكذا صرح المالكية بكراهة قراءتها في الفرض واخذ الشافعية بالروايتين

الشيخ ابراهيم الحلبي

فحملوا

فحملوا رواية النفي على نفي الجهر ورواية الاثبات على السر توفيقا بين الروايتين وقراءة الفاتحة
عند الشافعي ركن من اركان الصلاة والبسملة اية منها فافترض قراءتها في الصلاة فيجهر بها فيما يجهر ويسر بها
فيما يسر واخذ ائمتنا برواية السر وضعفوا رواية الجهر والامر كذلك باتفاق المحدثين وبالجملة اختلفت
الائمة في قراءة البسملة في الصلاة فذهب ابو حنيفة الى انها سنة في اول كل ركعة وهو المشهور عن احمد
وذهب مالك الى انها مكروهة في الفرض وجائزة في النفل وذهب الشافعي الى انها فرض واختلفوا ايضا في
نفس البسملة هل هي من القران في غير سورة النمل ام لا وهل هي اية انزلت للتبرك والفصل بين السور او هل هي
اية من كل سورة قال بعضهم انها ليست من القران الا في سورة النمل وهذا قول الاوزاعي ومالك وطائفة من الحنفية
ورواية عن احمد لان القران انما يثبت بالتواتر ولا تواتر في البسملة في غير سورة النمل وهذا هو المشهور عن الحج
وقال بعضهم انها اية من القران مستقلة برأسها انزلت للابتداء بها تبركا كالتي قبل سورة الفاتحة كذا قيل
وللفصل كالتي بين السور وليست من الفاتحة ولا من كل سورة ولا يلزم من انزالها ان تكون اية من كل سورة و
انما تركت البسملة في براءة عند النزول لانها نزلت في رفع الامان الذي يأبى مقام التصدير بما يشعر بقائه من ذكر
اسمه تعالى مشفوعا بوصف الرحمة وهذا قول ابن المبارك وداود وجماعة من الحنفية وقال ابو بكر الرازي هو
مقتضى المذهب وقال في المحيط وغيره وهو الصحيح وقال بعضهم انها اية من كل سورة او بعض اية وهو المشهور عن
الشافعي وعنه انها اية من الفاتحة دون غيرها اورد عليه ان القران لا يثبت الا بالتواتر ولا تواتر ههنا حتى قال
الباقلاني وغيره اخطأ الشافعي في جعل البسملة من القران لعدم شرطه وهو النقل المتواتر فيجب القطع بنفي كونها
منه واجاب ائمته عن الايراد المذكور بجوابين الاول ان اثباتها في المصحف بخطه من غير نكير في معنى التواتر والثاني ان اشتراط
التواتر انما هو فيما يثبت قرانا قطعا اما ما يثبت قرانا حكما فيكفي فيه الظن كما يكفي في كل ظني وتعقب الجواب
الاول بمنع كون اثباتها في المصحف في معنى التواتر فان التواتر خبر جمع لا يتصور تواطئهم على الكذب والكتابة ليست
من هذا القبيل على ان اثباتها في المصحف لا يستلزم كونها اية او بعض اية من كل سورة وتعقب الجواب الثاني بان القران
انما يثبت بالقطعي دون الظني لانهم عرفوا القران بانه المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا
متواترا بلا شبهة والشرع لم يرد بالقران الحكمي ولا يعرف احد من العلماء المتقدمين وانما هو شيء مخترع فلا يلتفت
اليه ولا يعول عليه **فان قلت** فعلى هذا لا يصح ان تكون البسملة اية من القران لعدم تواتر كونها قرانا مع انك
ذكرت سابقا ان الصحيح من مذهب الحنفية انها اية من القران **قلت** قد ذهب المتاخرون من مشايخنا الى القول بانها
اية من القران مستقلة برأسها ليست من الفاتحة ولا من كل سورة واعتمدوا في ذلك على اجماع الصحابة على
كتابتها في المصحف بقلم القران مع تجريدهم اياه عما ليس بقران فاجماعهم على كتابتها فيه دليل واضح على انها
قران لانها لو لم تكن قرانا لما اجازوا ذلك لانه يحمل على اعتقاد ما ليس بقران قرانا والاولى من هذا كونها
قرانا لا كونها اية من اول كل سورة وكتابتهم اياها بخط على حدة تدل على انها ليست من اول كل سورة والحاصل
كون البسملة اية من القران ثبت بدليل قطعي وهو اجماع الصحابة على اثباتها في المصحف ولم يثبت كونها اية
سورة من السور وما ذكر من الدليل على كونها اية من الفاتحة فمعارض بما هو اقوى منه ولو سلم عدم التعارض
فهو خبر الواحد وهو غير قاطع للشبهة والقران لا يثبت بمثلها لان طريقه القطع واليقين فلا يثبت كونها اية من الفاتحة
وغيرها بلا دليل قطعي كما في سائر الايات فتلخص من هذا ان كون البسملة من القران ثبت بالقطعي وكونها اية من كل سورة
لم يثبت بالقطعي فيلزم من هذا كفر من قال انها ليست من القران وكفر من قال انها اية من اول كل سورة وان اردت تحقيق
هذا المقام على وجه يحصل به المرام فاستمع لما نتلو عليك من الكلام بعون الله الملك العلام وذلك انهم قالوا
لو انها لم يتواتر نفي القرانية عنه قطعا الا انهم اختلفوا في كفر منكر القطعي قال بعضهم انما يكفر منكر القطعي اذا كان
ذلك القطعي ضروريا من ضروريات الدين وقال الحنفية انما يكفر منكره اذا لم يثبت فيه شبهة قوية كانكار ركن

انما قلت كذا قيل لان الصحيح ان اول ما نزلت سورة اقرا فالتحقيق ان يقال كالتي قبل سورة اقرا والله اعلم

مزار كان الصلاة فلذا اى فلاشتراط انتفاء الشبهة في القطعي المنكر ثبوتا وانتفاء لم يكفر احد المخالفين
الاخر في التسمية لوجود الشبهة القوية في كل طرف لقوة دليل فانه عذر واضح في عدم التكفير لانه
يدل على انه غير مكابر للحق ولا قاصد انكار ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وان ذلك اخرجه من حد
الوضوح الى حد الاشكال ولو رد ان الدليل عند كل على ما ذهب اليه من نفي او اثبات قطعي والا لما جاز
نفيها من القران ولا اثباتها فيه فكيف تطلق قوة الشبهة على دليل كلي وهي انما تطلق على الظني واجيب
بانه وان كان دليل كل قطعيا عنده فهو ظني عند مخالفه فاطلق عليه قوة الشبهة باعتبار زعمه و
اورد ان من يعتقد قطعية دليله ويجزم بخطأ مخالفه كيف يسلم قوة الشبهة في دليله فان افادة الظن
بقوة الشبهة يقدح في كون دليله قطعيا عنده على انه لا اعتبار للظن وقوة الشبهة مع القطعي لان الظن
يضمحل بمقابلة القاطع واجيب بان ليس المراد بتحقق قوة الشبهة في دليل المخالف حصول الظن به
بل المراد ان دليله قوي الشبهة بالحق بالنظر اليه فيحتاج الى الفكر التام في دليل نفسه ليظهر بطلان دليل المخالف
فجعلت تلك الشبهة القوية عذرا في منع التكفير فان قيل لو كان دليل كل قطعيا لزم تعارض القطعيين
قلنا لا يلزم من اعتقاد كل قطعية دليله تعارض القطعيين في نفس الامر وعند كل منه ومن خالفه والا لم توجد
الشبهة القوية في كل منهما ولكفر احدهما الاخر لانه ان تواتر كونها من القران فانكار كونها منه كفر للاجماع
على تكفير من ينكر شيئا من القران وان لم يتواتر كونها من القران فاثباتها منه كفر للاجماع على تكفير من يلحق بالقران
ما ليس منه ولكنه لم يكفر وكذلك لانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم التكفير من الجانبين ثم انما ذهب الى نفي
قرانيتها في غير سورة النمل من ذهب لعدم تواتر كونها في اوائل السور قرانا وكتابتها بخط المصحف في اوائل
السور لشهرة الاستنان بالافتتاح بها في الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم
فهو اقطع رواه ابن حبان وحسنه ابن الصلاح وانما ذهب الى اثبات قرانيتها في الاوائل من ذهب لان اجماع الصحابة
على كتابتها بخط المصحف فيها مع امرهم بتجريد المصاحف عما ليس بقران حتى لم يثبتوا امين دليل على كونها من القران
في هذه المحال والحق ان التسمية في محالها من القران لتواترها في المصحف وتواترها فيه دليل تواتر كونها قرانا
على انا نمنع لزوم كونها قرانا في ثبوت القرانية لها في محالها بل الشرط فيما هو قران التواتر في محل القران فقط و
لا يلزم تواتر كونه اي ما هو قران في محله من القران وهذا موجود في التسمية خذ هذا وتامله وكن من الذاكرين
وعده نعمة عظيمة وكن لها شاكرا والله هو الموفق المعين عليه نتوكل وبه نستعين **قوله** يؤمن اي يقول امين
اقول يؤمن فعل مضارع من باب التفعيل يقال امن يؤمن تامينا معناه يقول امين وفي امين لغتان مشهورتان
الاولى امين بالمد والتخفيف اي بالالف وتخفيف الميم والثانية امين بالقصر والتخفيف والاولى اشهر وفيه
لغتان غير مشهورتين احداهما امين بالمد والامالة والثانية بالقصر والتشديد وهي ضعيفة وهو على
هذه اللغات اسم فعل بمعنى استجب وهو المشهور عند اكثر اهل العلم وقيل معناه كذلك فليكن وقال الترمذي
معناه لا تخيب رجاءنا وفيه لغة خامسة وهي امين بالمد والتشديد فيكون من ام اي قصد اي نحن قاصدون
اجابتك قال بعضهم مد الالف مع تشديد الميم خطا تفسد به الصلاة والفتوى على انه لا تفسد به الصلاة
لان له لغة ولانه نظير لفظه موجود في القران وهو قوله تعالى ولا امين البيت الحرام وقد حكى القشيري التشديد
عن الحسن وجعفر الصادق **قوله** سواء كان اماما او ماموما او منفردا **اقول** اخرج البخاري ومسلم عن
ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا قال احدكم امين وقالت الملائكة في السماء امين فوافقت
احداهما الاخرى غفر له ما تقدم من ذنبه وفي رواية لمسلم اذا قال احدكم في الصلاة ولفظ احدكم يندرج
فيه المنفرد والامام والماموم واخرج الجماعة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امن
الامام فامنوا فانه من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه والامر للاستحباب لا للوجوب

وهذا الحديث

وهذا الحديث صريح في تامين الامام والماموم وفيه حجة لمن قال باستحباب التامين للامام عقب الفاتحة كابي ح
والشافعي واحمد وحجة على من قال بعدم استحبابه للامام كمالك وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لكنها ضعيفة
واختلف في معنى الموافقة قال ابن حبان المراد بقوله فانه من وافق تامينه تامين الملائكة اي من غير اعجاب ولا
سمعة ولا رياء خالصا لله ورد بان قوله في الحديث السابق فوافقت احداهما الاخرى يابى هذا التفسير
وقال النووي في شرح مسلم والصحيح الصواب ان الموافقة في وقت التامين بحيث يقع تامين ابن ادم وتامين الملائكة
معا واختلف في هؤلاء الملائكة فقيل هم الحفظة وقيل غيرهم وهو الظاهر لتقييد تامينهم بالسماء والحفظة مع
بني ادم والحاصل ان التامين سنة في الفرض والنفل سواء كان المصلي اماما او ماموما او منفردا وسواء كانت
الصلاة جهرية او سرية هذا هو الظاهر من اطلاق المتون يعني ان الامام اذا كان في السرية وسمع الماموم تامينه
فالظاهر من المتون انه يؤمن وقال بعضهم لا يؤمن لان ذلك الجهر لا عبرة به بعد الاتفاق على ان التامين ليس من القران
قال في الظهيرية ولو سمع المقتدي من الامام ولا الضالين في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة مثل الظهر والعصر هل
يؤمن المقتدي اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يؤمن بظاهر قوله صلى الله عليه وسلم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا
امين مطلقا من غير فصل وقال بعضهم لا يؤمن لان ذلك الجهر لغو فلا يتبع وفي صلاة الجمعة اذا سمع المقتدي
من المقتدي التامين هل يؤمن المقتدي بتامين المقتدي قال الامام ظهير الدين المرغيناني يؤمن انتهى **قوله**
فتكون التسمية سنة مؤكدة **اقول** تقدم ان هذا هو المشهور من المذهب وما قيل انها واجبة فخلاف المشهور **قوله**
روى الحسن عن ابي حنيفة انه **اقول** هذه الرواية ضعيفة والرواية الصحيحة عنه انه يسمي في كل ركعة كما تقدم
بيانه قال ابن الملك في شرح المجمع في الكفاية التسمية في اول كل ركعة حسن بالاتفاق وانما الخلاف في وجوبها
فيه فعنده لا يجب وعندهما يجب ومن زعم انه يسمي مرة في الاولى فحسب عند ابي حنيفة فقد غلط غلطا فاحشا
انتهى **اقول** اصل هذا الكلام للحسن نقله الزاهدي عنه في القنية حيث قال م يعني قال المحسن الحسن ان يسمي
في اول كل ركعة عند اصحابنا جميعا لا خلاف فيه ومن زعم انه يسمي مرة في الاولى فحسب فقد غلط على اصحابنا
غلطا فاحشا عرفه من تامل كتب اصحابنا والروايات عنهم لكن الخلاف في الوجوب فعندهما ورواية المعلى عن
ابي حنيفة انه تجب التسمية في كل ركعة انتهى **اقول** في الثانية كوجوبها في الاولى وفي رواية عنهما ورواية الحسن عن
ابي حنيفة انها لا تجب الا عند الافتتاح وان قراها في غيره فحسن والصحيح انه تجب التسمية في كل ركعة
انتهى اقول في كلام هذا الفاضل بحث من وجوه اما اولا فلان قوله لا خلاف فيه مخالف لما ذكر في
كثير من المعتبرات من ان في التسمية عن ابي حنيفة وابي يوسف روايتين روى ابو يوسف عن ابي حنيفة
انه يسمي في كل ركعة وهو قوله روى عنه المعلى وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يسمي اول الصلاة فقط
كالاستعاذة وروى هشام عن ابي يوسف نحوه واما ثانيا فلان قوله من زعم الخ ليس على ما ينبغي لان
فيه نسبة الغلط الفاحش الى جم غفير من فحول العلماء وجمع كثير من كبار الفضلاء الذين يدور على نقلهم
دائرة مذهب النعمان ويفتي بقولهم علماء كل عصر في البلدان ويعتمد ارباب الترجيح على تصحيحهم وترجيحهم
في البيان ويعترف اهل المذهب بفضلهم وتقدمهم في هذا الشان تغمدهم الله تعالى بالرحمة والغفران و
اسكنهم وايانا بلطفه في غرف الجنان واما ثالثا فلان قوله لكن الخلاف في الوجوب فيه ان الرواية الثانية والرواية
المشهورة عن ابي حنيفة انها سنة مؤكدة في اول كل ركعة نعم تقدم ان بعض العلماء رجح كونها واجبة لكن
القوي على انها سنة مؤكدة لانه هو المشهور من المذهب والواجب على المفتي ان يفتي بالمشهور ولا يجاوزه
الى القول المهجور **قوله** قراءة الفاتحة ليست بركن عندنا وكذا ضم السورة اليها خلافا للشافعي في الفاتحة
ولمالك فيهما له قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها وللشافعي قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب كذا في النهاية **اقول** قراءة الفاتحة في الصلاة واجبة عندنا وليست بركن

وعند الائمة الثلثة ركن من اركان الصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب
اخرجه البخاري ومسلم عن عبادة بن الصامت ولقوله صلى الله عليه وسلم لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها
بفاتحة الكتاب اخرجه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما عن ابي هريرة ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران
وهذا قطعي وما رووه خبر الواحد وهو ظني فلا يصلح للزيادة على القطعي اذ هي نسخ ونسخ
القطعي بالظني لا يجوز لكن يثبت به وجوب العمل فقلنا بوجوب قراءة الفاتحة في الصلاة والاثم بتركها
من غير فساد وههنا كلام شريف بحث لطيف ذكره الشيخ كمال الدين في فتح القدير فراجعه وكذا
ضم السورة الى الفاتحة واجب عندنا وسنة عند الشافعي وركن عند مالك لقوله صلى الله عليه وسلم
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وسورة معها كذا في الهداية والحديث المذكور اخرجه ابن ماجة عن ابي سعيد
بلفظ لا صلوة لمن لم يقرأ بالحمد لله وسورة معها واخرجه الترمذي في اثناء حديث واخرجه ابن عدي
ولفظه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والسورة وفي رواية له وسورة في فريضة وغيرها وفي قوله وضم
السورة اشارة الى وجوب تقديم الفاتحة على السورة لثبوت المواظبة منه صلى الله عليه وسلم كذلك
حتى لو قرأ حرفا من السورة قبل الفاتحة سهوا ثم تذكر يقرأ الفاتحة ثم السورة ويسجد للسهو **قوله**
واعترض الامام السروجي على قوله ولما لم يقل احد منهما بان ضم السورة ركن مخطئا صاحب
الهداية فيهما **اقول** الاعتراض المذكور في محله فان المشهور من مذهب مالك ان ضم السورة الى الفاتحة
في الركعة الاولى والثانية سنة من سنن الصلاة وفي خلاف المشهور انه واجب قال المازري واوجب عمر
زيادة على الفاتحة وحدهم بعضهم بثلاث ايات وقيل ما تيسر وخرج اللخمي قولا بالوجوب انتهى
ولم يرد في مذهبه قول بركنيته **قوله** لكن الفاتحة اوجب حتى يؤمر بالاعادة بتركها دون السورة **اقول**
تبع المص في هذا اي في جعل الفاتحة اوجب من السورة العلامة الزيلعي وهو تبع فيه صاحب القنية ونظر فيه
صاحب البحر بان كلا منهما واجب اتفاقا وبترك الواجب تثبت كراهة التحريم وقد قالوا كل صلاة اديت مع
كراهة التحريم تجب اعادتها فتعين القول بوجوب الاعادة عند ترك السورة وما يقوم مقامها كترك الفاتحة
نعم الفاتحة اكد في الوجوب من السورة للاختلاف في ركنيتها دون السورة والاكدية لا تظهر فيما ذكر
لان وجوب الاعادة حكم ترك الواجب مطلقا لا الواجب المتأكد وانما تظهر في الاثم لانه مقول بالتشكيك
كما قدمناه وثلاث ايات قصار تقوم مقام السورة في الاعجاز فكذا هنا وكذا الاية الطويلة
تقوم مقامها فاذا نقص عن ثلث ايات قصار او اية طويلة فقد ارتكب كراهة التحريم لترك الواجب
واذا اتى بها خرج عن كراهة التحريم فان قرأ القدر المسنون كما سيأتي فقد خرج عن كراهة التنزيه ايضا والا
فقد ارتكبها كما صرح به في شرح منية المصلي فمن قال يخرج عن الكراهة اي قدر الواجب اراد التحريمية
ومن قال لا يخرج عنها اراد التنزيهية انتهى **قوله** وثلاث ايات تقوم مقام السورة في الاعجاز فكذا
هنا **اقول** القران معجز وادنى ما يقع به الاعجاز سورة لقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وثلث ايات قصار تقوم
مقامها في الاعجاز وكذا تقوم مقامها في القراءة وهذا المقام طويل الذيل والاطراف فليطلب تفصيله من محله
ولم يتعرض للاولى منهما وذكر في كتب الشافعية ان قراءة السورة افضل حتى ان قراءة السورة القصيرة اولى من المشاركة
في بعض من قراءة قدرها من السورة الطويلة ومثلوها بالتضحية بشاة فانها اولى من المشاركة في بدنة وعلل
الاولوية بعضهم بان الوقف على اخر السورة صحيح بالقطع بخلاف البعض فانه قد يخفى فيقف في غير محله وقالوا
محل ذلك في غير التراويح اما فيها فالقراءة بعض الطويلة افضل لان السنة فيها القيام بجميع القران انتهى ولم ار
من ائمتنا من تعرض لهذا لكن قولهم وسنتها في السفر حالة العجلة الفاتحة واي سورة شاء الخ يشعر بافضلية السورة
قوله وكذا الاية الطويلة يعني كما ان ثلاث ايات قصار تقوم مقام السورة في الاعجاز فتقوم مقامها في القراءة

فكذا الاية

فكذا الاية الطويلة تقوم مقام السورة في الاعجاز فتقوم مقامها في القراءة **اقول** وقال في البرهان وقال بعضهم
لا يجوز على قولهما قراءة اية واحدة وان طالت لظاهر قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله انتهى وظاهر هذا الكلام
ان الاية الواحدة وان كانت طويلة لا تقوم مقام السورة في الاعجاز فلا تقوم مقامها عندهما
في القراءة وفيه بحث نعلم وجهه بادنى تامل **قوله** وسنتها اي سنة القراءة في السفر عجلة
الفاتحة واي سورة شاء **اقول** انما كان كذلك لما اخرجه ابو داود والنسائي وابن حبان والحاكم
واحمد وابن ابي شيبة عن عقبة بن عامر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاة الفجر في سفر بالمعوذتين
ولان السفر لما اثر في اسقاط شطر الصلاة فلان يؤثر في تخفيف القراءة اولى قوله عجلة نصب على
نزع الخافض اي على عجلة كما صرح به في الكافي او على الظرفية بتقدير مضاف اي في حالة العجلة والعجل
والعجلة محركتين السرعة ولو قال وسنتها في السفر عجلة بعد الفاتحة اي سورة شاء لكان اولى لان
ظاهر كلامه يوهم ان قراءة الفاتحة في السفر سنة مع انها واجبة في السفر والحضر ويمكن ان يقال ان مراده
هذا الا انه تسامح في العبارة اتكالا على فهم السامع لانه يفهم مما سبق منه ان قراءة الفاتحة واجبة
في الصلاة مطلقا فيشمل اطلاقه حالة السفر والحضر **قوله** وامنة نحو البروج وانشقت **اقول**
قوله وامنة معطوف على قوله عجلة والامن والامان والامنة محركتين ضد الخوف وقال بعض الفضلاء
عجلة مصدر من باب علم وهو بمعنى الصفة حال من المسافر او بمعناه مفعول مطلق من السفر اي سفر عجلة
وامنة عطف على عجلة على الوجهين انتهى قلت فيه تكلف كما لا يخفى وانما جعل الامن مقابلا للعجلة
لان العجلة تكون غالبا من الخوف وعدم الامن وظاهر هذه العبارة يوهم ان المسافر حال الامن يقرأ سورة نحو
البروج في جميع الصلوات بلا تفاوت وفيه بعد والقريب من التحقيق ما في الكافي من تخصيص سورة البروج
بالفجر والظهر حيث قال في حالة الاختيار في السفر يقرأ في الفجر والظهر نحو سورة البروج ليحصل
الجمع بين مراعاة السنة في القراءة وبين التخفيف وفي العصر والعشاء دون ذلك وفي المغرب بالقصار جدا
انتهى **اقول** في هذا الكلام فوائد الاولى ان المسافر حال الامن والاختيار يقرأ في الفجر والظهر سورة البروج
او مثلها او قريبا منها ليجمع بين مراعاة سنة القراءة وبين التخفيف لان السفر مظنة المشقة فلا بد ان تكون
قراءته اخف مما يقرأ في الحضر فيكون الوسط في الحضر طويلا في السفر ويقرأ في العصر والعشاء دون ذلك كسورة
الطارق والشمس وضحيها وفي المغرب بالقصار جدا كسورة العصر والكوثر والاخلاص لانه لما قرأ في محل الطوال
بالاوساط فلا بد ان يكون ما بمحل الاوساط دون ذلك ثم ما بمحل القصار دونه والثانية ان اقتصر على ذكر
نحو سورة البروج ولم يذكر سورة انشقت لما ذكره المص تبعا لصاحب الهداية والوقاية لان سورة انشقت
من طوال المفصل كما سيأتي في كلام المصنف بيانها فلا يناسب ذكرها ههنا لما تقدم من ان السنة في القراءة في السفر
ان تكون اخف من القراءة في الحضر فيكون الاوساط في الحضر طوالا في السفر **فان قلت** جعل بعضهم سورة انشقت
من الاوساط فلا يجوز ان يكون ذكر سورة انشقت ههنا مبنيا على ذلك القول **قلت** يجوز في كلام صاحب
الهداية لانه لم يتعرض لبيان اوائل الطوال والاوساط والقصار واواخرها ولا يجوز على كلام المصنف وصاحب
الوقاية فانهما تعرضا لبيان اوائلها واواخرها وجعلا انشقت من الطوال والثالثة انه فرق في هذا الكتاب
بين حالة الضرورة والعجلة وبين حالة القرار والامنة تبعا لصاحب الهداية واطلق في الكنز حيث قال
وسنتها في السفر الفاتحة واي سورة شاء وهكذا وقع الاطلاق في الجامع الصغير ورجح الاطلاق بعض الفضلاء
فقال وما في الهداية وغيرها من التقييد فليس له اصل يعتمد عليه من جهة الرواية اما الاول فلما علمته من اطلاق الجامع
الصغير وعليه اصحاب المتون واما الثاني فلان المسافر اذا كان على امن وقرار كالمقيم فينبغي له ان يأتي بالسنة
والسفر وان كان مؤثرا في التخفيف لكن التحديد بقدر سورة البروج في الفجر والظهر لا بد له من دليل ولم ينقل

الفاضل البرجندي

رسائل ابراهيم الحلبي

وكونه صلى الله عليه وسلم قرأ في السفر شيئا لا يدل على سنيته الا لو واظب عليه ولم توجد فالظاهر الاطلاق
وتسمل سورة الكوثر انتهى اقول ظاهر قوله وعليه اصحاب المتون ان جميع اصحاب المتون مشوا على الاطلاق وليس
كذلك فان بعضهم مشوا على التقييد ومنهم صاحب الوقاية والنقاية ومنية المصلي والغرر والاصلاح
وقوله لكن التحديد بقدر سورة البروج الخ اقول هو لصاحب الهداية لانه يمكنه مراعاة السنة مع التخفيف
وقول صاحب الكافي ليحصل الجمع بين مراعاة السنة في القراءة وبين التخفيف يدل على ان القراءة من طوال
الفجر والظهر سنة في حق المسافر ايضا الا ان السفر من حيث انه مظنة المشقة خفف الامر عليه فصار الاوساط
التي هي سنة في الحضر في العصر والعشاء سنة في السفر فيهما فالاوساط بالنسبة الى المقيم طوال بالنسبة الى
ويدل على هذا قول صاحب النهاية وغيرها فان قلت اذا كان على امنة وقرار كان هو والمقيم سواء في انه
في مراعاة سنة القراءة بالتطويل والمقيم يقرأ في الفجر باربعين الى مائتين قلت قيام السفر اوجب التخفيف
للحكم يدور مع العلة لا مع الحكم الا ترى انه يجوز له الفطر وان كان في امنة وقرار انتهى هكذا ينبغي ان يعلم
هذا المقام ليندفع ما اورد على هؤلاء الاعلام وقول من قال وبهذا علم ان ذكر سورة انشقت والبروج
ليس بعد لبيانهما بل لانهما من طوال المفصل لا يصلح تلدفع فانه لا يمكن تمشيته على كلام المص وصاحب الكافي
والوقاية فانهم جعلوا ابتداء الاوساط من البروج نعم يمكن تمشيته على كلام صاحب النقاية فانه قال ومن الحجرات
طوال الى البروج ثم اوساط الى لم يكن قصار الى اخره انتهى وهذا صريح بان البروج من الطوال وليست من الاوساط
فالغاية في كلامه داخلة في المغيا لكني ما رأيت هذا التحرير لغيره انتهى والله اعلم وقوله وكونه صلى الله عليه وسلم
قرأ في السفر شيئا لا يدل على سنيته الا لو واظب اقول ان اراد مطلق السنة منعناه وان اراد المؤكدة قلنا بعد تسليم
هذه الارادة ليس الكلام فيها بل في مطلقها قوله وفي الحضر استحب في الفجر والظهر طوال المفصل اقول
يعني وفي الاقامة استحب المشايخ في الفجر والظهر قراءة طوال المفصل في حق الامام والمنفرد كما في القنية والمجتبى
وفي الاصل يقرأ في الظهر مثل ما يقرأ في الفجر او دونه واختاره القدوري وما في صحيح مسلم عن جابر بن سمرة يؤيد
ما اختاره القدوري وقال بعض الفضلاء فاذا كان الامر كذلك ينبغي ان يكون العمل عليهما في زماننا انتهى
الطوال بكسر الطاء جمع طويل وبالضم الرجل الطويل والمفصل بفتح الصاد انما سمي به لكثرة فصوله كما في المغرب
وقيل سمي به لقلة المنسوخ فيه من الفصل بمعنى الكلام البين فكان المنسوخ غير بين وفي لفظ الاستحسان اشارة الى انه
ليس بسنة ويؤيده انه ذكر في الخزانة بلفظ الاستحباب قوله والعصر والعشاء اوسطه اقول الاوساط جمع وسط
وسط الشيء محركة ما بين طرفيه كاوسطه فاذا سكنت السين كان ظرفا والضمير راجع الى المفصل يعني كما تستحسن في
العصر والعشاء قراءة اوساط المفصل قوله وفي المغرب قصاره اقول اي قصار المفصل والقصار بكسر القاف جمع قصير يعني
وتستحسن في المغرب قراءة قصار المفصل قوله وفي الضرورة بقدر الحال اقول هذا معطوف على قوله في السفر وتقسيم
قبله متناول للسفر والحضر يعني وسنة القراءة في الضرورة في السفر والحضر بقدر الحال اي بقدر ما يقتضيه الحال قال صاحب
الكافي اعلم انه لا يخلو اما ان يكون في السفر او في الحضر وحالة السفر اما ان تكون حالة ضرورة بان كان على عجلة من السير
او خائفا من عدو او لص او حالة اختيار بان يكون في امنة وقرار وحالة الحضر اما ان تكون حالة ضرورة بان
خاف فوت الوقت او حالة اختيار بان كان في الوقت سعة فان كان في السفر في حالة الضرورة يقرأ الفاتحة واي سورة
شاء ثم قال وفي الحضر في حال الضرورة يقرأ بقدر ما لا يفوته الوقت انتهى نعلم من كلامه ان الضرورة تشمل السفر
والحضر وان قوله ويقرأ في الضرورة بقدر الحال ليس على اطلاقه بل هو مقيد بغير الفاتحة اعلى السورة فيكون التخفيف
في القراءة حالة الضرورة مختصا بالسورة دون الفاتحة وفي الخزانة الاصل ان الامام يقرأ على عجلة يؤدي الى تقليل
الجماعة وان كان منفردا فالاولى ان يقرأ في حالة الحضر اكثر تحصيلا للثواب وفي حالة الضرورة والسفر بقدر الحال دفعا
للحرج والمشقة انتهى قوله من الحجرات طوال الى البروج ومنها اوساط الى لم يكن ومنها قصار الى اخره اقول

قال البعض

الشيخ عمر بن نجيم

الشيخ ابراهيم الحلبي

الشيخ ابراهيم الحلبي

قال بعض الفضلاء هذا هو الذي عليه الجمهور انتهى وقال في البحر والذي عليه اصحابنا ان المفصل من الحجرات الى والسماء
ذات البروج طوال ومنها الى لم يكن اوساط ومنها الى الاخر قصار وبه صرح في النقاية انتهى اقول ان ما صرح به في النقاية
يوافق ما ذكره في مبدأ الطوال فقط لا فيما عداه لان كلام النقاية صريح في دخول الغاية في المغيا كما مر وكلام البحر
ظاهر في عدم دخولها فيه فليتأمل وقيل على هذا اول الطوال سورة الحجرات واخرها سورة الانشقاق واول الاوساط سورة
البروج واخرها سورة القدر واول القصار سورة لم يكن واخرها سورة الناس وقيل اول الطوال سورة محمد
وقيل سورة القتال وقيل سورة الفتح وقيل سورة ق وقيل اخر الطوال سورة النازعات واول الاوساط سورة عبس
واخرها والضحى واول القصار سورة الانشراح واخرها سورة الناس وقال بعض الفضلاء لا يخفى ان في جميع ذلك
مساهلة اذ سورة الفجر مثلا اطول من عبس مع ان الاولى من الاوساط والثانية من الطوال وكذا اذا زلزلت الارض
اطول من الم نشرح والاولى من القصار والثانية من الاوساط نعم الاولى ما وقع في بعض كتب الشافعية من ان الطوال مثل الحجرات
وسورة الرحمن والاوساط مثل والشمس وسورة الليل والقصار مثل سورة الاخلاص انتهى قوله ومنها الى الفرائض
الركوع اقول تثبت فرضية الركوع بالكتاب والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واما
الاجماع فعلى فرضيته واختلفوا في حده ففي البدائع واكثر الكتب ان القدر المفروض من الركوع اصل الانحناء
والميل وفي الحاوي فرض الركوع انحناء الظهر وفي منية المصلي طأطأة الرأس ومقتضى الاول انه لو طأطأ
رأسه ولم يخفض ظهره مع القدرة عليه لا يخرج بها عن عهدة فرض الركوع وقال الحلبي اي ابن امير الحاج في شرحها
وهو حسن كذا في البحر وتبعه اخوه في النهر وظاهر كلامهما ان مقتضى كلام منية المصلي انه لو طأطأ رأسه
ولم يخفض ظهره مع القدرة عليه يخرج عن العهدة وليس كذلك فان مراده طأطأة الرأس مع انحناء الظهر
كما يدل عليه قوله الاتي وان طأطأ رأسه قليلا ولم يعتدل ان كان الى الركوع اقرب جاز وان كان الى القيام اقرب
لا يجوز انتهى وقال ابراهيم الحلبي في شرحها طأطأة الرأس اي خفضه لكن مع انحناء الظهر لانه هو المفهوم من
موضوع اللغة فيصدق عليه قوله تعالى اركعوا واما كماله فبانحناء الصلب حتى يستوي الرأس بالعجز وهذا
هو حد الاعتدال فيه انتهى قوله يكبر له خافضا اقول يعني يكبر للركوع حالة كونه منحطا بان يكون
ابتداء التكبير عند انحطاطه وهذا هو الموافق لما في الجامع الصغير حيث قال ويكبر مع الانحطاط وقيل يكبر
قائما ثم يركع وعن محمد ما يدل عليه وهو اذا اراد ان يركع يكبر وقال في الخلاصة عن بعضهم السنة ان يكبر
عند الخرور وابتداؤه عند اول الخرور وفراغه عند الاستواء انتهى واختاره صاحب منية المصلي قوله هذا
البعض لكنهم قالوا ما في الجامع الصغير هو الصحيح لئلا تخلو حالة الانحناء عن الذكر ولما اخرجه البخاري
ومسلم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر اذا قام الى الصلاة ثم يكبر حين يركع الحديث قوله
لانه صلى الله عليه وسلم كان يكبر عند كل خفض ورفع اقول اخرجه النسائي والترمذي عن ابن مسعود وزاد
وقيام وقعود وابو بكر وعمر وصححه الترمذي واخرجه احمد واسحق والدارمي وابن ابي شيبة قوله
ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه اقول اخرجه ابو يعلى والطبراني في الصغير عن انس ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال له يا بني اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك وارفع يديك عن
جنبيك والتطبيق المروي عن ابن مسعود منسوخ وهو ان يضم احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه
يما في الصحيحين عن مصعب بن سعد قال صليت الى جنب ابي فطبقت بين كفي ثم وضعتهما بين فخذي فنهاني
ابي وقال كنا نفعله فنهينا عنه وامرنا ان نضع ايدينا على الركب قال الحافظ ابن حجر واشار سعد الى ما
كان ابن مسعود يفعله وانه طبق بين كفيه وادخلهما بين فخذيه اخرجه مسلم انتهى وقال العلامة ابن الهمام
ويعتمد بيديه على ركبتيه ناصبا ساقيه واحناؤهما شبه القوس كما يفعله عامة الناس مكروه انتهى قوله
ولا يندب التفريج الا في هذه الحالة اقول انما يندب التفريج في هذه الحالة ليكون امكن من الاخذ بالركبة

الفاضل البرجندي

والاعتماد وكذا لا يندب الضم الا في حالة السجود لتكون رؤس الاصابع متوجهة الى القبلة وفيما عدا ذلك وهو حال الرفع عند التكبير والوضع في التشهد يتركها على ما عليه العادة من غير تكلف ضم ولا تفريج لعدم ما يقتضي احدهما دون الآخر **قوله** باسطا ظهره **اقول** اخرج ابو العباس السراج عن البراء ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا ركع بسط ظهره قال الحافظ ابن حجر اسناده صحيح واخرج ابن ماجة عن وابصة بن معبد رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع سوى ظهره واذا سجد وجه اصابعه قبل القبلة والطبراني في الاوسط من حديث ابي برزة مثله قال في المجتبى السنة في الركوع الصاق الكعبين واستقبال الاصابع للقبلة **قوله** لا رافعا راسه ولا منكسا **اقول** اخرج مسلم عن عايشة في حديث طويل وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع لم يشخص راسه ولم يصوبه ولكن بين ذلك واشخاص الراس رفعه وتصويبه خفضه **قوله** يطمئن فيه اي الركوع مسبحا **اقول** المراد بالاطمينان هنا تسكين الجوارح في الركوع وهو واجب على الصحيح كما صرح المصنف به في الخ وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى هنالك **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من قال في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا فقد تم ركوعه وذلك ادناه ومن قال في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلثا فقد تم سجوده وذلك ادناه **اقول** اخرجه الترمذي من حديث ابن مسعود ولفظه اذا ركع احدكم فقال في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا الخ واخرجه ابو داود وابن ماجة بلفظ اذا ركع احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا وذلك ادناه واذا سجد فليقل في سجوده سبحان ربي الاعلى ثلثا وذلك ادناه وفي اسنادهم انقطاع وذلك لا يضر عندنا بعد ثقة الرواة قال البيهقي قال الشافعي اي ادنى الكمال وقال شمس الائمة في مبسوطه لم يرد بهذا اللفظ ادنى الجواز انما المراد به ادنى الكمال فان الركوع والسجود يجوز بدون هذا الذكر وقال شيخ الاسلام في مبسوطه يريد به ادنى من حيث جمع العدد فان اقل جمع العدد ثلثة **اقول** هذا هو الصحيح ولذا اختاره صاحب الهداية حيث قال اي ادنى كمال الجمع يعني ادنى ما يتحقق به ما يكمل به لغة ويصير جمعا ومراده ادنى ما يتحقق به كمال المعنوي وهو الجمع المحصل للسنة لا اللغوي كذا في فتح القدير **قوله** ويكره ان ينقص منها **اقول** المراد بهذه الكراهة كراهة التنزيه لان الكراهة التي تتضمن ترك سنة تنزيهية كما ان الكراهة التي تتضمن ترك واجب تحريمية فلو ترك التسبيح اصلا او نقص من الثلث كره تنزيها لما فيه من ترك السنة وصلاته جائزة قال في التبيين وقال ابو مطيع اي البلخي تلميذ ابي حنيفة لا تجوز صلاته لامره صلى الله عليه وسلم بذلك وهو للوجوب ولنا انه صلى الله عليه وسلم علم الاعرابي الصلاة ولم يذكره له ولو كان واجبا لذكره له وظاهر الآية تبين ان الركوع والسجود دون تسبيحاتهما فلا يزاد عليه بخبر الواحد والامر قد يكون للاستحباب فيحمل عليه انتهى وقال في البدايع قول من قال ان من نقص من الثلث في تسبيحات الركوع والسجود لا تجوز صلاته فاسد لان الامر تعلق بفعل الركوع والسجود مطلقا عن شرط التسبيح فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز مع كون التسبيح سنة عملا بالدليلين بقدر الامكان انتهى وقد بحث فيه العلامة ابن امير الحاج بانه لا يتعين العمل بالدليلين في جعل التسبيح سنة بل يكون ذلك ايضا في جعله واجبا والمواظبة الظاهرة من حال المصلي صلى الله عليه وسلم والامر به منضما قرائن على الوجوب فينبغي اذا تركه سهوا ان يجبر بالسجود واذا تركه عمدا يؤمر بالاعادة انتهى **اقول** قد مر ان عدم ذكر النبي صلى الله عليه وسلم التسبيح للاعرابي حين علمه الصلاة صرف الامر عن الوجوب والمواظبة لم تنقل صريحا والتصانيف المذكورة من القول بها ظاهر ان هذا كان الامر للاستحباب كما صرح به غير واحد من الاصحاب **قوله** ولو رفع الامام راسه الخ **اقول** هذا كلام صاحب التبيين وقال في البحر ولو رفع الامام راسه قبل ان يتم المأموم التسبيحات فيه روايتان اصحهما وجوب المتابعة بخلاف ما لو سلم قبل ان يتم المقتدي التشهد فانه لا يتابعه لان قراءة التشهد واجبة كذا في فتاوى قاضيخان انتهى وذكر في زاد الفقهاء وغيره ان ادنى تسبيحات الركوع والسجود ثلاث والاوسط خمس مرات والاكمل سبع مرات انتهى قوله ادنى تسبيحات الركوع اي ادنى ما يتم به تحقق السنة

فلذا روي

فلذا روي عن محمد كراهة النقص عن الثلاث ثم انه كان الثلاث ادنى وقد استحبوا الايتار لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وتر يحب الوتر ناسب ان تكون الخمس اوسط والسبع كمالا هذا في حق المنفرد واما الامام فلا يزيد بما يثقل على القوم لانه سبب للتنفير وانه مكروه فلو كان الخمس يثقل عليهم اقتصر على الثلاث **قوله** اي يقول سمع الله لمن حمده **اقول** قال في فتح القدير اي قبل يقال سمع الامير كلام زيد اي قبله فهو دعاء بقبول الحمد انتهى وقال الفاضل الشمني في شرح النقاية ومعناه اجاب الله لمن حمده لان الاجابة مسببة عن السماع وفي المستصفى اللام في لمن للمنفعة والهاء في حمده للكناية يعني الضمير وفي الفوائد الحميدية انها للسكتة والاستراحة انتهى وقال بعض الفضلاء ضمن حمد معنى استجاب ولذا عدي باللام والا فاصل التعدي بنفسه نحو يسمعون الصيحة بالحق ويحتمل ان يكون دعاء من الامام للماموم انتهى **قوله** رافعا راسه من الركوع **اقول** يعني ثم يقول سمع الله لمن حمده حال كونه رافعا راسه من الركوع بمعنى انه يسمع عند ابتداء الرفع منه حتى لو لم يسمع حتى استوى قائما لا ياتي به كما لو لم يكبر حال الانحطاط حتى ركع او سجد يتركه ويجب ان يحفظ هذا وبراعي كل شيء في محله ذكره في القنية راقما بت وهو اشارة الى برهان ترجماني **قوله** ولا اماما يكتفي به اي بالتسميع **اقول** قال صاحب الهداية ولا يقولها الامام عند ابي ح وقالا يقولها في نفسه لما روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الذكرين ولانه حرض غيره فلا ينسى نفسه انتهى قلت اراد بقوله في نفسه السر كما صرح به في الكافي وبالذكرين سمع الله لمن حمده وربنا لك الحمد والحديث اخرجه البخاري ومسلم ولفظه كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر اذا قام الى الصلاة ثم يكبر حين يركع ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع ثم يقول وهو قائم ربنا ولك الحمد الحديث دل ظاهر هذا الحديث على ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في حالة القيام ربنا ولك الحمد كما كان يقول في حالة الرفع عن الركوع سمع الله لمن حمده اي كان ينطق بهما وليس فيه دلالة على انه كان يجهر بالتسميع ويسر بالتحميد فالاولى الاطلاق كما وقع في اكثر المعتبرات **قوله** والمقتدي يكتفي بالتحميد يعني ربنا لك الحمد **اقول** يعني على الصحيح وما رواه الاقطع في شرحه عن ابي حنيفة انه يجمع بينهما فضعيف ومن حكى الاتفاق كصاحب البرهان فكانه لم يعتبر هذه الرواية **قوله** رواه البخاري ومسلم **اقول** روياه عن انس في حديث انما جعل الامام ليؤتم به وعن ابي هريرة بلفظ اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد فان من وافق قوله قول الملائكة غفر له واخرج مسلم عن ابي موسى الاشعري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد يسمع الله لكم واخرجه الحاكم عن ابي سعيد دون قوله يسمع الله لكم **قوله** قسم بينهما والقسمة تنافي الشركة **اقول** هكذا قاله في التبيين وقال العلامة الشمني في شرح النقاية وجه الدلالة انه صلى الله عليه وسلم قسم بين ما يقول الامام والماموم والقسمة تنافي الشركة **فان قيل** بان الشركة قد وقعت القسمة في قوله عليه السلام واذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين مع ان الامام يشارك الماموم في قول امين **اجيب** بان الشركة بين الامام والماموم في قول امين ثبتت بما روى النسائي من حديث ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قال الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا امين فان الملائكة تقول امين وان الامام يقول امين وقال بعض الفضلاء ولا يرد انه عليه السلام قسم في قوله واذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين مع ان الامام يقولها لانه ورد في بعض رواياته فان الامام يقولها ولم يرد ههنا ما يدل على ان ههنا ما نعا ليس هنالك وهو ان المسنون في هذه الاذكار ابتداؤها عند ابتداء الانتقال وانتهاؤها عند انتهائه ومقتضاه انتهاء تسميع الامام عند انتهاء الرفع وكذا انتهاء تحميد المقتدي فلو حمد الامام بعد ذلك لوقع تحميده بعد تحميد المقتدي وهو خلاف موضوع الامامة لان ما يشترك فيه الامام والمقتدي اما ان يقارنه

السمع م

اي ولا يقول الامام عند ابي ح ربنا لك الحمد

والشيخ ابراهيم الحلبي

الشيخ زين

معا او يأتي به الامام اولا فلا والحديث الذي استدلا به محمول على حالة الانفراد في انه يجمع بين الامرين في
الانفراد والتنفل واسع انتهى كلامه وقال بعضهم ما استدل به قول وما استدلا به فعل والقول مقدم على
الفعل انتهى وانما كان قوله صلى الله عليه وسلم مقدما على فعله عند التعارض لانه تشريع لا يحتمل الخصوصية
بخلاف فعله عليه السلام فانه يحتملها وقال في البرهان وليس في حقيقة الحديث قسمة ونفي شركة بل بيان
ان امر المقتدي بالتحميد عند تسميع الامام وسكت عنه ولهذا تعددت الروايات عنه فيه وقول من قال
فيه قلب موضوع الامامة حيث يصير تحميد الامام بعد المأموم ممنوع انتهى وهذا منه ميل الى
قولهما وقد ذكر في شرح المختار ان الحسن بن زياد روى عن ابي حنيفة نحو قولهما وفي الظهيرية و
عن الامام ابي بكر محمد بن الفضل انه كان يميل الى قولهما وكان يجمع بين التسميع والتحميد حين كان اماما
والطحاوي يختار قولهما ايضا وهكذا نقل عن جماعة من المتاخرين انهم اختاروا قولهما وهو قول اهل
المدينة انتهى قيل في عزوه الى اهل المدينة نظر بل هو قول الشافعي واحمد انتهى وفي المحيط قال شمس الائمة
الحلواني كان شيخنا القاضي الامام يحكي عن استاذه انه كان يجمع بين التسميع والتحميد حين كان اماما
انتهى ومشايخ شمس الائمة الحلواني القاضي ابو علي النسفي واستاذه ابو بكر محمد بن الفضل البخاري **قوله**
وفي المحيط اللهم ربنا لك الحمد افضل لزيادة الثناء **اقول** قال في الكافي وصيغة التحميد ربنا لك الحمد
ربنا ولك الحمد اللهم ربنا ولك الحمد وهو حسن والكل منقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اي
اللهم ربنا ولك الحمد افضل وقد صرح به في المجتبى ويليه اللهم ربنا لك الحمد ويليه ربنا ولك الحمد
ويليه ربنا لك الحمد وما في المحيط من افضلية الثاني محمول على افضليته على ما بعده لا على الكل لما صرحوا
بان زيادة الواو توجب الافضلية واختلفوا فيها فقيل زائدة وقيل عاطفة تقديره ربنا حمدناك ولك الحمد **قوله**
والمنفرد يجمع كالمقتدي الخ **اقول** في المنفرد ثلثة اقوال الاول انه يأتي بالتسميع لا غير وهو رواية المعلى عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة وفي السراج الوهاج عن شيخ الاسلام انها الاصح وقال الرازي ينبغي على قياس قول الامام ان يقتصر المنفرد
عليه لانه امام في حق نفسه والثاني انه يأتي بالتحميد لا غير وصححه حافظ الدين في الكافي وقال في المبسوط
وهو الاصح وقال الزيلعي عليه اكثر المشايخ وفي الظهيرية والخانية والخلاصة الصحيح ان المنفرد يأتي بالتحميد
لا غير قال في الظهيرية وكان شمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي يفتيان بذلك انتهى والثالث انه يجمع
بينهما وصححه صاحب الهداية والمجمع ومواهب الرحمن وقال الصدر الشهيد وعليه الاعتماد وحيث اختلف
التصحيح كما رأيت فلا بد من الترجيح فالمرجح من جهة المذهب القول الثاني والمرجح من جهة الدليل القول الثالث
قوله ويقوم مستويا **اقول** كذا قاله في الوقاية والنقاية والكافي والاصلاح وقال في الهداية واذا
استوى قائما ولما كان جعل الاستواء قيدا للقيام اولى من عكسه عدلوا عما في الهداية لان المراد بالاستواء ههنا
الانتصاب وهو لا يتحقق الا بالقيام فلا يحسن جعل القيام قيدا له لانه لازمه بل الاولى تركه بخلاف القيام
فانه يوجد بالاستواء وبدونه كما اذا قام مائلا الى احدى الجهات الاربع فيحسن جعل الاستواء قيدا له بل يتعين
لان المراد بالقيام ههنا القيام البالغ الى حد الانتصاب لا القيام مطلقا حتى لو لم ينتصب لا يكون آتيا بسنة القيام
كما هو الظاهر من قولهم ويقوم مستويا ولهذا لم يعد المصنف الاستواء سنة مستقلة **قوله** بعد رفع رأسه
من الركوع **اقول** رفع الرأس من الركوع سنة والقومة سنة اخرى والاقتصار على احدهما تقصير ويدل عليه
ما ذكره حافظ الدين في الكافي من ان الاستواء قائما ليس بفرض ورفع الرأس من الركوع والسجود فرض في رواية
عن ابي حنيفة وهو قول محمد والعود الى القيام عند رفع الرأس من الركوع ليس بفرض والصحيح من مذهب ابي ح
ان الانتقال فرض ورفع الرأس من الركوع ليس بفرض والعود الى القيام ليس بفرض الا ان الانتقال من السجدة الى
السجدة بلا رفع الرأس لا يمكن فشرط رفع الرأس ليتحقق الانتقال لا لان رفع الرأس فرض بنفسه حتى لو تحقق

الانتقال

الانتقال بلا رفع الرأس بان يسجد على وسادة فنزعت الوسادة من تحت رأسه وسجد على الارض يجوز انتهى وذهب
بعضهم الى ان رفع الرأس من الركوع واجب كما سيأتي **قوله** وهو اي الاطمينان في الركوع الذي هو من تعديل الاركان
واجب **اقول** تعديل الاركان عند ابي يوسف والائمة الثلثة فرض والمراد به تسكين الجوارح في الركوع والسجود
حتى تطمئن مفاصله وادناه قدر تسبيحة وعند ابي حنيفة ومحمد واجب على تخريج الكرخي وهو الصحيح وسنة
على تخريج الجرجاني ونقل الطحاوي انه فرض عند الثلثة قال العلامة هو المختار الا ان الذي نقله الجم الغفير انه واجب
عندهما وفرض عند ابي يوسف لما اخرجه الترمذي وابو داود والنسائي عن رفاعة بن رافع قال بينما رسول الله
صلى الله عليه وسلم جالس في المسجد ونحن معه اذ جاءه رجل كالبدوي فصلى فاخف صلاته ثم انصرف فسلم على النبي صلى
الله عليه وسلم فقال له وعليك ارجع فصل فانك لم تصل الحديث وفي الصحيحين عن ابي هريرة ولكن هذا
السياق اشبه بسياق الترمذي فرده ثلاث مرات قائلا له ارجع فصل فانك لم تصل لكونه لم يتم الركوع والسجود
فلو لم يكن التعديل فيهما فرضا لما امر بالاعادة ومطلق الامر يفيد الافتراض وما اخرجه اصحاب السنن الاربعة
عن ابن مسعود انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها ظهره في الركوع والسجود
صححه الترمذي والدارقطني واخرجه احمد وابن ماجه عن علي بن شيبان بلفظ لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الركوع
والسجود حيث حكم بعدم اجزاء صلاة من لم يقم فيها ظهره اي لم يعتدل ولهما قوله تعالى اركعوا واسجدوا فانهما
لفظان خاصان ولا اجمال فيهما ليفتقر الى البيان فان المفهوم منهما افتراض ما يسمى ركوعا وهو مطلق الانحناء
وافتراض ما يسمى سجودا وهو وضع الجبهة على الارض ولذلك يجزئ فلو قلنا بان التعديل فرض لكان ذلك غير مجزئ
فيكون نسخا وخبر الواحد لا يصلح ان يكون ناسخا للكتاب ويصلح ان يكون مكملا له فيحمل امره بالاعادة والطمانينة
على الوجوب ونفيه على نفي كمالها اي لم تصل صلاة كاملة وتركه حتى اتمها يؤيد ذلك اذ لو كانت الطمانينة فرضا
لفسدت بتركها في اول ركوع وسجود ويكون فعله بعد ذلك عبثا وهو صلى الله عليه وسلم لا يقر احدا على فعل هو عبث
لان تقريره صلى الله عليه وسلم من الادلة الشرعية بل قصد عليه السلام ان يعلمه اكمال الصلاة على اكمل وجه ويدل عليه قوله
في اخر الحديث فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك وان انتقصت منه شيئا انتقصت من صلاتك فانه سماها صلاة
ناقصة ولو كانت فاسدة لما سماها بها لان الباطلة لا تسمى صلاة ولا توصف بالنقصان بل بالانعدام ففي الحديث
دلالة على وجود الصلاة بدون تعديل الاركان لكن بصفة النقصان وبه قلنا وبه حمل نفي الاجزاء في الحديث
الثاني على نفي الاجزاء الكامل اي لا تجزئ اجزاء كاملا ونحن نقول به لان ترك الواجب يوجب النقصان والدليل على وجوبه
المواظبة بدون الترك وبهذا يضعف قول الجرجاني وقد سئل محمد عن ترك الطمانينة فقال اني اخاف ان لا تجوز
صلاته وكذا عن ابي ح وعن شمس الائمة السرخسي ان من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة اي يلزمه ان يعيد الصلاة باعتدال
ولم يتعرض ان الفرض هو الثاني ام الاول وقال القاضي الامام ابو اليسر ان من ترك الاعتدال في الركوع والسجود تلزمه
الاعادة واذا اعاد يكون الفرض هو الثاني دون الاول انتهى والمختار ان الفرض هو الاول والثاني جابر للخلل
الواقع في الاول بترك الواجب لان الفرض لا يتكرر وقد تقدم عن فتح القدير ان جعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول
وهو لازم ترك الواجب وقال في البحر قد يقال ان قول ابي يوسف بالفرضية مشكل لانه وافقهما في الاصول لان
الزيادة على الخاص بخبر الواحد لا تجوز فكيف استقام له القول بالجواز ههنا ولهذا والله اعلم قال المحقق ابن الهمام
يحمل قول ابي يوسف بالفرضية على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع الخلاف انتهى ويؤيده ان هذا الخلاف
لم يذكر في ظاهر الرواية على ما قالوا كما في شرح منية المصلي يعني لابن امير الحاج ولهذا لم يذكر صاحب الاسرار
خلاف ابي يوسف وانما قال قال علماؤنا الطمانينة في الركوع والسجود وهي الانتقال من ركن الى ركن
ليس بركن وكذا الاستواء بين السجدتين وبين الركوع والسجود انتهى وينبغي ان يحمل ما ذهب اليه الطحاوي
من الافتراض على الفرض العملي كما قررناه ليوافق اصول اهل المذهب والا فالاشكال اشد انتهى كلامه اقول

والسجود وهذا الحديث ظاهر في افتراض التعديل في الركوع صح

رفع هذا الخلاف بجعل الفرض في قول ابي يوسف على الفرض العملي اشد اشكالا لان المذكور في عامة الكتب ان
ابا يوسف يقول ان الطمانينة في الركوع والسجود وفي القومة من الركوع والجلسة بين السجدتين فرض قطعي
كما قالت به الائمة الثلثة مستدلا بالسنة ويدل على ان مراده بالفرض الفرض القطعي انه يحكم عند فوتها
بعدم صحة الصلاة عمدا كان او سهوا وان ابا حنيفة ومحمدا يقولان انها ليست بفرض مستدلين بالكتاب بل
هي في الركوع والسجود واجبة وفي القومة والجلسة سنة على تخريج الكرخي وهو المذهب سنة في الكل على
تخريج الجرجاني والذي ظهر للعبد الفقير بعون الملك القدير في دفع هذا الاشكال العسير ان المراد بالركوع و
السجود في قوله تعالى اركعوا واسجدوا عند ابي حنيفة ومحمد معناهما اللغوي وهو معلوم فلا يحتاج الى البيان
فلو قلنا بافتراض التعديل لزم الزيادة على النص بخبر الواحد لا يجوز وان المراد بهما عند ابي يوسف معناهما
الشرعي وهو غير معلوم فيحتاج الى البيان فجعل خبر الواحد والمواظبة بيانا له والحاصل ان الركوع والسجود
في الاية المذكورة خاصان عندهما فيكون معناهما معلوما فلا يحتاج الى البيان بخلاف عنده فلا يكون معناهما
معلوما فيجعل قول النبي صلى الله عليه وسلم او فعله بيانا له ثم رايت ان الشيخ كمال الدين بن الهمام اشار في
فتح القدير الى ما سنح لي حيث قال وعن ابي يوسف هذه اي القومة والجلسة والطمانينة في الركوع والسجود فرائض
للمواظبة الواقعة بيانا انتهى فحمدت الله على ذلك ثم اني رايت صاحب البرهان عليه رحمة الملك المنان اوضح
هذا المقام طبق ما ظهر للعبد الذليل فحمدت الله ثانيا على هذا اللطف الجليل وسنذكر كلامه عند قول المصنف قلنا
قد تقرر ان ذاتية الصلاة بجملة **قوله** لانه شرع لتكميل ركن مقصود الخ **اقول** هذا قول الكرخي فانه فصل بين
الطمانينة في الركوع والسجود وبين القومة والجلسة بان الاولى مكملة للركن المقصود لذاته وهو الركوع والسجود
والثانية مكملة للركن المقصود لغيره وهو القومة والجلسة فجعل مكمل الاول واجبا ومكمل الثاني سنة اظهارا
للتفاوت بين المكملين واما الجرجاني فانه لم يفصل بينهما فجعل الطمانينة في الكل سنة كما تقدم هذا عندهما
وعند ابي يوسف القومة من الركوع والجلسة بين السجدتين والطمانينة فيهما فرائض قال الشيخ كمال الدين في فتح
القدير وينبغي ان تكون القومة والجلسة واجبتين للمواظبة ولما روى اصحاب السنن الاربعة والدارقطني و
البيهقي من حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها ظهره في الركوع
والسجود قال الترمذي حديث حسن صحيح ولعله كذلك عندهما ويدل عليه ايجاب سجود السهو فيه ذكره قاضيخان
في فصل ما يوجب السهو انتهى **اقول** قال قاضيخان في فتاويه في فصل ما يوجب سجود السهو المصلي اذا ركع ولم يرفع راسه
من الركوع حتى خر ساجدا ساهيا تجوز صلاته عند ابي حنيفة ومحمد وعليه السهو انتهى وقال في المحيط لو ترك
تعديل الاركان او القومة التي بين الركوع والسجود ساهيا لزمه سجود السهو انتهى وقال في القنية وقد شدد
القاضي الصدر في شرحه في تعديل الاركان تشديدا بليغا فقال اكمال كل ركن واجب عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
والشافعي فريضة فيمكث في الركوع والسجود وفي القومة بينهما حتى يطمئن كل عضو منه هذا هو الواجب عند ابي حنيفة
ومحمد حتى لو ترك شيئا منها ساهيا يلزمه السهو ولو تركها عمدا يكره اشد الكراهة ويلزمه ان يعيد الصلاة
وتكون معتبرة في حق سقوط الترتيب ونحوه كمن طاف جنبا تلزمه الاعادة والمعتبر هو الاول كذا هنا انتهى
وقال في البحر فيكون حكم الجلسة بين السجدتين كذلك لان الكلام فيهما واحد انتهى والحاصل ان مقتضى
الدليل في كل من الطمانينة والقومة والجلسة الوجوب ولا ينبغي ان يعدل عن الدراية اذا وافقتها رواية وقد
وافقتها كما رايت **قوله** فالحاصل ان مكمل الفرض واجب الخ **اقول** هذا قول الكرخي واما الجرجاني فانه لم يفصل
بين المكملين على ما مر وقال في السراج الوهاج ان مكمل السنة ادب **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم كان يكبر
عند كل خفض ورفع **اقول** تقدم الكلام على هذا الحديث **قوله** الا عند رفع راسه من الركوع **اقول**
هذه الزيادة ليست من الحديث فلعل المصنف لم يقصد نقل الحديث بل قصد حكاية ما كان يفعله النبي صلى الله

في صلاته

في صلاته فلو قال الا عند رفع راسه من الركوع فانه كان يسمع فيه لكان اولى كما لا يخفى ومقتضى هذا الحديث
مع قطع النظر عن الزيادة المذكورة ان يكون التكبير عند رفع الراس من الركوع سنة فلهذا عد في المحيط
من جملة السنن وذكر في روضة الناطفي انه يكبر في حالة الانتقال في كل خفض ورفع وفي شرح الاثار للطحاوي
ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر وعليا وابا هريرة كانوا يكبرون عند كل خفض ورفع **فان قلت** فما وجه
اخراج المص تكبير الرفع وتركه في اكثر الكتب ايضا **قلت** وجهه والله اعلم ان البخاري ومسلما رويا عن ابي هريرة رض
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر اذا قام الى الصلاة ثم يكبر حين يركع ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع
ثم يقول وهو قائم ربنا ولك الحمد ثم يكبر حين يهوي ساجدا ثم يكبر حين يرفع ثم يكبر حين يسجد ثم يكبر حين يرفع
ثم يفعل ذلك في الصلاة كلها ويكبر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس وفي رواية للبخاري كانت هذه صلاته
حتى فارق الدنيا فلم يذكر في هذا الحديث انه عليه السلام كان يكبر في رفع الراس من الركوع بل ذكر فيه انه صلى الله عليه وسلم
كان يسمع حين الرفع ويحمد في القيام فهذا يقوي قول من قال ان الامام يجمع بينهما كما تقدم فلعل الذين يقولون
ان لا تكبير في حالة الارتفاع اخذوا بما في الصحيحين ورجحوه على ما في غيرهما وما في المجتبى من ان المراد بالتكبير
الذكر الذي فيه تعظيم الله تعالى سواء كان فيه لفظ التكبير اولم يكن توفيقا بين الروايات فلا يخلو عن النظر و
الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام **قوله** ويضع ركبتيه على الارض **اقول** هذه الجملة عطف على قوله يكبر
ووقع في عبارة الوقاية والنقاية والاصلاح ثم يكبر ويسجد فيضع ركبتيه بالفاء وهي للتفسير والتفصيل
اي يسجد بهذه الهيئة من الترتيب في وضع هذه الاعضاء وقيل للعطف على مضمون الكلام اي يقصد الى السجود
فيضع **قوله** لان التكبير يقارن الخفض هناك **اقول** يعني على القول الصحيح الموافق للجامع الصغير كما مر
قوله لان وائلا الخ **اقول** تبع صاحب الهداية في اسناد هذا الحديث الى وائل بن حجر وقال المخرجون كونه من حديث
وائل لم يوجد من حديث البراء بن عازب اخرجه ابن حبان وابو يعلى الموصلي عن ابي اسحق قال وصف لنا البراء السجود
فسجد فادعم على كفيه ورفع عجيزته وقال هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم واخرج ابو داود
والنسائي من حديث البراء انه وصف صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضع يديه واعتمد على ركبتيه ورفع عجيزته
وقال هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد قوله فادعم على كفيه اي اتكأ عليهما وهو ماض من باب الافتعال
اصله ادتعم فقلبت التاء دالا فصار اددعم ثم ادغمت الدال في الدال فصار ادعم في المص نقله بالمعنى و
العجيزة العجز وهو مؤخر الشيء **قوله** ويديه حذاء اذنيه **اقول** قال الفاضل المحشي لو قال ويداه حذاء اذنيه
لكان اسلم من التكرار لان وضع اليد فهم مما قبله مرة فلو كان منصوبا معطوفا على وجهه يصير تكرارا وكانه
تبع في ذلك لفظ الحديث المنقول عن وائل انتهى والتعبير بان قوله وكانه الخ لا يدفع توهم التكرار فكان الاولى
ان يقول ويداه حذاء اذنيه اي ثم يضع وجهه بين كفيه حال كون يديه في مقابلة اذنيه الا انه تبع عبارة الوقاية
في التعبير ولم يتنبه لما ترتب عليها من التكرير **قوله** لما قال وائل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سجد وضع
يديه حذاء اذنيه **اقول** اخرج اسحق بن راهويه عن وائل بن حجر قال رمقت النبي صلى الله عليه وسلم فلما سجد وضع
يديه حذاء اذنيه ومعناه لحظته لحظا خفيا واخرج مسلم عن وائل ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد فوضع وجهه
بين كفيه واخرج الطحاوي من طريق ابي اسحق سالت البراء اين كان النبي صلى الله عليه وسلم يضع جبهته اذا صلى
قال بين كفيه قال الشيخ كمال الدين ومن وضع وجهه بين كفيه تكون يداه حذاء اذنيه انتهى فكانه يشير الى عدم
التعارض بين وضع الوجه بين الكفين وبين وضعهما حذاء الاذنين **قوله** وما روي انه صلى الله عليه وسلم كان
اذا سجد وضع يديه حذاء منكبيه **اقول** اخرجه البخاري من حديث ابي حميد بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم
سجد ووضع كفيه حذو منكبيه **قوله** محمول على حالة العذر للكبر والمرض **اقول** هكذا قال حافظ الدين في
المستصفى لكنه بعيد جدا والاولى ان يقال ان ما في مسلم من حديث وائل مقدم على ما في البخاري من حديث ابي حميد من وجهين

الفاضل الرومي

الاول ان فليح بن سليمان الواقع في سند البخاري وان كان الراجح تثبيته لكن قد تكلم فيه فضعفه النسائي
وابن معين وابو حاتم وابو داود ويحيى القطان والساجي وليس في سند مسلم من تكلم فيه والثاني
ان الحديث الذي اخرجه مسلم عن وائل بن حجر اخرجه عن اسحق بن راهويه وعبد الرزاق والطحاوي
ايضا الا ان اسحق قال وضع يديه حذاء اذنيه وعبد الرزاق قال كانت يداه حذاء اذنيه ولا شك انه
اذا كان وجهه بين كفيه تكون يداه حذاء اذنيه كما تقدم وهذه المتابعة تؤيده وقال الشيخ كمال الدين
ولو قال قائل ان السنة ان يفعل ايهما تيسر جمعا بين الروايات بناء على انه صلى الله عليه وسلم كان يفعل
هذا احيانا الا ان بين الكفين افضل لان فيه من تخليص المجافاة المسنونة ما ليس في الاخر كان حسنا انتهى
قوله ضاما اصابعه اقول قال العلامة الشمني في شرح النقاية لتصير متوجهة الى القبلة انتهى
قوله لما ثبت انه صلى الله عليه وسلم كان يفعل هكذا اقول يعني لما ثبت انه صلى الله عليه وسلم
كان يبدي اي يظهر عضديه ويجافي اي يبعد بطنه عن فخذيه اخرج البخاري ومسلم عن عبد الله بن
بحينة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى فرج بين يديه حتى يبدو بياض ابطيه واخرج مسلم
عن ميمونة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد جافى بين يديه حتى ان بهمة لو ارادت ان تمر بين يديه
لمرت واخرجه ابو يعلى بلفظ ان تمر تحت يديه واخرجه الطبراني والحاكم بلفظ بهيمة بضم الباء
تصغير بهمة وهذه المبالغة المذكورة في هذين الحديثين لا تتاتى مع الصاق البطن بالفخذين فلزم مباعدة
عنهما وورد في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجنح في سجوده قال في النهاية التجنح ان يرفع
ساعديه في السجود عن الارض ولا يفترشهما ويجافيهما عن جانبيه ويعتمد على كفيه فيصيران له مثل
جناحي الطائر واخرج عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن ادم بن علي البكري قال رآني ابن عمر وانا
اصلي لا اتجافى عن الارض بذراعي فقال يا ابن اخي لا تبسط بسط السبع وادعم على راحتيك وابد ضبعيك
واخرجه الحاكم وابن حبان في صحيحه عنه مرفوعا بلفظ جاف عن ضبعيك قوله وقيل لا يفعله ان كان في
الصف حذرا عن اضرار الجار اقول هكذا قاله صاحب الكافي تبعا لصاحب الهداية ومقتضى هذا القيل
انه على القول الراجح يفعله وان اذى جاره وهو ممنوع لان الايذاء حرام وارتكاب الحرام لاجل اقامة
السنة غير جائز فلهذا قيد صاحب مواهب الرحمن ابداء الضبعين بعدم الزحام فقال وابد ضبعيه في
غير زحمة وقال الشارح اي صاحب البرهان لان فيها خوفا من الايذاء وهو حرام انتهى وكذا قيده به الامام
الزاهدي في المجتبى حيث قال ثم ان كان في الصف زحام لا يبديهما حذرا من ايذاء جاره وان لم يكن
في زحام يبديهما انتهى وقال العلامة الشمني في شرح قول صاحب النقاية مبديا ضبعيه الا اذا كان يؤذي
بذلك من في جنبه انتهى والظاهر ان الضمير البارز في قول المصنف لا يفعله راجع الى ابعاد البطن عن الفخذين
وقد صرح بهذا صاحب الهداية حيث قال وقيل اذا كان في الصف لا يجافي كيلا يؤذي جاره وصاحب الكافي
حيث قال ان كان في الصف لا يجافي حذرا من اضرار الجار انتهى وانت خبير بان مجافاة البطن عن الفخذين
لا تؤذي الجار اصلا وانما المؤذي هو ابداء الضبعين ولهذا احسن الشمني وصاحب المواهب والمجتبى
بابدائهما قال في البحر وما في المجتبى اولى مما ذكره في الهداية وتبعه في الكافي وتبعهما الشارح يعني
الزيلعي من انه اذا كان في الصف لا يجافي بطنه عن فخذيه لان الايذاء لا يحصل من مجرد المجافاة وانما
يحصل من اظهار العضد قال بعض الفضلاء فلعل مراد صاحب الكافي ان اراد بعدم المجافاة عدم ابداء
الضبعين انتهى اقول هذه الارادة غير ظاهرة فلا تدفع الايراد وقال بعضهم ان بينهما تلازما
عاديا انتهى اقول دعوى الملازمة بينهما ممنوعة كما لا يخفى قوله موجها اصابعه نحو القبلة
اقول بتوجيه اصابع الرجلين نحو القبلة سنة لما اخرجه البخاري عن ابي حميد انه صلى الله عليه وسلم

الفصل البرجندي

الشيخ عمر

كان

كان اذا سجد استقبل باطراف اصابع رجليه القبلة ولما اخرجه النسائي عن ابن عمر انه قال من سنة الصلاة
ان ينصب القدم اليمنى ويستقبل باصابعها القبلة وصرح في التجنيس بكراهة ترك توجيه اصابع
الرجلين نحو القبلة قوله لقوله صلى الله عليه وسلم اذا سجد المؤمن سجد كل عضو منه فليوجه من
اعضائه القبلة ما استطاع اقول ذكر صاحب الهداية هذا الحديث على هذا السياق وتبعه المصنف لكنه لم يوجد
بهذا اللفظ ولذا انكره المخرجون فقال بعضهم لم اره وقال بعضهم لم اجده وقال الحافظ ابن حجر في تخريج
احاديث الهداية لم اجده واظن قوله فليوجه من كلام المصنف مدرج انتهى فكان الاولى ان يستدل بما ذكرناه
قوله والمرأة تنخفض وتلزق بطنها بفخذيها اقول يعني المرأة حرة كانت او امة تضم نفسها فلا تبدي
ضبعيها وتلزق بطنها بفخذيها ولا تجافيه عنهما قال في التبيين ان المرأة تخالف الرجل في عشر خصال ترفع يديها
الى منكبيها وتضع يمينها على شمالها تحت ثديها ولا تجافي بطنها عن فخذيها وتضع يديها على فخذيها تبلغ رؤس
اصابعها ركبتيها ولا تفتح ابطيها في السجود وتجلس متوركة في التشهد ولا تفرج اصابعها في الركوع
ولا تؤم الرجال وتكره جماعتهن وتقوم الامام وسطهن انتهى وقال في البحر وزاد على العشر انها
لا تنصب اصابع القدمين ولا يستحب في حقها الاسفار ولا يستحب في حقها الجهر بالقراءة في الصلاة الجهرية حتى
لو قيل بفساد صلاتها اذا جهرت لامكن على القول بان صوتها عورة والتتبع يقتضي اكثر من هذا فالاحسن
عدم الحصر انتهى قوله لان ذلك استر لها اقول يشير بقوله استر الى انها عورة مستورة لكنها اذا
سجدت على الهيئة المذكورة تكون استر قوله فيسجد عطف على يكبر بانفه وجبهته اقول الباء في قوله
بانفه للالصاق وهو اصل معانيها ولم يذكر لها سيبويه غيره قال انما اتسع من هذا في الكلام فهذا اصله
واستعمالها في غيره مجاز عندنا ترجيحا للمجاز على الاشتراك والاصل في الكلام الحقيقة ولا يصار الى المجاز
الا عند تعذر الحقيقة فمعنى قولك سجدت على الارض بانفي الصقت انفي بها كما ان معنى قولك امسكت
الحبل بيدي الصقت يدي به ولا يحسن جعلها بمعنى على لان السجود يقع بهما لا عليهما بدليل انهم فسروا
السجود بوضع الجبهة على الارض قال صاحب الصحاح سجد خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة
على الارض والاسم السجدة والمسجد بالفتح جبهة الرجل حيث يصيبه ندب السجود اي اثره والجمع مساجد
انتهى فكلمة على في قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة اعظم بمعنى الباء كما في قوله تعالى حقيق على ان لا اقول
على الله الا الحق على ان محل السجود يجب ان يكون غير الساجد حتى لو سجد على فخذه من غير عذر لا يجوز وبعذر
يجوز لان العذر موسع مع ان من تامل قوله ثم سجد بانفه وجبهته على ما يجد حجمه وتستقر جبهته يظهر له صحة
ما قلناه فمن جعلها بمعنى على لم يتامل فتامل والانف ما صلب واما ما لان منه وهو الارنبة فلا يجوز
الاقتصار عليه بالاجماع والجبهة اسم لما يصيب الارض مما فوق الحاجبين الى قصاص الشعر حال السجود وعرفها
بعضهم بانها اسم لما اكتنفه الجبينان وافاد قوله ويسجد بانفه وجبهته ان السجود بغيرهما لا يصح اعلم
ان المامور به في كتاب الله السجود وهو في الشريعة وضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه فخرج الخد والذقن
والصدغ ومقدم الراس فلا يجوز السجود بها وان كان من عذر بل مع عذر يجب الايماء بالراس وخرج ايضا
بقولنا مما لا سخرية فيه ما اذا رفع قدميه في السجود فان السجود مع رفع القدمين بالتلاعب اشبه منه
بالتعظيم والاجلال ووضع بعض الوجه يتحقق بالانف كما بالجبهة فيجوز بالجبهة وحدها اتفاقا قال
السغناقي في النهاية ان وضع الجبهة يتادى به الفرض باجماع الثلثة وقال الشيخ كمال الدين وهو ظاهر
من الهداية حيث قال بعد قوله فان اقتصر على احدهما جاز عنده وقالا لا يجوز الاقتصار على الانف الا من عذر
ولم يقل على احدهما او عليها انتهى وما في المفيد والمزيد انه لا يتادى الفرض عندهما الا بوضعهما الا اذا كان
باحدهما عذر فخلاف المشهور عنهما وانما محل الاقتصار على الانف فعنده يجوز مطلقا ولا يجوز عندهما

العلامة الزيلعي والشيخ زين
والشيخ عمر

الاختلاف فيه

الا من عذر بالجبهة فعلم بهذا ان تعريف السجود بوضع الجبهة على الارض لا يستقيم على قول ابي حنيفة لان وضع
ليس بركن عنده فانه يجوز الاقتصار على الانف من غير عذر والوجه ظاهر للامام ابي حنيفة لان المامور به
السجود وهو وضع بعض الوجه وهو لا يتحقق بالانف ولانا اجمعنا على جواز السجود عليه حالة العذر ولو
لم يكن محلا للسجود لم يجز السجود عليه للعذر لان ما ليس محلا للسجود لا يصير محلا له بالعذر كالخد والذقن
بل ينتقل الفرض حينئذ الى الايماء واذا كان محلا جاز ان يقتصر عليه من غير عذر ايضا لكن مع الكراهة لما فيه
من مخالفة مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم قال في التبيين لهما قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة اعظم وعد
منها الجبهة ولو كان الانف محلا لذكره فصار كالخد والذقن ولابي حنيفة ما رواه الجماعة عن عبد الله بن عباس
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال امرت ان اسجد على سبعة اعظم ولا اكف الشعر والثياب الجبهة والانف
واليدين والركبتين والقدمين وقال البخاري الجبهة واشار بيده الى انفه هكذا ذكره عبد الحق في الاحكام
انتهى اقول اخرج البخاري ومسلم عن ابن عباس انه قال امر النبي صلى الله عليه وسلم ان يسجد على سبعة اعضاء
ولا يكف شعرا ولا ثوبا الجبهة واليدين والركبتين والرجلين قوله ولا يكف شعرا بضم الكاف اي
لا يضمه ولا يقبضه وفي هذا الحديث لم يذكر الانف وبه اخذ الامامان نقلا لعدم ذكره فيه على انه
ليس بمحل للسجود اذ لو كان محلا له لذكره وقال ابو حنيفة بل هو محل له ولهذا جاز السجود عليه حالة العذر
اتفاقا وانما تركه لان عظمهما واحد ومما يدل على كونه محلا له ما اخرجه البخاري عن ابن عباس انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة واشار بيده الى انفه واليدين والركبتين
واطراف القدمين ولا نكفت الثياب والشعر نكفت بكسر الفاء اي لا نقبضهما بان يجمع الثوب باليدين عند الركوع
والسجود وما اخرجه ابو يعلى والطبراني عن عبد الجبار بن وائل عن ابيه انه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يضع انفه على
الارض مع جبهته وما اخرجه الدارقطني عن ابن عباس رفعه لا صلاة لمن لا يصيب انفه من الارض ما يصيب الجبين
ورواته ثقات قال الحافظ ابن حجر لكن الصواب انه مرسل وله طريق اخرى عند ابي يعلى وما اخرجه الدارقطني
عن عائشة انها قالت ابصر رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة من اهله تصلي ولا تضع انفها بالارض فقال يا هذه
ضعي انفك بالارض فانه لا صلاة لمن لم يضع انفه بالارض مع جبهته والحاصل ان الاقتصار على الانف يجوز عند ابي ح
سواء كان من عذر بالجبهة ام لا وعندهما لا يجوز الا من عذر بها فالسجود بالجبهة فرض عندهما لقوله صلى الله عليه وسلم
امرت ان اسجد الحديث وله ان الله تعالى امر بالسجود ولم يذكر عضوا فالتقييد بالجبهة زيادة على الكتاب بخبر
الواحد وهو ممنوع ولان المامور به السجود على الوجه والسجود بكل الوجه متعذر فكان المراد به بعضه والانف بعض
الوجه فاذا سجد به كان ممتثلا كما لو سجد بالجبهة لانه انما جاز الاقتصار عليها لانها بعض الوجه والانف
ايضا بعضه فجاز الاقتصار عليه كما جاز عليها وقولهما بالافتراض مشكل لانه يلزمهما الزيادة على الكتاب
بخبر الواحد وهما يمنعانه في الاصول كما لا يخفى مع وجود هذا الاشكال القوي قال بعض المتاخرين وقد روي عن ابي ح رجوعه الى
قولهما وعليه الفتوى وهذا الترجيح لموافقه رواية ولا القوي من الدراية اما الرواية فظاهرة واما الدراية
فلان المامور به انما هو السجود وهو يتحقق بالانف فتوقف اجزائه على وجه آخر معه زيادة بخبر الواحد مع اشتهار
الوجه فالحق ان مقتضى الحديث والمواظبة الوجوب ولا يبعد ان يقول به ابو ح وتحمل الكراهة المروية عنه على كراهة
التحريم هذا ولو حمل قولهما لا يجوز الاقتصار الا من عذر على وجوب الجمع كان احسن اذ به يرتفع الخلاف بناء
على ان الكراهة عنده للتحريم كما مر ولم يخرجا عن الاصول اذ يلزمهما الزيادة بخبر الواحد وهما يمنعانه هذا
حاصل ما في فتح القدير ومحصله انه لا خلاف بينهم فقول ابي حنيفة بكراهة الاقتصار على الانف المراد بها كراهة التحريم
وهي في مقابلة ترك الواجب وقولهما بعدم الجواز المراد به عدم الحل وهو كراهة التحريم فالسجود على الجبهة
واجب اتفاقا لانه مقتضى الحديث والمواظبة لكن هذا يقتضي وجوب السجود على الانف كالجبهة لان المواظبة ثابتة

تمتهما

تمتهما **قوله** لمواظبته صلى الله عليه وسلم **اقول** مما يفيد مواظبته عليه السلام على السجود بالانف والجبهة
ما اخرجه ابو داود والنسائي واللفظ لهما والترمذي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد مكن انفه وجبهته
ونحى يديه عن جنبيه وما اخرجه ابو يعلى والطبراني انه صلى الله عليه وسلم كان يضع انفه على الارض مع جبهته
وما اخرجه البخاري عن ابي حميد الساعدي ثم سجد يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم ومكن انفه وجبهته من الارض
فافادت هذه الاحاديث المواظبة لان في لفظة كان دلالة على التكرر والفعل مرات **قوله** قدم الانف على
الجبهة الخ **اقول** قال في معراج الدراية قدمه على الجبهة لان في الاقتصار عليه خلافا وقال بعضهم قدمه
عليها للاهتمام لان في جواز السجدة بالانف خفاء بالنسبة الى الجواز بالجبهة لان المتعارف في السجود وضع
الجبهة على الارض وقال بعضهم انما قدم عليها لانه اقرب الى الارض اذا سجد وهو الاولى ولهذا اختاره
المصنف **قوله** على ما تجد حجمه وتستقر فيه جبهته الخ **اقول** كلمة على متعلقة بقوله يسجد والحجم من الشيء
ملمسه الناتي تحت اليد كذا في القاموس وقيل وجدانك مس شيء تحت ثوب كذا في المغرب اي فيسجد المصلي
على شيء طاهر يجد حجمه وتستقر فيه جبهته بحيث لو بالغ لا يستفل راسه اكثر من ذلك فلو سجد على التبن
او القطن المحلوج او الصوف ونحوه لا يجوز سجوده ان لم تستقر جبهته بتمام التسفل والا جاز ولو سجد
على الارز او الجاورس او الذرة لا يجوز سجوده لان هذه الحبوب لملاستها ولزوجتها لا يستقر بعضها على
بعض فلا يمكن انتهاء التسفل فيها واستقرار الجبهة عليها ولو سجد على الحنطة او الشعير يجوز لان
حباتهما تستقر بعضها على بعض لخشونتها ورخاوة في اجسامها والحاصل ان كل شيء يجد الساجد
صلابة حجمه ولا يغيب وجهه فيه يجوز السجود عليه وكل شيء لا يجد الساجد صلابة حجمه ويغيب
وجهه فيه لا يجوز السجود عليه وضابطه ان لا يستفل بالتسفيل **قوله** فجاز السجود على كور عمامته
اي دورها الخ **اقول** كور العمامة بفتح الكاف دورها يقال كار العمامة وكورها اذا ادارها و
هذه العمامة عشرون كورا اي دورا ويشترط في صحة السجود على العمامة ان يكون ما سجد عليه منها
متصلا بالجبهة فلو سجد بما اتصل بما فوق الجبهة لا يجوز وان يجد في سجوده حجم الارض ايضا على ما مر
قوله وفاضل ثوبه كمه وذيله **اقول** لو بسط فاضل ثوبه او كمه على مكان طاهر فسجد عليه
جاز اتفاقا والخلاف انما هو في الكراهة وعدمها قيل يكره وقيل لا وقيل ان خاف الاذى ولم يقصد
الترفع لا يكره وان لم يخف الاذى وقصد الترفع يكره تحريما ولو بسط على مكان نجس فسجد عليه قيل
يجوز وصححه المرغيناني وقيل لا يجوز وهو الاصح وتصحيح المرغيناني ليس بشيء كذا في فتح القدير
وقال بعض الفضلاء ولعل ما قاله من حيث الرواية والا فمن حيث الدراية لم يظهر الفرق بين هذه الصورة
وبين التي قبلها حيث جعل المتصل كالمنفصل هناك ولم يجعل مثله هنا انتهى **قوله** وجاز على ظهر
من يصلي صلاته الخ **اقول** يعني جاز السجود على شخص ظهر يصلي صلاة الساجد في الزحام للضرورة
قيد بظهر من يصلي لانه لا يجوز على ظهر من ليس في صلاة وقيد من يصلي بكونه يصلي صلاته بان يصليا
الظهر مثلا لانه لا يجوز على ظهر من يصلي غير صلاة الساجد وقيد بالزحام لانه لا يجوز على ظهر من يصلي صلاته
هو في صلاته لم يكن هناك زحام لعدم الضرورة وذكر في المجتبى قيدا آخر وهو ان يكون المسجود على
ظهره ساجدا على الارض فلو سجد على ظهر مصل لا يجوز فالشرط اربعة والمصنف اقتصر على الثلاثة
وفي الذخيرة قال الحسن بن زياد انه لا يجوز مطلقا وفي الظهيرية واذا سجد على ظهر غيره بسبب الزحام ذكر في الاصل
انه يجوز وعن ابي حنيفة انما يجوز اذا سجد على ظهر المصلي اما اذا سجد على ظهر غير المصلي لا يجوز انتهى دل
هذا الكلام على ان السجود على ظهر الغير يجوز في رواية الاصل مطلقا اي سواء كان ذلك الغير مصليا
او غير مصل واشتراط كونه مصليا رواية عن ابي حنيفة وفيها واذا سجد على ظهر الميت ان كان على الميت لبد

ولا يجد حجم الميت يجوز وان وجد حجمه لا يجوز انتهى لانه على الاول سجد على البدن فيجوز وعلى الثاني سجد
على الميت فلا يجوز وفيها ايضا وان كان موضع السجود ارفع من موضع القدمين بان كان الارض هبوطا
ان كان التفاوت مقدار لبنة او لبنتين يجوز وان كان اكثر لا يجوز اراد به المنصوبة لا المفروشة انتهى
قيل المراد باللبنة لبنة بخارى وهي ربع ذراع عرض ست اصابع فمقدار ارتفاع اللبنتين المنصوبتين نصف
ذراع طول اثنتي عشرة اصبعا **قوله** والكره الاولى اي السجود على الكور وفاضل الثوب **اقول**
السجود على كور العمامة مكروه اتفاقا قال في التجنيس لما فيه من ترك التعظيم وقال في فتح القدير
لم يرد به اصل التعظيم والا لم يصح بل ارادة نهايته وهذا لان الركن نفس وضع التعظيم ولان المشاهد من
وضع الرجل الجبهة في العمامة على الارض ناكسا الغير معتد تعظيما انتهى قال في البحر والظاهر ان الكراهة تنزيهية
لنقل فعله صلى الله عليه وسلم واصحابه من السجود على العمامة تعليما للجواز فلم تكن تحريمية ومحل الكراهة عند عدم
العذر اما معه فلا انتهى اقول ورد من طرق متعددة يرتقي الحديث بها الى درجة الحسن وان كان
كل منها ضعيفا انه صلى الله عليه وسلم كان يسجد على كور عمامته وورد انه صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد
رفع العمامة عن جبهته فلا بد من التوفيق بينهما والتوفيق بحمل الاول على وجود العذر والثاني
على عدمه وما اخرجه ابو داود في المراسيل عن صالح بن حيوان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا
يسجد وقد اعتم على جبهته فحسر عن جبهته فمحمول على الارشاد لما هو الافضل والاكمل وفي البحر
على فاضل الثوب خلاف وتفصيل وقد مر بيانه وفي المنتقى ولو سجد على فخذه من غير عذر لا يجوز
وفي فتح القدير فلو سجد على كفه وهي على الارض قيل لا يجوز والصحيح الجواز او على فخذه قيل لا يجوز
ولو بعذر وقيل يجوز بلا عذر ولم ير شيئا يلتفت اليه بل لا يحل عندي نقله كيلا يشتهر والصحيح الجواز بعذر
لا بدونه وعلى ركبتيه لا يجوز في الوجهين ولم يعلم فيه خلاف والذي ينبغي تصحيح الفساد على الكف والفخذ
انتهى **قوله** كالاكتفاء بالانف في السجود فانه جائز عند ابي حنيفة مع الكراهة **اقول** المشهور عن ابي ح
ان الاكتفاء بالانف في السجود جائز مع الكراهة وروي عن ابن عمر وعنه انه لا يجوز وبه قالا ونقل بعضهم
رجوعه الى قولهما حتى قال بعض المتاخرين وعليه الفتوى وقد ذكرنا تفصيل هذا المقام فيما مضى **قوله**
بخلاف الجبهة الخ **اقول** ذكر في الخلاصة والمفيد والمزيد ان الاكتفاء بالجبهة في السجود ان كان من عذر
يجوز بدون الكراهة وان كان من غير عذر يجوز بالكراهة واختاره صاحب منية المصلي وحافظ الدين في الكنز
وذكر في البدائع والتحفة والتجنيس انه لا يكره في الوجهين واختاره المصنف والمختار ان لا والمنافية
مخالفة مواظبته صلى الله عليه وسلم قال بعض الفضلاء اقول لو حملت الكراهة في كلام من اثبتها على التنزيه
ومن نفاها على التحريم لارتفع التنافي انتهى اقول الكراهة عند الاطلاق تنصرف الى كراهة التحريم
كما روى ابو يوسف عن ابي حنيفة فلا يجوز ارادة كراهة التنزيه من طلقها **قوله** فقول صاحب الكنز
باحدهما منظور فيه **اقول** لا وجه للتنظير لما علمت ان صاحب الخلاصة والمزيد والمفيد نقلوا ان
الاكتفاء بالجبهة في السجود من غير عذر يكره وقال ابن الملك في شرح المجمع ان السجود على الجبهة
جائز اتفاقا ولكنه يكره ان لم يكن على الانف عذر وعليه رواية الكنز وكره باحدهما انتهى
فان كان فيما قاله رواية لا يتجه التنظير وقد مر ان المختار القول بالجواز مع الكراهة لما فيه من مخالفة
مواظبته عليه السلام **قوله** قيل في مقدار الرفع انه اذا كان الى السجود اقرب الخ **اقول** في مقدار الرفع الذي
يكون فاصلا بين السجدتين اربع روايات عن ابي حنيفة في رواية الهداية وتبعها صاحب مواهب الرحمن
انه ان كان الى القعود اقرب جاز وان كان الى السجود اقرب لا يجوز وفي رواية صححها صاحب البدائع انه ان كان
بحيث لا يشكل على الناظر انه رفع يجوز وفي رواية صححها صاحب المحيط انه يكتفي بادنى ما ينطلق عليه اسم

الشيخ عمر

الرفع

الرفع وفي رواية الحسن عنه انه اذا رفع راسه مقدار ما تمر به الريح بينه وبين الارض جاز قال في البحر
لكن من صحح هذه الرواية وظاهر كلام الحاكي انها تعود الى الرواية الثالثة المصححة في المحيط واختارها
فيه وذكر انها القياس لتعلق الركنية بالادنى كما في سائر الاركان انتهى فانه قال وقيل اذا ازال جبهته
عن الارض بحيث تجري الريح بين جبهته وبين الارض ثم اعادها جاز عن السجدتين وهو القياس اذ
الركنية في سائر الاركان متعلقة بادنى ما ينطلق عليه الاسم فكذا هنا تتعلق الركنية في رفع الراس بادنى
ما ينطلق عليه اسم الرفع انتهى وفي معراج الدراية ان الرواية الثالثة قريب من الاولى انتهى قيل والتحقيق
قرب الثانية منها ايضا والذي ينبغي التعويل عليه هي الاولى **قوله** ويجلس مطمئنا بقدر تسبيحة **اقول**
هذا الجلوس سنة عندهما ومقتضى الدليل من المواظبة عليه وجوبه لكن المذهب خلافه وما قيل ان الاصح وجوبه
ان كان بالنظر الى الدراية فمسلم وان كان من جهة الرواية فلا وعند ابي يوسف فرض كما تقدم قوله بقدر تسبيحة
يشير الى انه ليس فيه دعاء مسنون وهو المذهب عندنا وما ورد فيه محمول على النفل وفي الحجة قال ابو يوسف
سالت ابا حنيفة يقول المصلي اذا رفع راسه من الركوع والسجود اللهم اغفر لي قال يقول ربنا لك الحمد ويسكت
ولقد احسن في الجواب حيث لم ينهه عن الاستغفار صريحا **قوله** ويكبر ويسجد مطمئنا **اقول** قد تقدم حكم الطمانينة
قوله قلنا قد تقرر ان اتيان الصلاة مجملة الخ **اقول** هذا اي كون اتيان الصلاة مجملة مناسب كلام ابي
يوسف دون كلام ابي حنيفة ومحمد فانها عندهما مطلقة لا مجملة اذ لو كانت مجملة لافتقرت الى البيان
فلو جعل قول النبي صلى الله عليه وسلم او فعله بيانا لها لزم ان تكون الطمانينة في الركوع والسجود
والقومة والجلسة فرائض وهما لا يقولان بفرضيتها كما تقدم قال في مواهب الرحمن ويفرض ابو يوسف
الطمانينة في الركوع والسجود مع تمام القومة والجلسة بين السجدتين وقال في البرهان لان الله تعالى امر
بالصلاة مجملا وبينها له رسول الله صلى الله عليه وسلم مفصلا فركع واطمان واتم القومة والقعدة وواظب عليها من غير
ترك فيكون فرضا كالقعدة الاخيرة المحتج لها بما رواه الشيخان في الصحيحين من قوله للاعرابي الذي دخل المسجد فصلى ثم
جاء فسلم عليه فرد عليه السلام وقال ارجع فصل فانك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاثا ثم قال الرجل والذي بعثك
بالحق ما احسن غير هذا فعلمني قال اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرا ما تيسر معك من القران ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم
ارفع حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم اجلس حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في صلاتك كلها حتى تقضيها
انتهى واسم الاعرابي خلاد بن رافع وقالا لنا ان الركوع والسجود هما المطلوبان من اجزاء الصلاة لقوله تعالى اركعوا و
اسجدوا ولا اجمال فيهما ليفتقر الى البيان ومسماهما يتحقق بمجرد الانحناء ووضع بعض الجبهة مما لا يعد سخرية مع
الاستقبال فخرج الخد والذقن والطمانينة دوام على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب به فوجب ان لا تتوقف الصحة
عليها بخبر الواحد والا كان نسخا للاطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا مع ان الزيادة التي رويناها تفيد عدم
توقف الصحة عليها ووجه الاستدلال بها تسميتها صلاة ووصفها بالنقص والباطلة ليست صلاة ولا توصف بالنقص
وانما توصف بالانعدام وان تركه اياه حتى اتمها يدل على الصحة بدونها والا لما تركه ولامره بالاعادة
على الفور لان المضي على الفاسد عبث وانما امره بالاعادة جبرا للنقصان ونحن نقول بالاعادة لكن
وحملناه على هذا لئلا يعارض كتاب الله تعالى ثم قال ولا يخفى ان التقريب لا يتم بمجرد التمسك باطلاق الركوع و
السجود في الاية بعد تقييدهما باستقبال القبلة وبوضع بعض معين من الوجه بدليل زائد على ماهيتهما
وبعد زيادة القعدة الاخيرة والترتيب في غير المكرر وتشترط الطمانينة بادلتها المذكورة ولا باخبر
الحديث والاثر الى احتمال القلادة بها انفلا ليكون المنفي نقصا لجوازه بدونها جزما ولا يحمل المنفي على النقص
بترك الواجب العرفي لعدمه بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم انتهى كلامه وحاصل هذا الكلام ترجيح
ما ذهب اليه ابو يوسف لظهور دليله وخفاء دليلهما من حيث لا يطابق المدعى على ان الاحتياط في قوله لانه

موافق لقول الائمة الثلثة فبأخذه يخرج عن عهدة الواجب بلا خلاف ويكون لنا عود الى هذا المحل ان شاء
الله الاعز الاجل **قوله** واما وجه تكراره الخ **اقول** هذا الكلام الكافي نقله المصنف بعينه فلو عزاه اليه
لكان اولى قال بعضهم ان في قوله ان الشيطان امر بسجدة الخ نظر لان ابليس امر بالسجود لادم فتكبر عنه
لا عن السجود لله تعالى فانكم تسجدون لله تعالى فلا يتصور الترغيم لانا نسجد لله تعالى فلا يلائم محل تكبر ابليس
بل الحكمة ان السجود اصل والقيام والركوع من الوسائل فتستكثر من المقصود انتهى وقيل الاولى لامتثال
الامر والثانية ترغيما له وقيل للامر وقيل الاولى لشكر الايمان والثانية لبقائه وقيل لما اخذ الله الميثاق
على ذرية ادم امرهم بالسجود تصديقا لما قالوه فسجد المسلمون كلهم وبقي الكفار فلما رفع المسلمون رؤسهم
راوا الكفار لم يسجدوا فسجدوا ثانيا شكرا للتوفيق ذكره شيخ الاسلام والجواب الصحيح عندي ما ذهب اليه
اكثر المشايخ من انه امر تعبدي لم يعقل له معنى لانه امر توقيفي لا مدخل فيه للعقل بل لا بد له من النقل ولم يوجد
قوله ثم يكبر للقيام ويرفع راسه ثم يديه ثم ركبتيه على عكس السجود **اقول** قال في التبيين ويكره تقديم
احدى الرجلين عند النهوض ويستحب الهبوط باليمين والنهوض بالشمال انتهى اقول النهوض كالقعود للقيام
قال في القاموس نهض كمنع نهضا ونهوضا قام انتهى **قوله** ويقوم مستويا بلا اعتماد على الارض كما
ذهب اليه الشافعي الخ **اقول** قال في الهداية فاذا اطمأن ساجدا كبر وقد ذكرناه واستوى قائما على صدور
قدميه ولا يقعد ولا يعتمد بيديه على الارض وقال الشافعي يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمدا على الارض
لما روي انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك ولنا حديث ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم كان ينهض في الصلاة على
صدور قدميه وما رواه محمول على حالة الكبر ولان هذه قعدة استراحة والصلاة ما وضعت لها انتهى
يعني قال الشافعي يسن للمصلي جلسة استراحة في كل ركعة يقوم عنها لما اخرجه البخاري من حديث مالك بن
الحويرث انه راى النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي قاعدا وقال ثم بعد جلسة
الاستراحة يسن له وضع يديه على الارض مبسوطتين لاجل القيام لما اخرجه البخاري من حديث ايوب عن ابي
قلابة انه قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى بنا في مسجدنا هذا فقال اني لاصلي بكم وما اريد الصلاة لكني
اريد ان اريكم كيف رايت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قال ايوب فقلت لابي قلابة فكيف كانت صلاته قال مثل صلاة
شيخنا هذا يعني عمرو بن سلمة قال ايوب وكان ذلك الشيخ يتم التكبير واذا رفع راسه في السجدة الثانية جلس
واعتمد على الارض ثم قام ولانه ابلغ خشوعا وتواضعا واعون للمصلي وقال ابو حنيفة يقوم بلا اعتماد
بيديه على الارض لما اخرجه ابو داود من حديث ابن عمر انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعتمد الرجل
على يديه اذا نهض في الصلاة وبلا قعود قبل القيام لما روى الترمذي من حديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه واخرجه ابن عدي في ترجمة رواية خالد بن اياس ويقال الياس
قال الترمذي حديث ابي هريرة هذا عليه العمل عند اهل العلم وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وقول الترمذي
العمل عليه عند اهل العلم يقتضي قوة اصله وان ضعف خصوص هذا الطريق وهو كذلك واخرج ابن ابي شيبة
عن ابن مسعود انه كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه ولم يجلس ونحوه عن علي وعمر وابن عمر وابن الزبير
واخرج عن الشعبي قال كان عمر وعلي واصحاب رسول الله رضي الله عنهم فكان احدهم اذا رفع راسه من السجدة الثانية
في الركعة الاولى والثالثة نهض كما هو ولم يجلس واخرجه عبد الرزاق عن ابن عباس وابن مسعود وابن عمر
فقد اتفق اكابر الصحابة الذين كانوا اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واشد اقتفاء لاثره والزم لصحبته
من مالك بن الحويرث على خلاف ما قال فوجب تقديمه ولان هذه الجلسة لو كانت مشروعة لانتقل اليها
بتكبيرة وعنها الى القيام بتكبيرة اخرى كالقعود في وسط الصلاة وحمل ائمتنا ما استدل به الشافعي على حالة
الكبر توفيقا بين الاخبار ومما يستانس به لهذا التوفيق ما اخرجه البيهقي عن علي ان من السنة في الصلاة المكتوبة

الا نهض

الا نهض الى الركعتين الاوليين ان لا يعتمد على الارض الا ان يكون شيخا كبيرا لا يستطيع ورد اصحاب الشافعي هذا التوفيق
بامرين الاول ان الاحتياج الى التوفيق يكون عند التعارض ولا تعارض ههنا لان حديث مالك بن الحويرث صحيح و
الحديث الذي فيه النهي عن الاعتماد والحديث الذي فيه نفي جلسة الاستراحة ضعيفان والضعيف لا يعارض الصحيح لان
التعارض انما يكون بين امرين يصلح كل منهما للاعتماد عليه والاستدلال به والضعيف لا يصلح للاعتماد عليه ولا
الاستدلال به فكيف يعارض الصحيح فالواجب في مثل هذه الصور تقديم الصحيح واهدار الضعيف والثاني ان الحمل
المذكور يحتاج الى دليل ولم يوجد بل وجد ما ينافيه وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لمالك بن الحويرث لما اراد ان يفارقه
صلوا كما رايتموني اصلي ولم يفصل له فالحديث حجة في الاقتداء به في ذلك انتهى قال بعض الفضلاء فالاولى ان يحمل على
تعليم الجواز فلذا والله اعلم قال شمس الائمة الحلواني ان الخلاف انما هو في الافضلية حتى لو فعل كما هو مذهبنا لا باس
عند الشافعي ولو فعل كما هو مذهبه لا باس به عندنا انتهى **اقول** قوله فالاولى ان يحمل على تعليم الجواز عكس ما
نقل الشافعية في كتبهم فانهم حملوا حديث وائل بن حجر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رفع راسه من السجود
استوى قائما على بيان الجواز وقال بعضهم لا تنافي بين ما في الهداية وما قاله الحلواني بوجه اذ المنفي طلب
النهوض وتركه يوجب خلاف الاولى وهو مرجع لا باس به في اغلب استعماله ولا ينافيه ما في المعراج من ان جلسة
الاستراحة مكروهة عندنا اذ المراد بها التنزيهية انتهى **اقول** قوله لا تنافي بين ما في الهداية وما قاله الحلواني
الخ كلام ناش عن قلة التامل فان من تامل كلام صاحب الهداية وكلام شمس الائمة الحلواني حق التامل يظهر له ان
بينهما منافاة لا محالة وذلك ان صاحب الهداية ومن حذا حذوه قالوا ان جلسة الاستراحة بين سجدة الثانية و
القيام الى الركعة الثانية ليست سنة عندنا كما قال الشافعي بل السنة لمن ليس به عذر تركها وما ثبت من ان النبي
صلى الله عليه وسلم فعلها فمحمول على العذر وهو الضعف او الكبر لان التوفيق بين الدليلين اولى من اهدار احدهما
ويدل عليه انه ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا تبادروني بركوع ولا بسجود فانه مهما اسبقكم به اذا
ركعت تدركوني اذا رفعت اني قد بدنت ومهما اسبقكم به اذا سجدت تدركوني به اذا رفعت اخرجه
ابو داود واحمد وابن ماجه عن معاوية قوله بدنت قال في النهاية قال ابو عبيد روي بالتخفيف وانما هو
بالتشديد اي كبرت واسننت والتخفيف من البدانة وهي كثرة اللحم ولم يكن صلى الله عليه وسلم سمينا انتهى
وقال في القاموس بدن تبدينا اسن وضعف انتهى فعلى هذا لو فعلها بلا عذر يكره كما نص في معراج
الدراية لانه اتى بفعل زائد على اصل الصلاة بدليل قول صاحب الهداية ولان هذه قعدة استراحة والصلاة
ما وضعت لها وبدليل قول الزيلعي ولانها لو كانت مشروعة لشرع التكبير عند انتقاله منها الى القيام كما في
سائر الانتقالات في الصلاة من حالة الى حالة ولانها جلسة استراحة وفي الصلاة شغل عن الراحة انتهى
وان شمس الائمة الحلواني قال للمصلي ان يفعل كل واحد منهما بلا خلاف بيننا وبين الشافعي لورود الخبر بكل منهما
والخلاف انما هو في الافضلية فالافضل عند الشافعي الجلوس وعندنا عدمه فعلى هذا لو فعل كما هو مذهب
الشافعي لا يكره لان المكروه لا افضل فيه ولما تقدم من ان قولهم لا باس به يستعمل تارة فيما لا كراهة فيه اصلا
وهذا هو الاغلب في استعماله لانه يستعمل غالبا في مقابلة المكروه واخرى فيما لا كراهة تحريم فيه بل كراهة تنزيه
والظاهر هنا الاول وكذا الاعتماد على الارض ليس سنة عندنا كما قال الشافعي بل السنة تركه لمن ليس به عذر على
ما هو ظاهر كثير من الكتب المشهورة فعلى هذا لو اعتمد من غير عذر كره قال النووي لا باس بان يعتمد براحتيه على
الارض عند النهوض من غير فصل بين العذر وعدمه ونقل في المحيط عن الطحاوي انه قال لا باس بان يعتمد بيديه على
الارض شيخا كان او شابا وهو قول عامة العلماء انتهى وقال في البحر الاوجه ان يكون سنة فتركه يكره تنزيها لما تقدم
من النهي وتعقبه في النهر بان المراد بالكراهة التنزيهية وهي مرجع قولهم لا باس به لغلبة استعماله فلا منافاة بينهما
انتهى **اقول** قد علمت ما في هذا التعقب من الكلام ولا يرد على قول صاحب الهداية والصلاة ما وضعت لها جواز النفل

الشيخ زين

الشيخ عمر

الفاضل الواني

قاعدا وشرع عقيب الترويحات في التراويح لان ما بين وضعت الصلاة عليها او بين ما عرض عليها خارجا
عنهما فرقا والكلام في الاول كذا افاده الفاضل المحشي اذا تقرر هذا فنقول ان الحديث الذي استدل به
ائمتنا اسناده ضعيف لكن ضعف الاسناد غير قاطع ببطلان المتن فاذا تايد بما يدل على صحته من القراين
كان صحيحا وقد تايد هنا بكثرة الطرق والرواة فيصير صحيحا ويعارض البخاري ثم يترجح هو بعمل كثير من اكابر
الصحابة على وفقه وتركهم لمقتضى ما في البخاري قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير ان وصف الحسن والصحة
والضعف انما هو باعتبار السند ظنا اما في الواقع فيجوز غلط الصحيح وصحة الضعيف وعن هذا جاز
في الحسن ان يرتقي الى الصحة اذا كثرت طرقه والضعيف يصير حجة بذلك لان تعدده قرينة على ثبوته في نفس الامر
فلم لا يجوز في الصحيح السند ان يضعف بالقرينة الدالة على ضعفه في نفس الامر والحسن ان يرتفع الى الصحة
بقرينة اخرى كما قلناه من عمل اكابر الصحابة على وفق ما قلناه وتركهم لمقتضى ذلك الحديث وقول من قال اصح
الاحاديث ما في الصحيحين فيرجح ما اتفقا عليه ثم ما انفرد به البخاري ثم ما على شرطهما تحكم لا يجوز التقليد
فيه لان الاصحية انما هي لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبراها فاذا فرض وجود تلك الشروط في رواة
حديث لغيرهما فلا يكون الحكم باصحية ما فيهما عين التحكم ثم حكمهما او احدهما بان الراوي المعين مستكمل
تلك الشروط ليس مما يقع فيه بمطابقة الواقع فيجوز كون الواقع خلافه وقد اخرج مسلم في كتابه عن كثير من
لا يسلم من غوائل الجرح وكذا في البخاري جماعة تكلم فيهم فدار الامر في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم وكذا
في الشروط حتى ان من اعتبر شرطا والغاه الآخر يكون ما رواه الاخر مما ليس فيه ذلك الشرط عنده مكافيا
لمعارضة المشتمل على ذلك الشرط وكذا فيمن ضعف راويا ووثقه الاخر نعم تسكن نفس غير المجتهد
ومن لم يخبر امر الراوي بنفسه الى ما اجتمع عليه الاكثر اما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر
الراوي بنفسه فلا يرجع الا الى راي نفسه انتهى كلامه وقال كمال الدين ابو الفضل الادفوي اعلم ان الشيخ
ابا عمرو بن الصلاح له اختيارات انكرت عليه منها اختياره ان كل ما في الصحيحين مقطوع بصحته وادعى
ان الامة تلقتها بالقبول وان ذلك يفيد القطع وهذا انما يتمشى على طريقة بعض المعتزلة الذين قالوا
ان الامة اذا عملت بحديث اقتضى ذلك القطع بصحته وهذا مذهب ردي مردود ثم ان الامة تلقت كل حديث
صحيح وحسن بالقبول وعملت به عند عدم المعارض وح لا يختص بالصحيحين وقد تلقت الامة الكتب
الخمسة او الستة بالقبول واطلق عليها جماعة اسم الصحيح ورجح بعضهم بعضا على كتاب مسلم وغيره قال
الخطابي كتاب السنن لابي داود كتاب شريف لم يصنف في حكم الدين كتاب مثله وقد رزق القبول من الناس كافة
فصار حكما بين فرق العلماء وطبقات الفقهاء على اختلاف مذاهبهم وكتاب السنن احسن وضعا واكثر فقها
من كتاب البخاري ومسلم وقال الحافظ ابو الفضل محمد بن طاهر المقدسي سمعت الامام ابا الفضل عبد الله بن محمد
الانصاري بهراة يقول وقد جرى بين يديه ذكر ابي عيسى الترمذي وكتابه فقال كتابه عندي انفع من كتاب
البخاري ومسلم وقال ابو زرعة الرازي لما عرض عليه ابن ماجه كتاب السنن اظن ان وقع هذا في ايدي الناس
تعطلت هذه الجوامع كلها او قال اكثرها ووراء هذا بحث آخر وهو ان قول الشيخ ابي عمرو بن الصلاح
ان الامة تلقت الكتابين بالقبول ان اراد كل الامة فلا يخفى فساد ذلك فان الكتابين انما صنفا في المائة
الثالثة بعد عصر الصحابة والتابعين وتابع التابعين وائمة المذاهب المتبعة ورؤس حفاظ الاخبار
ونقاد الآثار المتكلمين في الطرق والرجال المميزين بين الصحيح والسقيم وان اراد بالامة الذين وجدوا
بعد الكتابين فهم بعض الامة فلا يستقيم له دليله الذي قرره من تلقي الامة وثبوت العصمة لهم
ثم ان اراد ان كل حديث فيهما تلقي بالقبول من الناس كافة فغير مستقيم فقد تكلم جماعة من الحفاظ في احاديث
فيهما فتكلم الدارقطني في احاديث واعلها وتكلم ابن حزم في احاديث كحديث شريك في الاسراء وقال انه

غلط

غلط ووقع في الصحيحين احاديث متعارضة لا يمكن الجمع بينهما والقطع لا يقع التعارض فيه وقد اتفق
مسلم على اخراج حديث محمد بن بشار بندار واكثر من الاحتجاج بحديثه وتكلم فيه غير واحد من الحفاظ وائمة
الجرح والتعديل ونسب الى الكذب وحلف عمرو بن علي الفلاس شيخ البخاري ان بندارا يكذب في حديثه عن يحيى
وتكلم فيه ابو موسى وقال علي بن المديني في الحديث الذي رواه في السجود هذا كذب وكان يحيى لا يعبا به ويستضعفه
واكثر من حديث عبد الرزاق والاحتجاج به وتكلم فيه ونسب الى الكذب واخرج مسلم لاسباط بن نصر و
تكلم فيه ابو زرعة وغيره واخرج ايضا عن سماك بن حرب واكثر عنه وتكلم فيه غير واحد وقال الامام
احمد بن حنبل هو مضطرب الحديث وقال النسائي في حديثه ضعف وقال ابن المبارك سماك ضعيف في الحديث
وكان ابو زرعة يذم وضع كتاب مسلم ويقول كيف تسميه الصحيح وفيه فلان وفلان وذكر جماعة وامثال
ذلك تستغرق اوراقا فتلك الاحاديث عند هؤلاء لم يتلقوها بالقبول وان اراد ان غالب ما فيهما سالم
من ذلك لم تبق له حجة فانه انما احتج بتلقي الامة وهي معصومة على ما قرره ثم نقول ايضا لا نسلم
ان التلقي بالقبول حجة فان الناس اختلفوا في ان الامة اذا عملت بحديث واجمعوا على العمل به هل يفيد القطع
او الظن ومذهب اهل السنة انه يفيد الظن فكيف يحصل القطع اذا تلقته بالقبول انتهى كلامه اقول
هذا ظاهر لمن تتبع كتب الاصول واتقن فروعها وعلم احكام الادلة السمعية وانواعها وانا لا اتعجب من الشيخ ابن
الصلاح بل اتعجب ممن جاء بعده من الافاضل والنحاة كيف قبلوا كلامه وقلدوه في هذا الامر المخترع الغير
المقبول والله الموفق للصواب والمجنب عن الخطا والاضطراب اعلم ان كمال الدين ابا الفضل الادفوي
ولد في شعبان سنة خمس وثمانين وقيل خمس وسبعين وستمائة وسمع الحديث بقوص والقاهرة واخذ المذهب والعلوم
عن علماء ذلك العصر منهم ابن دقيق العيد والشيخ علاء الدين القونوي والقاضي بدر الدين بن جماعة والشيخ
شمس الدين الجزري وادب جماعة منهم ابو حيان وصل عنه اشياء وصحبه مدة ثماني عشرة الحيز ووفاته قال
الاسنوي كان مشاركا في علوم متعددة وقال ابو الفضل العراقي كان من فضلاء اهل العلم قيل انه توفي
في صفر سنة ثمان واربعين وسبعمائة وعمره ما بين الستين والسبعين ودفن بمقابر الصوفية والله اعلم
قوله والركعة الثانية كالاولى الخ اقول يعني ان الركعة الثانية مثل الاولى فيما قدمناه الا انه لا يثني
اي لا يستفتح اي لا ياتي بدعاء الاستفتاح لانه انما شرع في اول الصلاة دون اثنائها ولذا سمي دعاء الاستفتاح
ولا يتعوذ لانه شرع في اول القراءة لدفع الوسوسة فلا يتكرر الا بتبدل المجلس كما لو تعوذ وقرا ثم سكت
قليلا وقرا وبهذا اندفع ما ذكره بعض الافاضل من انه ينبغي على قول ابي حنيفة ومحمد ان يتعوذ في الثانية
ايضا لانه سنة القراءة والقراءة تتجدد في كل ركعة لما علمت انه سنة القراءة وهي تتجدد في كل ركعة ولا يرفع
يديه ولو رفعهما قيل تفسد صلاته والمختار انها لا تفسد الا انه يكره اتفاقا وعند الشافعي يرفع عند
الركوع وعند الرفع منه والدليل من الجانبين مذكور في المطولات اعلم ان رفع اليدين مشروع عندنا
في ثماني مواضع في تكبيرة الافتتاح والقنوت والعيدين واستلام الحجر وعلى الصفا والمروة وفي عرفة والمزدلفة
وعند الجمرات ثم في رفع تكبيرة الافتتاح والقنوت والعيدين والاستلام يستقبل ببطون كفيه القبلة وفي غيرها
يستقبل بها السماء وسكت عن التسمية اشارة الى انه ياتي بها قوله ترك السجدة الثانية فتذكر قبل
السلام او بعده الخ اقول مسائل السهو في السجدات على قسمين القسم الاول انما يعلم عدد السجدات التي
سها عنها او علم من الصلاة محلها صورته رجل صلى صلاة الفجر فتذكر في اخر صلاته قبل السلام او بعده انه ترك من
الركعة الاولى سجدة عليه ان يسجدها بنية القضاء ثم يتشهد ويسلم ويسجد للسهو وان لم يات باكثر افعال الصلاة
والا يلغو فامكن القضاء وليس الترتيب بين السجدتين بفرض فلذا صح القضاء ولو تذكر انه ترك السجدة من الركعة

الاولى سجدة الثانية عليه ان يسجدها بنية القضاء ثم يتشهد ويسلم ويسجد للسهو ولو تذكر انه
ترك سجدتي الركعة الاولى يصلي ركعة ويتشهد ويسلم ويسجد للسهو لانه لما قرا وركع في الاولى
حصل هذا الركوع في محله وتوقف على ان يتقيد بالسجود فلما قام وقرا وركع وقع هذا مكررا ولا يعتد به
ولا يفسد لانه من جنس الصلاة فلما سجد تقيد به الركوع الاول فلم يكن صلى سوى ركعة واحدة
قلنا يضم اليها اخرى الى اخر ما ذكرنا ولو تذكر انه ترك سجدتي الركعة الثانية عليه ان يسجدهما
ويتشهد ويسلم ويسجد للسهو ولو تذكر انه ترك سجدة من الاولى وسجدتي الثانية سجد ثلاث
سجدات ينوي بالاولى القضاء ثم يتشهد ويسلم ويسجد للسهو ولو تذكر انه ترك سجدتي انه ترك
سجدتي الاولى وسجدة الثانية يسجد سجدة ويصلي ركعة ثم يتشهد ويسلم ويسجد للسهو للوجه
الذي ذكرناه ولو تذكر انه ترك سجدتي الركعتين عليه ان يسجد سجدتين ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى
ثم يتشهد ويسلم ويسجد للسهو ولو تذكر انه ترك سجدة من الاولى وسجدة من الثانية سجدهما
وينوي بالاولى القضاء ثم يتشهد ويسلم ويسجد للسهو رجل صلى صلاة الظهر فتذكر في اخرها انه
ترك سجدة من الركعة الاولى او الثانية او الثالثة او الرابعة سجدها ثم تشهد وسلم وسجد للسهو
ونوى القضاء فيما سوى الرابعة ولو تذكر انه ترك سجدة من الاولى وسجدة من الثانية وسجدة من الثالثة
سجد ثلاث سجدات بنية القضاء ولو تذكر انه ترك اربع سجدات من كل ركعة سجدة سجد اربع سجدات
ينوي القضاء في ثلاث لانهن فوائت والقضاء لا يتادى الا بالنية المعينة بخلاف الرابعة لانها في محلها
نعلم ان الركعة تتقيد بسجدة وان السجدة انما تصير فائتة عن محلها اذا تخلل بينها وبين محلها
ركعة تامة لا ما دونها لان الركعة يحتمل الرفض فيرتفض ويلتحق بمحلها ولو تذكر انه ترك سجدتي اولى
الظهر قام فصلى ركعة ثم تشهد وسلم وسجد للسهو ولو تذكر انه ترك سجدتي اولى الظهر وسجدة
من الثانية او عكسه سجد سجدة ثم قام فصلى ركعة ثم تشهد وسلم وسجد للسهو ولو تذكر انه ترك
سجدات الشفع الاول او واحدة من الثانية او واحدة من الاولى وسجدات الاولى والثالثة سجد
سجدة وصلى ركعتين ولو تذكر انه ترك سجدات ثلاث ركعات صلى ركعة وتشهد ثم صلى ركعتين
وتشهد وسلم وسجد للسهو ولو تذكر انه سجد سجدة في الاخيرة فقط سجد اخرى ثم قام فصلى ركعة
وتشهد ثم صلى ركعتين وتشهد وسلم وسجد للسهو ولو تذكر انه ترك جميع السجدات في جميع الركعات
سجد سجدتين ثم صلى ركعة ثم تشهد ثم صلى ركعتين وتشهد وسلم وسجد للسهو والعصر والمغرب
والعشاء في هذا سواء القسم الثاني فيما اذا علم عددها ولم يدر محلها لو تذكر انه ترك سجدة
من الفجر ولم يدر محلها سجد سجدة ينوي بها ما عليه لاحتمال انه تركها من الاولى ويتشهد ويسلم ويسجد
للسهو ولو تذكر انه ترك سجدتين سجد سجدتين اولا لاحتمال انهما تركهما من الركعتين ويقعد قدر التشهد لاحتمال
انهما من الثانية ثم يقوم ويصلي ركعة لاحتمال انهما من الاولى ثم يتشهد ويسلم ويسجد للسهو ولو تذكر انه ترك
ثلاث سجدات فيسجد ثلاث سجدات ينوي بواحدة قضاء ما عليه لاحتمال انه ترك واحدة من الاولى وسجدتي الثانية
ويتشهد لهذا الاحتمال ثم يقوم ويصلي ركعة لاحتمال انه ترك سجدتي الاولى وواحدة من الثانية ثم يتشهد ويسلم و
يسجد للسهو ولو تذكر انه ترك سجدة من المغرب سجدها ينوي ما عليه ولو تذكر انه ترك سجدتين يسجد سجدتين
لاحتمال انهما من ركعتين او من الاخيرة ثم يقوم فيصلي ركعة لاحتمال انهما من ركعة فيها ولو تذكر منها ثلاث
سجدات سجد ثلاثا ينوي بها ما عليه ويتشهد لاحتمال انه تركها على الولاء واحدة من الثانية وثنتين من الثالثة
ولاحتمال انه ترك من كل ركعة سجدة وصلى ركعة لاحتمال ان يكون ترك واحدة من الاولى وسجدتي الثانية فيكون
قد تقيدت الاولى بالسجدة ووقع ركوع الثانية مكررا فيتقيد الركوع الثاني بسجود الاخيرة فلذا قلنا

يتشهد

يتشهد ويصلي ركعة ويحتمل انه ترك سجود الاولى فيكون ركوع الاولى حاصلا في محله وركوع الثانية
مكررا فيتقيد ركوع الاولى بالسجدة الثانية ولا يختلف الحال ولو تذكر انه ترك اربع سجدات سجد سجدتين
ولا يقعد ويصلي ركعتين يقعد بينهما لانه اتى بسجدتين فيحتمل انه اتى بهما في ركعة فعليه ركعتان يقعد
بينهما ويحتمل انه اتى بهما في ركعتين فعليه سجدتين وركعة الا ان الركعة داخلة في الركعتين ولو تذكر انه ترك خمسا
سجد سجدة ينوي بها عن الركعة التي قيدها بالركعة بالسجدة ثم يصلي ركعتين يقعد بينهما لانه اتى بسجدة فيحتمل
انها من الاولى فتتقيد بها فلا يلغو فلذا يسجد سجدة ثم يصلي ركعتين يقعد بينهما ويحتمل انها من الثانية فيكون
ركوع الاولى معتدا به وركوع الثانية مكررا فيتقيد الاولى بالسجدة التي في الثانية فلم يكن صلى سوى ركعة
بسجدة فلذا يسجد سجدة ثم يصلي ركعتين كما ذكرنا ويحتمل انها من الاخيرة فلا يختلف الحال ولو تذكر انه ترك
من الظهر سجدة سجدها ينوي بها ما عليه لاحتمال انها من غير الاخيرة فلو تذكر انه سجد سجدتين سجدهما
ينوي ما عليه لاحتمال انهما من ركعتين وان كانتا من الاخيرة فلا تضره النية ثم يصلي ركعة لاحتمال انهما
من ركعة واحدة غير الاخيرة ولو تذكر انه ترك ثلاث سجدات سجد ثلاثا ينوي ما عليه لاحتمال انها من
ثلاث ركعات او من الثالثة واحدة وسجدتا الرابعة ثم يقعد قدر التشهد لهذا الاحتمال ثم يصلي ركعة
لاحتمال انه ترك واحدة من ركعة وثنتين من ركعة ولو تذكر انه ترك اربعا سجد اربعا ويقعد قدر
التشهد لاحتمال انه ترك من كل ركعة سجدة ثم يصلي ركعتين ويقعد قدر التشهد ولا يختلف الحال
لو كان ترك سجدتي الاولى وواحدة من الثانية وواحدة من الثالثة او الرابعة او واحدة من الاولى
وسجدتي الثالثة وواحدة من الرابعة او واحدة من الاولى وواحدة من الثانية او الثالثة وسجدتي الرابعة
ولو تذكر انه ترك خمس سجدات سجد ثلاثا ولا يقعد بعدها لان القعدة تردد بين السنة والبدعة وما كان
كذلك فسبيله الترك لانه اتى بثلاث سجدات فيحتمل انه سجد في الركعة الاولى وسجد في الثانية
سجدة واحدة او بالعكس فتكون القعدة سنة ويحتمل انه سجد في ثلاث ركعات فتكون القعدة بدعة
ثم يصلي ركعتين لاحتمال الاول ويقعد بينهما قدر التشهد لاحتمال الثاني وان تذكر انه ترك ستا سجد
سجدتين ثم يصلي ركعتين ويقعد قدر التشهد ثم يصلي ركعة ثالثة ويقعد ويتم لانه اتى بسجدتين
فان كان اتى بهما في ركعتين فعليه سجدتان وركعتان او في ركعة فعليه ثلاث ركعات فيجمع بينهما وان تذكر
انه ترك سبعا سجد سجدة ينوي بها ما عليه من الركعة التي سجد فيها ثم يصلي ركعة ويقعد قدر التشهد
ثم ركعتين ويتم ولا يتصور لنا ان يترك ثمانيا لا يدري محلها وفي الباب فروع اخر تعرف من هذا بادنى
تامل والله الموفق هذا كله كلام الشيخ قاسم بن قطلوبغا في رسالته المسماة بالنجدات ببيان السهو
في السجدات نقلته بحروفه لكثرة فائدته ووفرة عائدته **قوله** ويتشهد عقيب سجدة **اقول**
اي يقعد ويقرا التشهد وهو من تسمية الكل باسم جزئه اعني هذا الثناء وهو التحيات الخ بالتشهد لان
فيه ذكر الشهادتين اطلاقا كما اطلق البعض على الكل كما في الاذان فانه حي على الصلوة حي على الفلاح ومع هذا
اطلقوا الاذان على الكل **قوله** لان العود الى السجدة الاصلية يرفع التشهد **اقول** اراد بالتشهد القعدة
الا انه تسامح في العبارة وقيد السجدة بالاصلية احترازا عن سجدة السهو فان العود اليها لا يرفع القعدة
قوله فلا بد من التشهد **اقول** اراد بالتشهد القعدة كما يدل عليه قوله لان القعدة الاخيرة فرض الا انه
تسامح في العبارة اتكالا على فهم الطالب **قوله** فيتشهد ويسلم الخ **اقول** اي فيقعد ويتشهد لان القعود
فرض والتشهد واجب على الصحيح كما سيجي ولما كان التشهد مستلزما للقعود تركه واكتفى بذكر التشهد فيلزم
ثلاث قعدات قعدة مرفوعة وقعدة بعد قضاء السجدة وقعدة بعد سجدة السهو وانما يسجد للسهو لانه
اخر الركن عن محله كما سيجي تفصيله في محله **قوله** يفترش رجله اليسرى ويجلس عليها وينصب اليمنى **اقول**

[illegible] الواضح منه

المراد بالقعدة المرفوعة القعدة التي ارتفعت بالعود الى السجدة الاصلية منه

اخرج مسلم عن عايشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير الى ان قالت ويفترش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى وهذا بيان السنة عندنا حتى لو تربع جاز واطلاق الصلاة في الحديث يشير بان الجلوس على الكيفية المذكورة سنة في مطلق الصلاة فرضا كانت او نفلا كما في المجتبى اذ هنا في الفرض وفي النفل يجلس كيف شاء كالمريض لان مبنى النفل على التخفيف ممنوع لان الكلام في السنة **قوله** واضعا يديه مبسوطتين على فخذيه **اقول** اخرج الترمذي عن وائل بن حجر قال قدمت المدينة قلت لانظرن الى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى قال الترمذي حديث صحيح واخرجه احمد وابو داود والنسائي واخرج مسلم عن ابن عمر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى قوله مبسوطتين اشارة الى انه لا يشير بالسبابة عند الشهادتين عاقدا الخنصر والتي تليها محلقا الوسطى والابهام ورافعا المسبحة عند قوله لا اله وهو قول كثير من المشايخ وعليه الفتوى كما في عامة الفتاوى وجزم في منية المفتي بكراهتها وقال في فتح القدير و عن اكثر المشايخ انه لا يشير اصلا وهو خلاف الدراية والرواية اما الدراية فما ذكر في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم اشار باصبعه التي تلي الابهام واما الرواية فعن محمد ان ما ذكره في كيفية الاشارة هو قوله وقول ابي حنيفة وعن شمس الائمة الحلواني انه يقيم الاصبع عند لا اله ويضع عند الا الله ليكون الرفع للنفي والوضع للاثبات وينبغي ان تكون اطراف الاصابع على حرف الركبة لا متباعدة عنها انتهى وقوله على فخذيه يشير الى رد ما ذكره الطحاوي انه يضع يديه على ركبتيه ويفرق بين اصابعه كحالة الركوع **قوله** موجها اصابع يديه ورجله نحو القبلة **اقول** اخرج النسائي عن ابن عمر عن ابيه انه قال من سنة الاسلام ان ينصب القدم اليمنى ويستقبل باصابعها القبلة ويجلس على اليسرى ورواه البخاري من غير ذكر استقبال القبلة بالاصابع **قوله** لما روت عايشة رضها كان يقعد القعدتين على هذا **اقول** تبع صاحب الهداية والكافي في نسبته وصف تمام هذه الهيئة الى عايشة رضها والحال ان عايشة لم تصف تمام هذه الهيئة بل وصفت بعضها كما قدمناه **قوله** ويتشهد كابن مسعود **اقول** اخذ ابو حنيفة بتشهد ابن مسعود والشافعي بتشهد ابن عباس ورجح تشهد ابن مسعود على تشهد ابن عباس بوجوه احدها ان الائمة الستة اتفقوا عليه في كتبهم لفظا ومعنى واتفق المحدثون على انه اصح احاديث التشهد بخلاف غيره حتى قال الترمذي ان اكثر اهل العلم عليه من الصحابة والتابعين واخرج الطحاوي عن ابن عمر ان ابا بكر علمه الناس على المنبر ووافق ابن مسعود في روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة منهم معاوية بن ابي سفيان وسلمان الفارسي رواه الطبراني وعن عايشة ورواه البيهقي في سننه قال النووي اسناده جيد **قوله** وهو التحيات لله الى قوله ويقتصر عليه **اقول** قال في البحر في تفسير الفاظ التحيات اقوال كثيرة احسنها ان التحيات العبادات القولية والصلوات العبادات البدنية والطيبات العبادات المالية فجميع العبادات لله تعالى لا يستحقها غيره ولا يتقرب بشيء منها الى ما سواه ثم هو على مثال من يدخل على الملوك فيقدم الثناء اولا ثم الخدمة ثانيا ثم بذل المال ثالثا انتهى وقال الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح منية المصلي التحيات جمع تحية وهي اسم من حيا فلان فلانا اذا دعاه عند ملاقاته و اشتقاقها من قول العرب عند ملاقاتهم بعضهم بعضا حياك الله اي ابقاك ولكل قوم تحية يحيي بها بعضهم بعضا عند الملاقاة وتحية الاسلام السلام والمراد بالتحيات ههنا جميع الاثنية الحميدة والعبادات القولية والصلوات العبادات البدنية والطيبات العبادات المالية يعني ان هذه العبادات مختصة بالله لا يستحقها غيره واصل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما انتهى في المعراج لمستوى سمع فيه صريف الاقلام وقام في المقام الذي اراده الله له للمخاطبة قصد ان يحيي ربه سبحانه كما يحيي الملوك فالهمه الله تعالى الى ان قال التحيات لله الخ فلما قال ذلك رد

الله تعالى عليه وحياه بان قال السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته فقابل التحيات بالسلام الذي هو تحية الاسلام وقابل الصلوات بالرحمة التي هي معناها وقابل الطيبات بالبركات المناسبة للمال لكونها النمو والكثرة وافرد السلام والرحمة لان كلا من التحيات والصلوات متحد باعتبار اتحاد آلته من اللسان والبدن فوحد ما يقابله بخلاف العبادات المالية فان آلاتها متعددة وهي انواع الاموال من النقود والحيوانات والنباتات فجمع ما يقابلها ثم لما قال الله سبحانه السلام عليك الخ قال النبي صلى الله عليه وسلم السلام علينا اي معشر الامة وعلى عباد الله الصالحين تشريكا للامة ولسائر الصالحين من الملائكة والانبياء والصالحين اتباعهم في السلام الذي حياه الله عليه وعدم اختصاصه به على ما هو مقتضى سجيته الكاملة الكريمة وشيمته التي هي اكرم الشيم ثم قالت الملائكة اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله انتهى وقال في البحر ثم انه صلى الله عليه وسلم اعطى بها من هذه الكرامة لاخوانه الانبياء والملائكة وصالحي المؤمنين من الانس والجن لانها تعمهم كما شهدت به السنة الصحيحة حيث قال صلى الله عليه وسلم هذه الكلمات فانكم اذا قلتموها اصابت كل عبد صالح في السماء والارض انتهى قلت اخرج الائمة الستة عن ابن مسعود واللفظ لمسلم انه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد وكفي بين كفيه كما يعلمني السورة من القران فقال اذا قعد احدكم في الصلاة فليقل التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فاذا قالها اصابت كل عبد صالح في السماء والارض اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله وفي معراج الدراية عن زين الائمة ان جبريل عليه السلام امره ان يحيي ربه بهذه التحية ثم قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله ووصفه بالعبودية لانها اشرف صفات المخلوقين اذ هي الرضاء بما يفعل الرب تعالى والعبادة فعل ما يرضي الرب تعالى والعبودية اقوى منها ولذا لا تسقط في العقبى وتقديمها على الرسالة رد لقول اليهود والنصارى والصالح هو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق عباده ولذا وصف الانبياء نبينا صلوات الله عليهم وسلامه ليلة الاسراء به فقالوا مرحبا بالولد الصالح وبالنبي الصالح ولذا قالوا لا ينبغي الجزم به في حق شخص معين من غير شهادة الشارع له به وانما يقال هو صالح فيما اظن او فيما اظن خوفا من شهادة بما ليس فيه واشهد معناه اعلم واتيقن الوهية الله تعالى وحده لا شريك له وعبودية محمد ورسالته عليه السلام واختير لفظ الشهادة دون العلم واليقين انها ابلغ واظهر معناها لكونها مستعملة في ظواهر الاشياء وبواطنها بخلاف العلم واليقين فانهما يستعملان غالبا في البواطن فقط ولهذا لو ادى الشاهد الشهادة بلفظ اعلم او اتيقن مكان اشهد لم تقبل شهادته قال في البحر وانما ذكرنا بعض معاني التشهد لان المصلي يقصد بهذه الالفاظ معانيها مرادة له على وجه الانشاء منه كما صرح به في المجتبى بقوله ولا بد ان يقصد بالفاظ التشهد معانيها التي وضعت لها من عنده كانه يحيي الله ويسلم على نبيه صلى الله عليه وسلم وعلى نفسه واوليائه وعلى هذا فالضمير في قوله السلام علينا عائد الى الحاضرين من الامام والماموم والملائكة كما نقله في الغاية عن النووي واستحسنه وبهذا يضعف ما ذكره في السراج الوهاج ان قوله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته حكاية سلام الله عليه لا ابتداء سلام من المصلي عليه انتهى اعلم انه قد تقرر ان التشهد واجب لكن بقي هل هو خصوص تشهد ابن مسعود او ما هو اعم منه قال في البحر قال بعض الشارحين ان الخلاف في الاولوية حتى لو تشهد بغيره كان آتيا بالواجب والظاهر خلافه لانهم جعلوا التشهد واجبا وعينوه في تشهد ابن مسعود فكان واجبا ولهذا قال في السراج الوهاج ويكره ان يزيد في التشهد حرفا واحدا عند ابي حنيفة ولو نقص من تشهده او زاد فيه كان مكروها لان اذكار الصلاة مخصوصة فلا يزاد عليها انتهى واذا قلنا بتعيينه للوجوب كانت الكراهة تحريمية وهي المحمل عند اطلاقها

كما ذكرناه غير مرة انتهى قلت ان قلنا ان الاخذ بتشهد ابن مسعود واجب يكون الاخذ بغيره مكروها كراهة تحريم وهذا مختار الشيخ زين وان قلنا ان الاخذ به مستحب يكون الاخذ بغيره مكروها كراهة تنزيه وهذا مختار صاحب الهداية فانه قال والاخذ بتشهد ابن مسعود اولى من الاخذ بتشهد ابن عباس **قوله** ويقتصر عليه هنا اى في القعدة الاولى يعني لا ياتي بالصلوات **اقول** لا كلام ان الواجب من التشهد الى قوله عبده ورسوله ولا يزيد على هذا القدر في القعدة الاولى فان زاد عليه بان قال اللهم صل على محمد فان كان عامدا فهو مكروه ولا يخفى وجوب اعادتها وان كان ساهيا فالمختار انه يجب عليه سجود السهو لحصول الصلاة بل لتاخير القيام المفروض عن محله وهذا التعليل يؤيد قول من قال لا فرق بين العمد والسهو في وجوب سجود السهو اذ كل منهما يستلزم تاخير القيام المفروض وقيل ان زاد حرفا واحدا يجب عليه سجود السهو وقيل لا بد ان يقول وعلى آل محمد والاول الاصح **قوله** ويكتفي بالفاتحة فيما بعد الاوليين **اقول** يعني يكتفي المصلي بالفاتحة في الفرائض فيما بعد الاوليين وهذه العبارة احسن من عبارة القدوري حيث قال ويقرا في الاخريين بالفاتحة اذ لا تشمل المغرب وهذه العبارة تشملها ولذا قال المصنف عبر به ليتناول صلاة المغرب **قوله** وان سبح فيه او سكت جاز لكنه ان سكت عمدا اساء **اقول** اختلفوا في صفة القراءة فيما بعد الاوليين فذهب الاكثرون الى استحبابها وصححه في الهداية والكافي وروي عن الحسن عن ابي حنيفة وجوبها قال العيني وهو الصحيح ولا عبرة بهذا التصحيح لان ظاهر الرواية انه مخير بين القراءة والتسبيح ثلثا كما في البدائع والذخيرة والمجتبى وفي فتاوى قاضيخان وعليه الاعتماد وقال في المحيط ان قراءة الفاتحة سنة في الاخريين مستدلا بالحديث الاتي ذكره وتبعه المصنف وصاحب المواهب وغيره وقال صاحب البرهان فالمعنى يكتفي المصلي في الفرائض فيما بعد الاوليين في القراءة المسنونة بالفاتحة ولو سبح فيهما ولم يقرا مسيئا لان القراءة فيهما شرعت على سبيل الذكر حتى قالوا انه ينوي بها الذكر والثناء دون القراءة بدليل مشروعية المخافتة فيهما في سائر الاحوال وذلك يختص بالاذكار ولذا تعينت الفاتحة للقراءة لان كلها ذكر وثناء وان سكت فيهما عمدا يكون مسيئا على ما مشى عليه صاحب المحيط ومن تبعه كالمصنف لانه ترك السنة ولا سهو عليه في الصحيح من الروايات كذا في معراج الدراية وما قيل من لزوم سجود السهو فمبني على رواية الحسن وظاهر ما في البدائع والذخيرة والخانية انه لا يكون مسيئا بالسكوت وهو مقتضى التخيير المروي عن علي وابن مسعود وهو مما لا يدرك بالراي فهو كالمرفوع وهو الصارف للمواظبة المستفادة من حديث الصحيحين عن الوجوب وهو ما اخرجه البخاري ومسلم عن ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرا في الركعتين الاوليين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الاخريين بفاتحة الكتاب ويسمعنا الاية احيانا فالمراد بالجواز في قوله وان سبح وان سكت جاز الحل بلا كراهة على قول الاكثرين وهو الصحيح ومحمل الصحيح الجامع للكراهة على قول صاحب المحيط ومتابعيه واتفقوا على ان القراءة افضل ولا ينافي التخيير اذ لا مانع من التخيير بين الفاضل والافضل وصحح في المجتبى انه ينوي الذكر والثناء موافقا للمحيط في قوله ويكتفي بالفاتحة اشارة الى انه لا يزيد عليها على انه سنة قال في البحر والظاهر ان الزيادة عليها مباحة لما ثبت في صحيح مسلم من حديث ابي سعيد الخدري انه عليه السلام كان يقرا في صلاة الظهر في الركعتين الاوليين قدر ثلثين اية وفي الاخريين قدر خمسة عشر اية او قال نصف ذلك ولهذا قال فخر الاسلام وتبعه في غاية البيان ان السورة مشروعة نفلا من الاخريين حتى لو قراها في الاخريين لم يلزمه سجود السهو وفي الذخيرة وهو المختار

وفي المحيط

وفي المحيط وهو الاصح وان كان الاولى الاكتفاء بها لحديث ابي قتادة السابق ويحمل حديث ابي سعيد على تعليم الجواز ويحمل ما في السراج الوهاج معزيا الى الاختيار من كراهة الزيادة على الفاتحة على كراهة التنزيه التي مرجعها الى خلاف الاولى انتهى وقيدنا بالفرائض لان الكلام فيها وما ياتي من ان النفل والواجب تجب القراءة في جميع الركعات بالفاتحة والسورة وفيه اشارة ايضا الى انه لا ياتي بالثناء والتعوذ في الشفع الثاني من الفرائض والواجب كالفرض في هذا بخلاف النوافل سنة كانت او غيرها فانه ياتي بالثناء والتعوذ فيه كالاول لان كل شفع صلاة على حدة وكذا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعود الاول ويستثنى من ذلك الاربع قبل الظهر والجمعة اما الاربع قبل الظهر فانها صلاة واحدة كالفرض حتى لو افسدها قضى اربعا والاربع قبل الجمعة بمنزلتها وسياتي في كلام المص **قوله** وما سوى وضع الرجلين **اقول** اي وما سوى وضع الرجلين في السجدة قال الفاضل المحشي وكان المناسب ان يؤخر وضع الرجلين عن قوله وتعيين الاوليين الا انه قدمه لاحتمال الفرضية فيه **قوله** والاطمينان في السجود **اقول** قد مر تفصيل هذا المحل بعون الله الملك الاجل **قوله** والقعدة الاولى **اقول** القعدة الاولى واجبة عند الجمهور لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليها في جميع عمره وذا يدل على الوجوب اذ قام دليل على عدم الفرضية لانه عليه السلام قام الى الثالثة ساهيا فلم يعد اليه كما صححه الترمذي فلو كان فرضا لعاد وذهب الطحاوي والكرخي الى انها سنة والصحيح قول الجمهور وقال في البدائع واكثر مشايخنا يطلقون عليها اسم السنة اما لان وجوبها عرف بالسنة فعلا او لان السنة المؤكدة في معنى الواجب وهذا يقتضي رفع الخلاف **قوله** والتشهد فيهما اي القعدتين **اقول** هذا هو الصحيح ان القعود الاول والتشهد فيه واجبان وقيل القعود واجب والتشهد سنة وقيل هما سنتان اما القعود الاخير فانه فرض كما سياتي بيانه والتشهد فيه واجب بلا خلاف وما في شرح ابن عوف لضعفه بمنزلة العدم فلا يعد خلافا **قوله** والاولى وضع الرجلين فرض في رواية **اقول** لو سجد ولم يضع قدميه او احدهما على الارض لا يجوز سجوده لان السجود مع رفع القدمين بالتلاعب اشبه منه بالتعظيم والاجلال ولو وضع احديهما دون الاخرى جاز في رواية مع الكراهة من غير عذر كما افاده قاضيخان ولا يجوز في رواية قال في الكفاية قال العلامة الزاهدي ظاهر ما ذكر في مختصر الكرخي والمحيط والقدوري تقتضي انه اذا وضع احدى القدمين دون الاخرى ان لا يجوز وقد راينا في بعض النسخ ان فيه روايتين انتهى اعلم ان وضع اليدين والركبتين على الارض في السجود سنة في ظاهر الرواية قال في التجنيس والخلاصة وعليه فتوى مشايخنا وقال في منية المصلي ووضع اليدين والركبتين ليس بواجب عندنا خلافا لزفر والشافعي انتهى اي الوضع المذكور ليس بفرض عنده بل سنة لان تحقق السجود لا يتوقف عليه وما استدل به على فرضيته خبر واحد وبه لا تثبت الفرضية واختار الشيخ كمال الدين كونه واجبا لان خبر الواحد وان كان لا يجوز ثبوت الفرضية به لمانع وهو لزوم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد فلا مانع من ثبوت الواجب كما في تعديل الاركان ونحوه وكذلك مواظبته صلى الله عليه وسلم على الوضع المذكور من غير ترك تقتضي الوجوب قال بعض الفضلاء لكن لقائل ان يمنع ان قوله عليه السلام امرت يفيد الوجوب علينا بدون ذلك يامرنا به صريحا او بالاعادة لتركه كما امر الاعرابي باعادة الصلاة لترك التعديل وكذا مواظبته عليه السلام على مثله من الافعال الطبيعية غير القصدية لا تقتضي الوجوب ولا شك ان وضع اليدين والركبتين في السجود من الافعال التي تقتضيها الطبيعة وان تركه لا يحصل الا بتكلف فيكون سنة للاقتداء به صلى الله عليه وسلم فيما امر به ولما فيه من الخشوع وزيادة تمكن السجود فان تركه مخل بذلك على ما لا يخفى انتهى وواجب عند بعض المحققين ورجحه بعض الفضلاء حيث قال انه ان شاء الله تعالى لعدل الاقوال الموافقة الاصول وانه صرح كثير من مشايخنا بالسنية ومنهم صاحب الهداية انتهى وفرض عند الفقيه ابي الليث صححه في العيون والمواهب وعمدة الفتاوى وضعفه بعضهم بان القطعي انما افاد وضع بعض الوجه على الارض دون اليدين والركبتين والظني المتقدم لا يفيد الافتراض وان في وضع القدمين على الارض

والفصل الرابع

الشيخ ابراهيم الحلبي

الشيخ كمال الدين

الشيخ رس

الشيخ رس

بالسجود اختلافا فقال بعضهم ان وضعهما فرض وعلى هذا فلو رفع احديهما في السجود بلا عذر جاز وكره وقال شيخ الاسلام في مبسوطه ان وضعهما سنة وعلى هذا فالكراهة تنزيهية وقال بعض الفضلاء والاوجه على منوال ما سبق هو الوجوب فتكون الكراهة تحريمية لما ثبت من الحديث انتهى قلت مراده بالحديث النبوي قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة اعظم الحديث فلا وجه لكون وضع احديهما فرضا فلا يجوز السجود مع رفعهما وقال بعض الفضلاء وانما لا يجوز مع رفعهما لعدم تحقق السجود الذي هو وضع الجبهة على الارض معه وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا ولقائل ان يقول يتحقق السجود مع رفعهما اذا وضع الركبتان او احدهما فكان ينبغي ان يفرض هذه الاربع لا على التعيين حيث كان المقصود انما هو التوسل الى الفرض الذي هو وضع الجبهة فجعل وضع الركبتين سنة ووضع القدمين او احدهما فرضا لم يتضح له دليل واما قول الاكمل في شرح الهداية وذكر التمرتاشي ان وضع اليدين والقدمين سواء في عدم الفرضية وهو التحديد عليه كلام شيخ الاسلام في مبسوطه وهو الحق بعيد عن الحق وبضده احق اذ لا رواية تساعده والدراية تنفيه على ما تقرر من ان ما لا يتوصل الى الفرض الا به فهو فرض وحيث تعاطت الروايات وتظافرت على ان وضع الركبتين سنة ولم ترد رواية قط بانه فرض وكذا وضع اليدين تعين وضع القدمين او احديهما للفرضية ضرورة ولو لم ترد به عنهم رواية فكيف والروايات فيه متوافرة ايضا على ما لا يخفى على المتتبع والله الموفق ثم المراد من وضع القدمين وضع اصابعهما قال الزاهدي ووضع رؤس القدمين حالة السجود فرض وفي مختصر الكرخي سجد ورفع اصابع رجليه عن الارض لا يجوز وكذا في الخلاصة والبزازي وضع القدم بوضع اصابعها وان وضع اصبعا واحدة او وضع ظهر القدم بلا اصابع ان وضع مع ذلك احدى قدميه صح والا فلا وفهم من هذا ان المراد بوضع الاصابع توجيهها نحو القبلة ليكون الاعتماد عليها والا فهو وضع ظهر القدم وقد جعله غير معتبر وهذا مما يجب التنبيه له فان اكثر الناس عنه غافلون انتهى **فان** قلت كيف يصح قوله ولم ترد رواية قط بانه فرض الخ مع ان جماعة من العلماء ذهبوا الى ان وضع الركبتين واليدين فرض على الصحيح كما تقدم قلت المراد بالرواية ما روي عن الائمة الثلثة اعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا دون ما ذهب اليه بعض العلماء فانه ليس برواية عنهم **قوله** وقيل جرف **اقول** قال الفاضل المحشي قوله وقيل جرف معطوف على قوله قدر ما يودي فيه ركن فهو بمنزلة ان يقال قدر ما يودي فيه ركن او قدر ما يقرا فيه جرف فيكون من قبيل حصول علفتها تبنا وماء باردا انتهى **قوله** ومنها او من بعض القعدة الاخيرة قدر ما يقرا فيه التشهد الى عبده ورسوله **اقول** المراد بالقعدة الاخيرة القعدة التي تكون في اخر الصلاة سواء تقدمها كما في الثلاثية والرباعية او لا كما في الثنائية وهي فرض باجماع العلماء لقوله تعالى اقيموا الصلاة وقد التحق فعل النبي عليه السلام وقوله بها بيانا وهو لم يفعلها قط بدون القعدة الاخيرة والمواظبة من غير ترك دليل الفرضية فاذا وقع بيانا للفرض اعني الصلاة المجمل كان متعلقها فرضا بالضرورة الا ما خرج بدليل على ما بين في محله كذا في البرهان واصله في فتح القدير فراجعه وقال الشيخ قاسم في شرح الدرر ورد دلة كثيرة بلغت مبلغ التواتر على ان القعدة الاخيرة فرض انتهى قوله قدر ما يقرا فيه التشهد بيان لقدر المفروض منها وهو الاصح للعلم بان مشروعيتها للقراءة واقل ما ينصرف اليه اسم التشهد عند الاطلاق ذلك كذا في البرهان على هذا اشكال وهو ان ما شرع لغيره كيف يكون اكد من ذلك الغير فالاولى ان يقال سبب مشروعيتها الخروج هذا حاصل ما ذكره الشيخ كمال الدين في فتح القدير وفي الولوالجية ما يفيد ان الموالاة وعدم الفاصل فيه غير شرط حيث قال رجل صلى اربع ركعات وجلس جلسة خفيفة فظن انها ثالثة ثم تذكر فجلس قدر بعض التشهد فتكلم ان كانت كلتا الجلستين قدر التشهد جازت صلاته وان كانت اقل فسدت انتهى قال في البحر ثم بعد الاتفاق على فرضيتها اختلفوا في ركنيتها فقال بعضهم هي ركن من الاركان الاصلية قال

الشيخ زين

السيد ابراهيم الحلبي

الفاضل الواني

في البدائع

في البدائع والبحر العصام بن يوسف والصحيح انها ليست بركن اصلي لعدم توقف الماهية عليها شرعا انتهى قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير واعلم ان القعدة فرض غير ركن لعدم توقف الماهية عليها شرعا لان من حلف لا يصلي يحنث بالرفع من السجود دون توقف على القعدة فعلم انها شرعت للخروج لان الصلاة افعال وضعت للتعظيم وليس القعود كذلك بخلاف ما سواه ثم الركن ينقسم الى اصلي وزائد وهو ما يسقط في بعض الصور من غير تحقق ضرورة وهو القراءة تسقط حالة الاقتداء عن المدرك في الركوع مثلا بخلاف غيرها لا يسقط الا لضرورة انتهى وقال في البحر ولم ار من تعرض لثمرة هذا الاختلاف انتهى **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك **اقول** قال الحافظ ابن حجر اخرجه ابو داود من حديث ابن مسعود واتفق الحفاظ على ان هذه الزيادة مدرجة من كلام ابن مسعود منهم ابن حبان والدارقطني والبيهقي والخطيب وان صحح الحجة في ذلك انتهى قلت مراده بالحفاظ الذين اعلم اكثرهم فان بعضهم اثبت كونها من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم واختاره صاحب الهداية وتبعه فيه جماعة من العلماء ومنهم المصنف اخرج الحافظ محمد بن جامع المقرئ في مسند ابي حنيفة قال ثنا الحسن بن الحر عن القاسم بن مخيمرة قال اخذ علقمة بيدي فحدثني ان عبد الله بن مسعود اخذ بيده وان رسول الله اخذ بيد عبد الله فعلمه التشهد في الصلاة قال قل التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فاذا فعلت هذا او قلت هذا فقد مضيت او قضيت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد وقال الشيخ كمال الدين قال النووي اتفق الحفاظ على انها مدرجة ولعل غاية الامر هنا ان تصير موقوفة والموقوف في مثله له حكم الرفع انتهى **قوله** علق التمام بالفعل الخ **اقول** قال صاحب الهداية والفريضة السادسة القعدة في اخر الصلاة مقدار التشهد لقوله عليه السلام لابن مسعود حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك علق التمام بالفعل قرا او لم يقرا انتهى وما لا يتم الفرض الا به فهو فرض فالقعود في اخر الصلاة فرض قال المحقق ابن الهمام قوله علق التمام بالفعل الخ مراد الكتاب الا انه خص اللفظ يعني تما قاله الدليل على انه ادنى من القعدة لان المراد اذا قلت هذا قاعدا او فعلت هذا قائلا او غير قائل تمت صلاتك انتهى وقال في التبيين ولا يقال الكلمة او للاحد الشيئين فيكون معناه اذا قلت هذا ولم تقعد او قعدت ولم تقل فليس فيه دلالة على ما قلتم لانا نقول ان قراءة التشهد لو وجدت في غير حال القعود لا تعتبر اجماعا فتعين ما قلنا وصار كانه قال اذا قلت هذا وانت قاعد او قعدت هذا ولم تقل انتهى والمصنف وضح هذا الكلام بقوله لان معنى قوله اذا قلت هذا الخ ومراده بالمعنى المقصود دون معنى اللفظ كما مر وفي شرح المجمع علق تمام الصلاة بالقعدة الاخيرة قرا التشهد او لا فتكون مفروضة **فان** قلت لا يلزم من الاتمام فرضيتها لان الصلاة تكون ناقصة بترك الواجب قلت المراد به الاتمام من جهة الاركان لا الاتمام من جهة الصفة لانه علق الاتمام بالفعل دون قراءة التشهد وهي واجبة انتهى **قوله** والتمام لا يكون الا بالاتمام **اقول** كما ان التمام في الافعال الاختيارية لا يكون الا بالاتمام كذا التمام في الافعال الشرعية لا يكون الا بالاتمام **قوله** وذا انما يعلم ببيان الشارع **اقول** اي الاتمام في الافعال الشرعية لا يعلم الا ببيان الشارع وقد قال القعود من تمام الصلاة المفروضة بيانا للشرع وتمام الفرض يكون فرضا لكن الخصر **قوله** كما مر **اقول** اي في ثبوت تكرار السجود مع ان الامر في السجود والركوع لا يدل على التكرار **قوله** وهي سنة عندنا **اقول** الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد التشهد فرض عند الشافعي وسنة عندنا وعند مالك رحمه الله تاركها اولست بفرض ولا واجبة لان موجب الامر على المختار هو الافتراض في العمر مرة واحدة اذ الامر لا يقتضي التكرار وهذا لا خلاف فيه وانما الخلاف بين الطحاوي والكرخي في وجوبها كلما ذكر صلى الله عليه وسلم قال الطحاوي يجب عليك عند سماع اسمه في كل مرة سواء سمعه

من نفسه او من غيره وقال الكرخي لا تجب وصحح في التحفة والمحيط قول الطحاوي واعترض فخر الاسلام في الجامع
الكبير بان الصلاة على النبي عليه السلام لا تخلو عن ذكره فلو وجبت كلما ذكر فلم يجد المكلف فراغا من الصلاة
عليه مدة عمره واجيب بان المراد الذكر المسموع في غير ضمن الصلاة واختلف في قول الطحاوي انه لو تكرر
في مجلس واحد هل تتداخل الوجوب فتكفيه صلاة واحدة او يتكرر الوجوب من غير تداخل صحح حافظ الدين
في الكافي الاول وجعل التكرار مستحبا وصحح الزاهدي في المجتبى الثاني ولا خلاف في وجوب الثناء عند سماع اسمه تعالى
وانه يكفيه مع التكرار ثناء واحد وفرق في المجتبى بين تكرار ذكره صلى الله عليه وسلم وبين تكرار ذكر الله تعالى فقال
الصلاة على النبي عليه السلام تقضى لانها تصير دينا بالترك بخلاف الثناء على الله تعالى فانه لا يقضى لانه لا يصير
دينا بالترك لان كل وقت لا يخلو عن تجدد نعم الله تعالى الموجبة للثناء فلا يكون وقتا للقضاء وقال
الشيخ كمال الدين وهذا الفرق ليس بظاهر وعلله في البحر بان جميع الاوقات وان كانت وقتا للاداء
لكن ليس مطالبا بالاداء لانه رخص في الترك فيمكن ان يكون سماعه لاسم الله تعالى مسببا للوجوب كالصلاة و
قال الامام السرخسي والمختار انها مستحبة كما ذكر وعليه الفتوى كذا في شرح المجمع قال في البحر واختار الكرخي
استحبابها ورجحه شمس الائمة السرخسي وذكر ان قول الطحاوي مخالف للاجماع فان تم نقل الاجماع على الاستحباب
ترجح والا فالاولى قول الطحاوي للاحاديث الواردة فيها الدعاء بالرغم والابعاد والشقاء والوصف بالبخل والجفاء
لمن لم يصل عليه اذا ذكر عنده فان الوعيد بمثل هذه الامور على الترك من علامات الوجوب ولعل السرخسي ظن
ان الطحاوي قائل بالافتراض فرده وقد علمت انه انما قال بالوجوب المصطلح عليه عندنا لما ان مستنده خبر واحد و
بهذا ظهر ان الصلاة تكون فرضا وواجبة وسنة ومستحبة ومكروهة فالاول في العمر مرة والثاني كلما ذكر
على الصحيح والثالث في الصلاة والرابع في جميع اوقات الامكان والخامس في الصلاة غير التشهد في القعود
الاخير انتهى وعلى هذا فينبغي ان يخص من قول الطحاوي بوجوب الصلاة كلما سمع اسمه عليه السلام تكرره
الصلاة في هذه الحالة تحرزا عما مر فضلا عن الوجوب ويلزم على قوله وقوع الصلاة في التشهد
الثاني واجبة ولدينا فيما صح من ان الواجب قوله ورسوله لان في ذلك من حيث التشهد وهذا
من حيث الصلاة وقال بعض الفضلاء ولم ار من نبه على ذلك انتهى وههنا فوائد الاولى في النوادر
قال ابو ح لا يصلى على احد غير نبي الا على النبي صلى الله عليه وسلم اثر ذكره لان في ذلك تعظيما له عليه السلام وفي
التبيين ولا يصلى على احد غير الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه يروى ذلك عن ابن عباس توقيرا للانبياء
ومنهم من اجاز ذلك على كل مسلم انتهى قلت الصحيح الاول قال في الكشاف القياس جواز الصلاة على
كل مؤمن ولكن للعلماء تفصيلا في ذلك وهو انها ان كانت على سبيل التبع كقولك اللهم صل على النبي وآله
فلا كلام فيها واما اذا افرد غيره من اهل البيت بالصلاة كما يفرد هو فمكروه لان في ذلك صار شعارا
لذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه يؤدي الى الاتهام بالرفض وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان
يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهمة انتهى الثانية ذكر في المجتبى معزيا الى خزانة الاكمل
هذا في حق الامة اما هو فلا يجب عليه ان يصلي على نفسه انتهى وهذا مبني على ان يا ايها الذين امنوا لا يتناول
الرسول بخلاف يا ايها الناس ويا عبادي عند الاكثر كما عرف في الاصول الثالثة ذكر في خزانة الفقه
لابي الليث السمرقندي ان اكثر ما يقع التشهد في الصلاة الواحدة عشر مرات وهو ان يدرك الامام في
التشهد الاول من صلاة المغرب ثم يتشهد معه الثانية وعلى الامام سهو فيسجد معه ويتشهد الثالثة
ثم يتذكر الامام ان عليه سجدة تلاوة فيسجد ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد الامام لهذا السهو و
يتشهد معه الخامسة ثم اذا سلم الامام قام المأموم وصلى ركعة وتشهد السادسة ثم صلى ركعة اخرى
وتشهد السابعة وكان قد سها فيما يقضي فسجد للسهو وتشهد الثامنة ثم ذكر انه قرأ اية السجدة

فيما يقضي

فيما يقضي فسجد وتشهد التاسعة ثم سجد لهذا السهو وتشهد العاشرة ثم سلم انتهى مراده من التشهد
بعد سجود التلاوة تشهد الصلاة في القعدة الاخيرة لان العود الى سجود التلاوة يرفع القعدة
كما مرت الاشارة اليه **تنبيه** ما ذكر في البحر من ان المراد بالوجوب في قول الطحاوي الوجوب المصطلح
عليه عندنا مخالف لما في مواهب الرحمن وشرحه المسمى بالبرهان لان ظاهر ما فيهما يدل على ان المراد به
الافتراض دون الوجوب المصطلح عليه والله اعلم **قوله** وكيفية الصلاة الخ **اقول** سئل
محمد بن الحسن عن كيفية الصلاة فقال يقول اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم
وعلى ال ابراهيم وبارك على محمد وعلى ال محمد كما باركت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد
مجيد من غير ذكر في العالمين واخرجه البيهقي حديثا مرفوعا وزاد وارحم محمدا وال محمد كما صليت
وباركت وترحمت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد وفيه مجهول ونقل في الذخيرة
عن محمد الصلاة المذكورة مع تكرار انك حميد مجيد وفي افصاح ابن هبيرة عن محمد بن الحسن ذكر
الصلاة المنقولة عنه مع زيادة في العالمين وهي ثابتة في رواية ابي مسعود الانصاري عند مالك ومسلم
وابي داود وغيرهم قال في التبيين وكره بعضهم ان يقول اللهم ارحم محمدا لانه يوهم تقصير الانبياء
عليهم السلام اذ الرحمة تكون باتيان ما يلام عليه وقد امرنا بتعظيمهم والصحيح انه لا يكره وهو مذهب
المتكلمين لانه عليه السلام كان من اشوق العباد الى مزيد رحمة الله تعالى ولا يستغني احد عن رحمة الله
انتهى وقال في منية المصلي وروي عن بعض المشايخ انه قال لا يقول وارحم محمدا واكثر المشايخ على
انه يقول للتوارث فيه انتهى قال الرستغفني ويكون معنى قولنا وارحم محمدا ارحم امة محمد فالتقصير
راجع الى الامة كمن جنى جناية وله اب شيخ كبير فاراد السلطان ان يقيم على الجاني العقوبة فيقول الناس
ارحم هذا الشيخ الكبير فان ذلك الرحم راجع الى الابن الجاني حقيقة كذا في المحيط وقال بعض الفضلاء
ولكن الاتيان بما جاء في الاحاديث الصحيحة اولى واحرى انتهى وقال بعضهم محل الخلاف في الجواز
وعدمه انما هو فيما يقال مضموما الى الصلاة او السلام كما افاده الحافظ ابن حجر فلذا اتفقوا على
انه لا يقال ابتداء رحمه الله انتهى واما اذا قال وارحم محمدا وال محمد كما صليت وباركت قال
في منية المصلي يقول ورحمت ولا يقول وترحمت انتهى وانما يقول رحمت لموافقة وارحم
وانما لم يقل وترحمت لانه لم يكن قد قال وترحم ثم قال ولو قال اي بعد قوله ورحمت ترحمت بالتشديد يجوز
وعلى هذا مشى المصنف هذا والمختار في كيفية الصلاة الموافقة لما في الصحيحين وغيرهما ان يقول اللهم
صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد اللهم بارك على محمد
وعلى ال محمد كما باركت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد معنى الصلاة الرحمة وانما
كرر في الخبر للاشارة الى تراخي رتبة الرحمة عنه واختلفوا في الال فذهب اكثر العلماء الى انهم اقاربه التي حرمت
الصدقة عليهم وصحح بعضهم واختار النووي انه جميع الامة والتشبيه في قوله كما صليت اما راجع للال
واما لان المشبه به لا يلزم ان يكون اعلى من المشبه او مساويا بل قد يكون ادنى وسببه وقوعه كون
المشبه به مشهورا وهو من باب الحاق غير المشهور بالمشهور لا الناقص بالكامل والواقع ان القدر الحاصل لنبينا
محمد صلى الله عليه وسلم ازيد مما حصل لغيره والنكتة في تخصيص ابراهيم عليه السلام دون غيره من الانبياء انه سلم
على امة محمد عليه السلام ليلة الاسراء دون غيره من الانبياء او لدعائه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم او لانه
سمانا المسلمين وسماه الله تعالى ابا المسلمين وحسن الختم بانك حميد مجيد لان الداعي يشرع له ان يختم دعاءه
باسم من الاسماء الحسنى يناسب المطلوب والصلاة والتبريك عليه يشتمل على الحمد والمجد لاشتمالهما على ثناء الله
وتكريمه ورفع ذكره فكانه يطلب من الله تعالى ان يزيد في حمده ومجده فناسب ان يختم بهذين الاسمين والحكمة

الشيخ ابراهيم الحلبي

الشيخ زين

الرحم بالضم وبضمتين الرحمة
قال في القاموس والرحمة محركة الرقة والمغفرة والتعطف كالرحمة والرحم بالضمة وبضمتين انتهى

في ان العبد يسال الله تعالى ان يصلي ولا يصلي بنفسه مع انه ماموربالصلوة عليه عليه السلام قصوره عن القيام بهذا الحق كما ينبغي فالمراد بالصلاة من الامة سؤالها فالمصلي في الحقيقة هو الله تعالى ونسبتها الى العبد مجاز

قوله وهنا اولى مما قيل ودعاء لنفسه الخ **اقول** انما كان اولى لما اخرجه البخاري عن ابي هريرة قال دخل اعرابي المسجد فصلى ركعتين ثم قال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا احدا فالتفت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لقد تحجرت واسعا الحديث اي ضيقت ما وسعه الله وخصصت نفسك دون غيرك اي اردت في ذلك اذ ليس في وسعه تضييق ما وسعه الله فعلم من هذا ان من اداب الدعاء ان لا يخص الداعي نفسه به ولما كان الاعرابي جاهلا باداب الدعاء اختص نفسه به وانكر عليه النبي عليه السلام وعلم منه ايضا جواز ان يقال اللهم ارحم محمدا ولذا لم ينكره عليه النبي عم وهذا هو المختار **قوله** اي بما يشبه لفظا ومعنى **اقول** يعني وبدعو بما يشبه القران من حيث اللفظ والمعنى بان يكون موجودا فيه نحو ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا لا تزغ قلوبنا ربنا اغفر لي ولوالدي ربنا اتنا في الدنيا حسنة الخ كل من الايات وانما كان مشابها للقران ولم يكن منه لان الداعي قصد به نفس الدعاء دون التلاوة والقران يخرج بالقصد عن القرانية ويصير كسائر الادعية حتى يجوز للجنب ومن بمعناه قراءته كما تقدم فالمراد بالمشابهة له وجوده فيه لا حقيقة المشابهة اذ القران معجز لا يشبهه شيء من كلام العباد

قوله كان يقول اللهم اغفر لي ولوالدي **اقول** لو قال اللهم اغفر لي ولوالدي المؤمنين ولجميع المؤمنين والمؤمنات لكان اولى لقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وانما قيدنا بايمانهما لانه لا يجوز الدعاء بالمغفرة للمشركين وقد صرح المفسرون بان والدي نوح عم كانا مؤمنين قال القرافي المالكي ان الدعاء بالمغفرة للكافر كفر لان فيه تكذيب الحق وان الدعاء بالمغفرة لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم حرام لان فيه تكذيبا للاحاديث الصحيحة المصرحة بانه لا بد من تعذيب طائفة من المؤمنين بالنار ونقل الاسنوي ايضا عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام واقرها عليه ورده العلامة ابن امير الحاج في شرح منية المصلي واطال الكلام فيه وقال الشيخ زين بن نجيم في البحر والحق انه يكون عاصيا بالدعاء للكافر بالمغفرة وغير عاص بالدعاء بالمغفرة لجميع المؤمنين قال زين العرب في شرح المصابيح ليس بحتم عند اهل السنة ان يدخل النار احد من الامة بل العفو عن الجميع مرجو بموجب قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انتهى فيجوز ان يطلب للمؤمنين لفرط الشفقة على اخوانه الامر الجائز الوقوع وان لم يكن واقعا انتهى **قوله** اي بالمروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم **اقول** اشار بهذا التفسير الى ان المراد بالماثور هنا المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم لا عن الصحابة ولا عن من بعدهم من ابدال الصالحين رضي الله عنهم لان الغالب اطلاق الاثر على ما جاء عن الصحابة ومن بعدهم من ابدال الصالحين رضي الله عنهم وعلى الذين اتبعوهم باحسان الى يوم الدين والمراد بالمروي المذكور ما اخرجه مسلم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فرغ احدكم من التشهد الاخر فليتعوذ بالله من اربع من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات ومن شر المسيح الدجال وقد صرح العلماء باستحباب هذا الدعاء بعد التشهد الاخير فيكون الامر للاستحباب **قوله** لا كلام الناس **اقول** ههنا كلام لطيف وبحث شريف ذكره الشيخ زين بن نجيم في البحر وجعله مما يجب علمه ولا يسوغ جهله وانما تركته لطوله **قوله** ولكن المراة تتورك **اقول** انما قدر لفظة لكن في الشرح اشارة الى ان قوله والمراة عطف على ضمير لكنه كذا فيما نقل عنه لكن لو تركها لكان اولى لما ذكره الفاضل المحشي من ان الاولى ان يجعل المراة مرفوعة على الابتداء لان في عطفها على اسم لكن ركاكتين احديهما ان عطفها عليه يوهم مقابلة التورك الافتراش الزيادة فانه اذا قيل اكرمني القوم لكن زيدا ضربني وعمرا شتمني يتبادر منه عدم صدور الضرب من زيد والشتم من عمرو والثانية ان لكن في قوله وهي كالاولى لكنها الخ استدراك عن معنى التشبيه فهو يقتضي ان يكون ما في حيز لكن غير موجود في القعدة الاولى فيناقض قوله فيهما اي القعدتين فتدبر انتهى **قوله** الا اولى فرض عند الشافعي **اقول** يعني ان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاخيرة سنة وفرض عند الشافعي وقد مر بيان هذا انفا فذكره

هنا مستدرك لا طائل تحته **قوله** ومنها اي من الفرائض ترتيب القيام على الركوع والركوع على السجود **اقول** الترتيب جعل كل شيء في مرتبته مشتق من الرتوب وهو الثبوت يقال رتب رتوبا اي ثبت ثبوتا ورتبته ترتيبا اي ثبتته تثبيتا فمعنى الترتيب هنا جعل كل ركن في مرتبته لان لكل ركن من اركان الصلاة مرتبة تخصه اما من جهة التقديم والتاخير فان اعتبرناه من جهة التقديم كما اعتبره المص نقول ومن الفرائض ترتيب القيام على الركوع والركوع على السجود اي تقديم القيام على الركوع والركوع على السجود لحصول الترتيب حتى لو اخر القيام عن الركوع والركوع عن السجود لم يجز فان مرتبة القيام قبل مرتبة الركوع ومرتبة الركوع قبل مرتبة السجود فجعل كل من هذه الاركان في مرتبته المختصة به ترتيب وهو فرض اي شرط لصحة الاركان وان اعتبرناه من جهة التاخير كما اعتبره بعضهم نقول من الفرائض ترتيب الركوع على القيام والسجود على الركوع اي تاخير الركوع عن القيام والسجود عن الركوع لحصول الترتيب حتى لو قدم الركوع على القيام والسجود على الركوع لم يجز فان مرتبة الركوع بعد مرتبة القيام ومرتبة السجود بعد مرتبة الركوع فجعل كل منها في مرتبته المختصة به فرض ولم يذكر القراءة مع انها من الاركان لان الترتيب بينها وبين الركوع واجب عنده كما سياتي ولم يذكر القعدة ايضا لانها من الشروط والكلام في الاركان على ان محط كلامه ان الترتيب بين القعدة والسجود ليس بفرض وسياتي الكلام على هذا المعنى مستوفى ان شاء الله تعالى **قوله** اي تقديمه بقصد الترتيب **اقول** لو قال اي تقديمه للترتيب باسقاط القصد لكان اولى كما لا يخفى **قوله** حتى لو ركع قبل القيام الخ **اقول** قال حافظ الدين في الكافي رعاية الترتيب في فعل مكرر في ركعة كالسجدة واجبة حتى لو ترك السجدة الثانية وقام الى الركعة الثانية لا تفسد صلاته وزاد في التبيين او في جميع الصلاة كعدد ركعاتها فان ما يقضيه المسبوق بعد فراغ الامام اول صلاته عندنا ولو كان الترتيب فرضا لكان اخرا انتهى ورده الشيخ زين في البحر بان ما يقضيه المسبوق اول صلاته حكما لا حقيقة وايضا ليس هو اول صلاته مطلقا بل هو في حق القراءة واخرها في حق التشهد ولا يصح ان يدخل تحت الترتيب الواجب اذ لا شيء على المسبوق ولا نقص في صلاته لا اول صلاته انتهى قوله ليس هو اول صلاته مطلقا وقد حققنا هذا المحل في رسالتنا المسماة بالصلاة الربانية في حكم من ادرك ركعة من الثلاثية او الرباعية من الظهر فليراجعها **قوله** اذ لا شيء على المسبوق الخ **اقول** يريد ان الترتيب بين الركعات لو كان واجبا لوجب على المسبوق سجود السهو في صورة السهو ودخل النقص في صلاته في صورة العمد مع ان كلا منهما منتف عنه اجيب بان وجوب الترتيب سقط عن المسبوق لضرورة الاقتداء ولذا لا شيء عليه ولا نقص في صلاته وما في التبيين ماخوذ من الخبازية والنهاية وعليه مشى قوام الدين الكاكي في معراج الدراية والشيخ كمال الدين في فتح القدير واليه اشار حافظ الدين في الكافي في باب الحدث في الصلاة كما سياتي وبالجملة ان العلماء اختلفوا في المراد بما تكرر فقال بعضهم المراد بما تكرر في كل ركعة كالسجدة وقال بعضهم المراد ما تكرر في كل ركعة او في جميع الصلاة وكذا اختلفوا في المراد بما اتحد شرعيته فقال بعضهم المراد به ما اتحدت شرعيته في كل ركعة او في جميع الصلاة كالقعدة وذهب الى الاول جماعة منهم المصنف وذهب الى الثاني طائفة ومنهم العلامة الزيلعي وقال حافظ الدين في الكافي عقيب الكلام المذكور اما ترتيب القيام على الركوع وترتيب الركوع على السجود ففرض لان الصلاة لا توجد الا بذلك انتهى هكذا قال العلامة الزيلعي وشراح الهداية وعللوه بان اتحاد شرعيته يراعي وجوده صورة ومعنى في محله لانه كذلك شرع فلو فات عن محله ثم اتى به في محل اخر لم يلتحق بمحله الاول حيث فات بفواته فلم يوجد صورة ومعنى في محله وكالقعدة على القول الثاني فانه لو قعد قدر التشهد فتذكر سجدة عليه بطل القعود لانه مما اتحد شرعيته فيراعى وجوده صورة ومعنى في محله بخلاف ما تعدد شرعيته في كل ركعة كالسجدة فانه يراعى وجوده معنى في محله فحسب فلو فات عن محله ثم اتى به في محل اخر التحق بمحله الاول فكان موجودا فيه معنى وان لم يوجد صورة وكعدد الركعات على القول الثاني فان ما يؤديه المسبوق مع الامام اخر صلاته او اول صلاته فات عن محله فاذا اتى بما يلتحق به التحق بمحله الاول فكان موجودا فيه معنى وان لم يوجد فيه صورة وقال العلامة الزيلعي بعد ما ذكر العلة المذكورة قال بخلاف ما لا عن تفويت ما يتعلق به جزما وكلا ذلك لا يمكن استيفاء ما

تعلق به جزءاً او كلاً من جنسه لضرورة اتحاده في الشرعية انتهى قوله جزءاً او كلاً حالان من الضمير المستتر في تعلق
الراجع الى ما والضمير المجرور في به راجع الى ما تحدث شرعيته يعني ان ما يراعى وجود ما تحدث شرعيته صورة
ومعنى في محله تحرزاً عن تفويت ما تعلق بذلك المتحد يعني القيام والركوع والقعدة حال كون ذلك المتعلق جزء
الصلاة اي الركعة او كلها اذ لا يمكن استيفاء ما تعلق بذلك المتحد من جنسه لانه متحد في الشرعية والحاصل ان
المتحد في محل من الصلاة لا يشاركه شيء آخر من جنسه في محله فان فات فات اصلا فيفوت ما تعلق به من اجزاء الصلاة
او كلها فالقيام مثلا متحد في محل من الصلاة وهو الركعة لا يشاركه شيء اخر من جنسه في محله فاذا فات عن محله
فات اصلا فيفوت ما تعلق به جزءاً اعني الركعة والقعدة متحدة في الصلاة لا يشاركها سواها من جنسها في محلها
فاذا فاتت عن محلها فاتت اصلا فيفوت ما تعلق بها كلا اعني كل الصلاة بخلاف المتكرر فانه لو فات احد فعليه نفي
الفعل الآخر من جنسه فلم يفت اصلا ولم يفت ما تعلق به كما لو اتى باحدى سجدتين في ركعة وترك الاخرى وقولهم
كما لو اتى باحدى سجدتين وترك الاخرى يفيد تقييد الحكم بما اذا ترك سجدة من سجدتين واما اذا تركهما معا فلا
يكون الحكم كذلك ومما قاله حافظ الدين ههنا مخالف لما قاله في باب سجود السهو من انه يجب بالاشياء منها تقديم
ركن بان ركع قبل ان يقرء او سجد قبل ان يركع اما التقديم والتاخير فلان مراعاة الترتيب واجبة عندنا
خلافا لزفر فاذا ترك الترتيب فقد ترك الواجب انتهى وهذا ظاهر في التناقض وقد وقع نظيره في الذخيرة
حيث قال سجدة السهو تجب بستة اشياء بتقديم ركن نحو ان يركع قبل ان يقرء او يسجد قبل ان يركع ثم قال
واما التقديم والتاخير فلان مراعاة الترتيب واجبة عند اصحابنا الثلثة وليست بفرض كما قاله زفر
فاذا ترك الترتيب فقد ترك واجبا انتهى وسنسوق لك عبارته برمتها ان شاء الله تعالى فعلم من كلام الكافي
والذخيرة هنا ان مراعاة الترتيب واجبة مطلقا عند علمائنا الثلثة خلافا لزفر وهذا هو المفهوم
من كلام جميع القوم في باب سجود السهو وبه استدل صدر الشريعة على ان قيد التكرار لا مفهوم له لما انه
واجب بين ما لا يتكرر كالركوع والقراءة قال ويخطر ببالي انه احتراز عما لا يتكرر فيها على سبيل الفرضية
وهو التحريمة والقعدة فان الترتيب في ذلك فرض ورد بان هذا مخالف لما ذكروه في باب صفة الصلاة من
ان الترتيب فرض بين ما لا يتكرر واجيب بانه وان كان مخالفا لما ذكروه في باب صفة الصلاة الا انه
موافق لما نصوا عليه في باب سجود السهو فلا بد من التوفيق بين موضعي الكتب قال بعض الفضلاء وجه
التوفيق ان قولهم هنا ان هذا الترتيب فرض معناه ان الركن الذي هو فيه يفسد بتركه حتى اذا ركع الشيخ زين
بعد السجود لا يقع معتدا به بالاجماع كما صرح به في النهاية فتلزمه اعادة السجود وقولهم في باب
سجود السهو ان هذا الترتيب واجب معناه ان الصلاة لا تفسد بتركه اذا اعاد الركن الذي اتى به فاذا
اعاد فقد ترك الترتيب صورة فيجب عليه سجود السهو انتهى قوله معناه ان الركن الذي هو فيه يفسد
بتركه الخ اقول يريد ان معنى قولهم في باب صفة الصلاة ان الترتيب بين ما لا يتكرر في ركعة واحدة
وبين غيره فرض انه اذا قدم ركنا على ركن فسد الركن الذي هو فيه كما لو قدم السجود على الركوع فسد الركوع
فسادا موقوفا بمعنى انه لا يعتد به ما لم يعد السجود واذا اعاده صار صحيحا ومعتدا به فلو لم يكن الترتيب
توقف صحة الركن الذي هو فيه على اعادة الركن الذي اتى به قبله وهذا الكلام في غاية ما يكون قوله وقولهم
في باب سجود السهو الخ اقول يعني ان معنى قولهم في باب سجود السهو ان الترتيب المذكور واجب ان الصلاة لا
تفسد بتركه اذا اعاد ما قدمه الى محله فانه لما اعاد السجود دون الركوع فقد ترك الترتيب صورة
فان هذا الركوع كان مؤخرا عن السجود في الوجود وان صار بعد الاعادة مقدما عليه ففيه ترك الترتيب صورة
فعلم ان الترتيب في الصورة المذكورة ليس بفرض اذ لو كان فرضا لفسدت الصلاة بتركه فعلى هذا يكون معنى
وجوب الترتيب عدم فساد الصلاة بتركه بعد اعادة ما اتى به ويكون سبب وجوب سجود السهو الترك المذكور

ويحصل

ويحصل هذا الكلام ان الترتيب فرض باعتبار فساد الركن الذي هو فيه قبل الاعادة وواجب باعتبار عدم
فساد الصلاة بترك الترتيب صورة بعد الاعادة فلا منافاة بين الاعتبارين وهذا كلام عجيب وتصرف غريب
فان معنى الترتيب وجود كل ركن في محله فحيث اعيد السجود وجد كل من الركوع والسجود في محله فلا يكون هنالك
ترك ترتيب اصلا لا صورة ولا معنى اذ لو كان هناك ترك الترتيب صورة لفسدت الصلاة به لما تقدم من ان
ما اتحدت شرعيته يراعى وجوده في محله صورة ومعنى لانه كذلك شرع فاذا غيره فقد قلب الفعل
وعكسه وقلب المشروع باطل وما تعددت شرعيته يراعى وجوده في محله معنى فقط والكلام فيما اتحدت شرعيته
فيراعى وجوده في محله صورة ومعنى وعدم فساد الصلاة في الصورة المذكورة ليس لكون الترتيب فيها واجبا
بل لان سبب الفساد كان تقديم السجود على الركوع فاذا اعيد الى محله زال السبب فانتفى المسبب على انا لو تنزلنا
وقلنا بوجوب الترتيب في الصورة المذكورة لزم ان يجب اعادة الركوع مع ان المذكور في الكتب ان اعادته غير لازمة
لان الركوع المتكرر فيه لا يرتفض بالعود الى السجود ولزم ان لا يجب سجود السهو اذا اعاد الركوع ايضا مع ان
المنقول وجوبه بلا تفصيل ووجوب سجود السهو ليس لترك الترتيب صورة بل لتاخير الركن الذي بعده بسبب
الزيادة التي زادها لان اداء الركن من غير تاخير واجب وعليه المحققون من مشايخنا فاذا اخر الركن فقد ترك
الفاضل البرجندي الواجب فوجب عليه سجود السهو لذلك والحاصل ان قولهم في باب صفة الصلاة ان مراعاة الترتيب فيما لا يتكرر
في ركعة فرض وقولهم في باب سجود السهو ان مراعاة الترتيب واجبة مطلقا عندنا متعارضان وما ذكر في وجه
التوفيق فليس بشيء وقال بعض الفضلاء في وجهه ان المراد بالفرض ههنا الفرض العملي وهو في معنى الواجب الاصطلاحي
لان استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظني شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض ويسمى فرضا عمليا انتهى اقول هذا التوفيق
ايضا ليس بشيء اذ لا يجوز ان يراد بالفرض ههنا الفرض العملي الصادق على الواجب الاصطلاحي ليرتفع التناقض لان
كلا من الفرض العملي والواجب وان اطلق على الآخر باعتبار ثبوتهما بالدليل الظني الا ان بينهما فرقا وذلك ان ترك
الفرض العملي يوجب الفساد سهوا كان او عمدا كمن ترك ادارة الماء على مرفقيه في الوضوء فصلى بذلك الوضوء ثم
تذكر انه ترك ادارة الماء على مرفقيه تلزمه ادارة الماء على مرفقيه واعادة ما صلى به سهوا كان ذلك الترك او عمدا
وكمن ترك المضمضة في الغسل فصلى بذلك الغسل ثم تذكر انه ترك المضمضة تلزمه المضمضة واعادة ما صلى به
سهوا كان ذلك الترك او عمدا وترك الواجب بخلافه فانه ان كان سهوا يوجب سجود السهو وان كان عمدا يوجب
الجواز مع كراهة التحريم ولما اوجبوا ههنا سجود السهو علم ان المراد بالواجب عند القائل به غير الفرض العملي اعلم
ان الفرض العملي عين الفرض الاعتقادي من حيث العمل وغيره من حيث الاعتقاد فان جاحد الفرض القطعي يكفر وجاحد الفرض
العملي لا يكفر وعين الواجب الاصطلاحي من حيث الدليل فان دليل كل منهما ظني وغيره من حيث الفساد وعدمه ومن حيث
الاحتياج الى الجابر وعدمه كما مر وقال بعضهم في وجهه ان هذا الاختلاف محمول على الروايتين اقول لا بد لهذا
الاختلاف من ثمرة لكن لم اجد في كلام احد التصريح بها اعلم فان قلت ان بعض الفضلاء استدلوا على كون الترتيب واجبا
بعدم لزوم اعادة الركن الذي هو فيه فهل يصلح هذا ان يكون ثمرة للاختلاف قلت لا يصلح ان يكون دليلا على
الوجوب ولا ثمرة للاختلاف لان القائلين بالفرضية والقائلين بالوجوب متفقون على لزوم اعادة الركن الذي
اتى به وفساد الصلاة ان لم يعده وعلى عدم لزوم اعادة الركن الذي هو فيه نعم لو قال
القائلون بالفرضية بلزوم اعادة الركن الذي هو فيه وقال القائلون بالوجوب بعدم لزوم اعادة الركن الذي اتى
به لكانت لهذا الاختلاف ثمرة قوله هو الهيئة الحاصلة اقول انث الضمير الراجع الى الجزء باعتبار الخبر
ويجوز تذكيره باعتبار المرجع لانهم اتفقوا على ان الضمير اذا توسط بين المذكر والمؤنث جاز فيه الوجهان الا انهم
اختلفوا في الاولى منهما والراجح ان اعتبار جانب الخبر اولى كما فعله المصنف قوله اذ لا مدخل لها في حصول الجزء
الصوري اقول بل لها مدخل في حصوله كما سنبينه قوله لان الشرع لم يعين لها محلا منصوصا بطريق الفرضية كما عين

لباقي الاركان اقول قوله بطريق الفرضية يشير الى انه عين لها محلا مخصوصا بطريق الوجوب وهو احد
القولين لان العلماء اختلفوا في محل القراءة المفروضة قال بعضهم محلها الركعتان الاوليان عينا قال في
البدايع هو الصحيح من مذهب اصحابنا وقال بعضهم محلها ركعتان غير عين واليه ذهب القدوري واشار في
الاصل الى القول الاول فانه قال اذا ترك القراءة في الاوليين قضاها في الاخريين قضاها عن الاوليين نص على ان
محلها الاوليان عينا كذا في الضياء المعنوي فعلى القول الاول يكون لها محل مخصوص بطريق الفرضية وعلى القول
الثاني لا يكون لها محل مخصوص بطريق الفرضية بل يكون محلها اما الاوليين واما الاخريين الا ان تعيينها في الاوليين
واجب لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليها فيهما من غير ترك وهذا هو المشهور المذكور في المعتبرات حيث عدوا تعيينها
في الاوليين من الواجبات واختاره المصنف في هذا الكتاب كما ترى وجعله دليلا على وجوب الترتيب بينها وبين ما
بعدها لكن التحقيق ان الترتيب بين القراءة والركوع فرض وهما يدل عليه ما ذكر في الخلاصة من انه اذا نسي القراءة حتى
ركع فتذكر في ركوعه انه ترك القراءة فانتصب قائما للقراءة ارتفض ركوعه فاذا لم يعد الركوع تفسد صلاته
واذا عاد الى القيام ليقرأ ولم يقرأ اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يرتفض حتى لو لم يعده تفسد صلاته وقال
بعضهم هذا بناء على مسئلة مصلي الظهر الجمعة في بيته حيث يرتفض ظهره بالسعي الى الجمعة من غير ان يؤدي
الجمعة عند ابي حنيفة والحاصل انه اذا نسي القراءة حتى ركع فتذكرها في ركوعه فعاد الى القيام ليقرأ فقرأ
ارتفض ركوعه قولا واحدا حتى لو لم يعده تفسد صلاته وان عاد اليه ليقرأ ولم يقرأ ففيه اختلاف المشايخ وهذا
الاختلاف انما يتاتى في الشفع الاول من الفرض واما الشفع الثاني فانه اذا نسي القراءة في الركعة الاولى منه حتى
ركع فتذكر في ركوعه انه ترك القراءة فعاد الى القيام ليقرأ فان قرأ واعاد الركوع صحت صلاته وان لم يقرأ
وخر ساجدا بطلت صلاته لخلوها عن القراءة ويتاتى في الشفعين معا من النفل فان القراءة في جميع ركعات النفل
فرض كما سياتي فدل هذا على ان الترتيب بين القراءة والركوع فرض اذ لو لم يكن فرضا لما فسد الركوع فسادا تاما
في صورة القراءة لان ترك الواجب لا يوجب الفساد وبالجملة ارتفاض الركوع في صورة وجود القراءة دليل على
ان الترتيب بينها وبين الركوع فرض اذ لو كان واجبا لما كانت اعادة الركوع في الصورة المذكورة لازمة بل كان
اللازم سجود السهو كما هو مقتضى ترك الواجب والله اعلم قوله بل جعلها فرضا في الصلاة مطلقا اقول
لو قال بل جعلها فرضا في شفع منها لا على التعيين لكان اولى واعلى كما لا يخفى قوله لو تركت في الاوليين ووجدت
في الاخريين صحت الصلاة اقول تصح الصلاة ويكون وجودها في الاخريين قضاء على القول الاول واداء على
القول الثاني ويجب عليه سجود السهو على القولين اما على القول الاول فلتاخير الركن عن محله واما على القول
الثاني فلترك الواجب وهو تعيينها في الاوليين فتكون القراءة جزءا ماديا لا مع صورة مخصوص والتخيير
بان هذا ايضا القائل بالفرضية فانه يقول الترتيب بينها وبين الركوع فرض حيث وجدت ويدل عليه ارتفاض الركن
الذي هو فيه بالعود اليها كما مر قوله فلهذا السر الدقيق جعلوا مراعاة الترتيب بين القراءة والركوع من
الواجبات اقول ظاهر هذا الكلام مشعر بان الجعل المذكور امر متفق عليه بين العلماء مع انه ليس كذلك وان كثيرا
منهم صرحوا منطوقا ومفهوما بان مراعاة الترتيب بين القراءة والركوع فرض قوله واقتصروا في التمثيل بوجوب
رعاية الترتيب في الاركان على هذا المثال اقول مراده بالمثال المشار اليه قوله حتى لو ركع قبل القيام او سجد قبل الركوع
ولو قال واقتصروا في التمثيل الخ ظاهر في ان الكل اقتصر في التمثيل بفرضية رعاية الترتيب لكان اولى لانه يوهم ان رعاية
الترتيب في الاركان واجبة مع انه ليس بقائل بوجوبها وقوله واقتصروا في التمثيل الخ ظاهر في ان الكل اقتصر في التمثيل
عليه وليس كذلك فان بعضهم لم يقتصروا فيه عليه كما سياتي قوله ويؤيده ما قال الخ اقول يعني يؤيد الجعل
المذكور والاقتصار المزبور ما قال الحافظ الدين في الكافي في اواخر باب الحدث في الصلاة ان ما اتحد من شرعيته
يراعى وجوده صورة ومعنى في محله وان هذا الكلام المشروع في الصلاة فرضا اربعة انواع ما يتحد في كل الصلاة

كالقعدة

كالقعدة وما يتحد في كل ركعة كالقيام والركوع وما يتعدد في كل الصلاة كالركعات وما يتعدد في كل ركعة كالسجدات
اركان متكررة كالركعات اركان متكررة ثم الترتيب ليس بشرط بين الركعات كما في المسبوق وكذا بين السجدات والترتيب
شرط بين المتحد والمتحد وكذا بينه وبين المتعدد في كل الصلاة او في كل ركعة وبين المتحد في كل الصلاة
لان ما اتحد من شرعيته يراعى وجوده صورة ومعنى في محله لانه كذلك شرع فاذا غيره فهو قلب المفعول وعكس
وقلب المشروع باطل انتهى حاصل كلامه ان الترتيب بين السجدتين وبين الركعات واجب كما تقدم بيانه وبين القيام
والركوع الى السجود والقعدة فرض وعدم ذكره القراءة يشعر بان الترتيب بينها وبين الركوع ليس بفرض وبهذا
اخذ المصنف وحكم بان الترتيب بينها وبين الركوع واجب لكن صرح كثير من العلماء بان الترتيب بينها وبينه فرض حيث
نظموها في سلك ما يتحد في كل ركعة فقالوا المشروع في الصلاة فرضا اربعة انواع ما يتحد في كل الصلاة كالقعدة وما
يتحد في كل ركعة كالقيام والقراءة والركوع ثم قالوا الترتيب شرط بين المتحد والمتحد الى اخر ما ذكر فعلم من
هذا ان القراءة والركوع في اشتراط مراعاة الترتيب بينها وبين ما بعدها والله اعلم قوله فان اراد بما شرع مكررا
ما شرع مكررا في الركعة الواحدة كالسجدة كالقيام اقول هذه الارادة غير متعينة لجواز ان يريد بما شرع مكررا
في ركعة واحدة كالسجدة او في كل الصلاة كالركعات التي قدم عرفت ان بعض المحققين كالعلامة الزيلعي والشيخ
قوام الدين الكاكي والشيخ كمال الدين بن الهمام قد صرحوا بهذه الارادة اعلم ان صاحب الهداية قال في الصلاة
واجبات كقراءة الفاتحة وضم السورة اليها ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال وتبعه بعض الفضلاء
في متنه ثم قال في شرحه لا بد من قيد التكرار لاحتراز القراءة الترتيب بين ما لا يتكرر فانه فرض كالترتيب بين الركوع والسجود
وبين السجود والقعدة ثم بعد ما ذكر ما نقلناه عن الكافي قال وبما قررناه تبين ان المراد بالمكرر التكرر في
كل ركعة لا في الصلاة كما سبق الى بعض الاوهام اذ لا وجه للاحتراز عما لا يتكرر فيها على سبيل الفرضية وهو تكبيرة
الافتتاح والقعدة الاخيرة اذ لا احتمال لفك الترتيب بينهما وان من ترك القيد المذكور زاعما ان الترتيب مطلقا
واجب فقد اخطا وانما قال من الافعال لان ما لا يتكرر اذا لم يكن من الافعال كالقراءة لا يكون الترتيب بينه وبين سائر
الاركان فرضا والزعم المذكور انما نشا عن الغفلة عن هذا القيد كما لا يخفى على من تامل في كلامه انتهى قلت اراد بهذا
الكلام الرد على صدر الشريعة فانه قال في شرح الوقاية قوله فيما يتكرر ليس قيدا يوجب نفي الحكم عما عداه فان مراعاة
الترتيب في الاركان التي لا تتكرر في ركعة واحدة كالركوع ونحوه واجبة فان تقديم الركوع على السجود واجب وكذا
في غيره فلا حاجة الى قوله فيما يتكرر ولهذا لم اذكره في المختصر يعني النقاية وبخطه بان انه احتراز عما لا يتكرر
في الصلاة على سبيل الفرضية وهو تكبيرة الافتتاح والقعدة الاخيرة فان مراعاة الترتيب في ذلك فرض انتهى
لتعرض عليه الفاضل المذكور من وجوه ثلثة الاول انه جعل مراعاة الترتيب في الاركان التي لا تتكرر في ركعة واحدة
واجبة وحكمه بعدم الاحتياج الى قيد فيما يتكرر وتصريحه بانه لذلك تركه في المختصر خطا فان مراعاة الترتيب
بين ما لا يتكرر في كل ركعة فرض فالقيد المذكور ليس مما لا حاجة اليه بل هو ما لا بد منه والثاني ان جعله المراد
من التكرر التكرر في الصلاة وهم اذ لا وجه للاحتراز عما لا يتكرر فيها على سبيل الفرضية وهو تكبيرة الافتتاح
والقعدة الاخيرة اذ لا احتمال لفك الترتيب بينهما والثالث ان جعله الترتيب بين القراءة والركوع كالترتيب
بين الركوع والسجود غفلة عن القيد الذي ذكره صاحب الهداية وهو قوله من الافعال اقول وبالله التوفيق
ومنه الهداية الى سواء الطريق اما الجواب عن الاعتراض الاول فهو ان صدر الشريعة لم ينفرد بهذا الجعل بل هو
احد القولين لما تقدم من ان كثيرا من العلماء ذهبوا الى ان مراعاة الترتيب بين ما لا يتكرر في ركعة واحدة
مطلقا واجبة وهو المفهوم من كلام جميعهم في باب سجود السهو ومن اخذ باحد القولين لا يقال في حقه
انه اخطا فقوله فقد اخطا ليس على ما ينبغي واما الجواب عن الاعتراض الثاني فسياتي ان شاء الله تعالى
واما الجواب عن الاعتراض الثالث فهو ان قيد من الافعال غير موجود في عبارة الوقاية وصدر الشريعة شرح كلام

الماتن على حسب عبارته بيانه ان بعضهم قالوا المراد بما شرع مكررا في عبارة الوقاية وغيرها ما شرع مكررا
في ركعة واحدة واختاره المعترض المذكور وبعضهم قالوا المراد به ما شرع مكررا في الصلاة واختاره
صدر الشريعة فعلى الاول لا تدخل فيه القراءة لانها لم تشرع مكررة في ركعة واحدة فح يكون المعنى رعاية الترتيب
فيما يتكرر في ركعة واحدة كالسجدة واجبة ومفهومه ان رعاية الترتيب فيما لا يتكرر فيها كالقيام والقراءة
والركوع ليست بواجبة فتكون فرضا لان الواجب هنا مقابل للفرض والمتقابلان لا يجتمعان ولا يرتفعان وعلى الثاني
تدخل فيه القراءة فح يكون المعنى رعاية الترتيب فيما يتكرر في الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود واجبة و
مفهومه ان رعاية الترتيب فيما لا يتكرر فيها على سبيل الفرضية فرض وهذا ما ذهب اليه صدر الشريعة واختاره بعض
الفضلاء وبعضهم قالوا المراد به ما شرع مكررا في ركعة واحدة او في جميع الصلاة ومفهوم هذا القول مفهوم
القول الاول وتبع الفاضل المعترض صاحب الهداية وقيد ما تكرر بالافعال فقال وواجبها رعاية الترتيب فيما تكرر
من الافعال يعني ان رعاية الترتيب فيما يتكرر في كل ركعة من الافعال كالسجدة واجبة ومفهومه ان رعاية الترتيب فيما
لا يتكرر في كل ركعة من الافعال كالقيام والركوع فرض فالقراءة على هذا تكون خارجة من المنطوق والمفهوم فلا
تكون رعاية الترتيب بينها وبين الركوع فرضا ولا واجبة فالاولى ترك هذا القيد كما فعله صاحب الوقاية ومن حذا حذوه

الفاضل الواني

وقال بعض الفضلاء الذي يؤيد كلام صدر الشريعة امور ثلثة الاول قول الفقهاء في باب سجود السهو تجب له سجدتان
اذا قدم ركنا او اخره فان ظاهره يدل على انه يوجب تقديم الركن مطلقا سجود السهو لا الفساد والثاني قول صاحب
الهداية في هذا الباب فرائض الصلاة ستة التحريمة والقيام والقراءة والركوع والسجود والقعدة في اخر الصلاة
وما سوى ذلك فهو سنة اطلق السنة وفيها واجبات كقراءة الفاتحة وضم السورة اليها ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا
من الافعال والقعدة الاولى وقراءة التشهد في القعدة الاخيرة والقنوت في الوتر وتكبيرات العيدين والجهر فيما يجهر
والمخافتة فيما يخافت فيه ولهذا تجب سجدتا السهو بتركها وتسميتها سنة في الكتاب لما انه وجوبها ثبت بالسنة انتهى
ملخصا فان من نظر الى سياق كلامه يحكم بان مراده بما شرع مكررا ما كان مكررا في مجموع الصلاة لا في ركعة واحدة
والثالث تعبيرهم بما تكرر فان مرادهم به لو كان ما تكرر في ركعة واحدة والتكرار فيها مخصوص بالسجدة لعبروا
عنها باسمه الصريح ولقال صاحب الهداية في بيانها من السجدة ولم يقل من الافعال حيث قال فيما شرع مكررا من الافعال

الفاضل الواني

انتهى **قوله** مع ان الاول اعلى رتبة من الثاني **اقول** قال الفاضل المحشي وجه انه كان المناسب ان يقول مع ان الثاني
اعلى رتبة من الاول فان المراد بالنص نص القران ههنا واما حمل الاول في قوله مع ان الاول على الاولية في الاصالة
بان يكون السجود اصلا في ثبوت السجدة وفعل الرسول فرعا ثانيا بالنسبة اليه فتعسف لا يخفى انتهى **قوله** فان معنا
ان مراعاة الترتيب في هذه الصورة خاصة واجبة عندهم وفرض عنده **اقول** قال حافظ الدين في الكافي ان سجود
السهو تجب بامور منها تقديم ركن بان ركع قبل ان يقرأ او سجد قبل ان يركع في الحقيقة وجوبه لشيء واحد
وهو ترك الواجب فان الوجوه الستة تخرج على هذا اما التقديم والتاخير فلان مراعاة الترتيب واجبة عندنا خلافا
لزفر فاذا ترك الترتيب فقد ترك الواجب انتهى فما ذكره المصنف من تخصيص وجوب مراعاة الترتيب بصورة تقديم
الركوع على القراءة مخالف لما ذكر في الكافي بل لما ذكر في الذخيرة ايضا لان عبارة الذخيرة موافقة لعبارة الكافي
كما نقلنا ها سابقا ووعدنا هناك سوقها برمتها فلنسقها انجازا لما وعدنا قال صاحب الذخيرة تكلم المشايخ
فيما تجب منه هذه السجدة يعني سجدة السهو اكثرهم على انه تجب بستة اشياء بتقديم ركن وبتاخير ركن وبتكرار
واجب وبتغيير واجب وبترك واجب وبترك سنة مضافة الى جميع الصلاة فتقديم الركن نحو ان يركع قبل ان يقرء
وتاخير الركن نحو ان يترك سجدة صلبية سهوا فيتذكرها في الركعة الثانية فيسجدها او يؤخر القيام الى الثالثة
بالزيادة على قدر التشهد وتكرار الركن نحو ان يركع ركوعين او يسجد ثلاث سجدات وتغيير الواجب نحو ان يجهر
بالقراءة فيما يخافت او يخافت فيما يجهر وترك الواجب نحو ان يترك القعدة الاولى في الفرائض وترك السنة المضافة

الى جميع

الى جميع الصلاة نحو ان يترك التشهد في القعدة الاولى وكان القاضي الامام صدر الاسلام يقول وجوبه بشيء
واحد وهو ترك الواجب وهذا اجمع ما قيل فيه فان هذه الوجوه الستة يخرج عن هذا اما التقديم والتاخير فلان
مراعاة الترتيب واجبة عند اصحابنا الثلثة وليست بفرض كما قاله زفر فاذا ترك الترتيب فقد ترك واجبا فاذا
كرر ركنا فقد اخر الركن الذي بعده واداؤه من غير تاخير واجب انتهى والمعنى الذي فهمه المصنف من عبارة
الذخيرة من تخصيص وجوب مراعاة الترتيب بصورة تقديم الركوع على القراءة مبني على ظن صاحب الذخيرة اقتصر
في التمثيل بتقديم الركن على هذه الصورة مع انه لم يقتصر عليها بل ذكرها وذكر الصورة التي بعدها والباعث
لهذا الظن والله اعلم كلام صدر الشريعة فانه اكتفى في نقل كلام صاحب الذخيرة بصورة تقديم الركوع على القراءة
وانما اقتصر عليها لان مقصوده اثبات وجوب الترتيب مطلقا وهو يحصل بها فلا حاجة لحصوله الى ضم صورة
اخرى اليها والمصنف ظن ان عبارة الذخيرة مقتصرة على الصورة التي ذكرها فبنى عليها بالاجتهاد ما بنى
لكن لو راجع كلام الذخيرة لعلم انه ليس لبنائه مبنى وصاحب منية المصلي نقل عبارة الذخيرة على وجه الصواب
نرجو من الله التوفيق وحسن المآب **قوله** فانه يقيسه على الاركان المترتبة **اقول** كان الاولى ان يقول فانه يقيسها
الا انه ذكر الضمير الراجع اليها باعتبار الركن وما يقال من ان التاء في مثلها للمصدر لا للتانيث فمخالف لما عليه
النحويون **قوله** وهم يفرقون بينها وبين تلك الاركان **اقول** يعني علماءنا الثلثة وهم ابو حنيفة وابو يوسف
ومحمد يفرقون بين القراءة والقيام والركوع والسجود **قوله** بما ذكرنا **اقول** الباء في قوله بما ذكرنا متعلق
بقوله يفرقون والمراد به قوله لان الشرع لم يعين له محلا الخ اعلم ان الترتيب في افعال الصلاة فرض عند زفر وبه
قال مالك والشافعي وليس بفرض عند علمائنا الثلثة فلو تذكر في الركوع او السجود انه ترك سجدة في الركعة التي
قبلها فسجدها تلزمه اعادة الركوع والسجود المتذكر فيه عند زفر ومالك والشافعي لان الترتيب في افعال الصلاة
فرض عندهم فتلتحق السجدة بمحلها ويبطل ما ادى من القيام والركوع لترك الترتيب وهذا لان السجدة الثانية ركن من الركعة
فلا يصح فعل ما بعده قبل فعله كالسجدة قبل الركوع والركوع قبل القيام ولا تلزمه الاعادة عند علمائنا الثلثة
لان الترتيب في افعال الصلاة ليس بفرض عندهم لان المسبوق يبدأ بما ادركه ويؤخر ما فاته وفيه ترك الترتيب وهم
يقولون انما يؤدي المسبوق مع امامه اول صلاته وما يقضيه بعد فراغ الامام اخر صلاته فعلم من هذا ان قطب الخلاف

الفاضل الواني

بينه وبينهم على القراءة لا يخلو عن قصور **قوله** اما اولا فلان قوله فيما تكرر ليس قيدا الخ مخالف لما صرح به شراح
الهداية **اقول** قال الفاضل المحشي فان قيل صرح صدر الشريعة ههنا بالرد على شراح الهداية فلا اصحاح عليه
انه مخالف لما صرح به شراح الهداية غير مناسب قلنا مراده انه يخالفهم ولحق معهم على ما عرف مما سبق انتهى قلت
ان ما قال صدر الشريعة وان كان يخالف ما صرح به شراح الهداية في باب صفة الصلاة الا انه موافق لما قالوه في باب
سجود السهو فكيف يكون الحق معهم في هذا الباب **قوله** واما ثانيا فلان ايرادهم لنظير تقديم الركن الركوع
قبل القراءة **اقول** لم يورد والنظير تقديم الركن الركوع قبل القراءة فقط بل اوردوا له السجود قبل الركوع
ايضا والمعترض بنى هذا الكلام على ظن ان صاحب الذخيرة اقتصر في الايراد لنظير تقديم الركن على تقديم الركوع قبل القراءة
كما يوهمه ظاهر عبارة صدر الشريعة وقد عرفت انه لم يقتصر في الايراد لنظيره على تقديم الركوع قبل القراءة بل ذكر
بعده تقديم السجود قبل الركوع وان صدر الشريعة انما اكتفى به لان مقصوده اثبات ما ادعاه من وجوب رعاية
الترتيب فيما يتكرر في كل ركعة وفيما لا يتكرر وهو يحصل بما ذكره ولا يتوقف على ما بعده **قوله** لا تعلق له بما
نحن فيه **اقول** الضمير المجرور في له راجع الى الايراد اي لا تعلق للايراد المذكور بما نحن فيه وان تخبير بان له تعلقا
بما نحن فيه لان القراءة ركن كسائر الاركان **قوله** لما عرفت ان القراءة ليست من الاركان التي لها مدخل في الترتيب
اقول بل هي من الاركان التي لها مدخل في الترتيب لما عرفت انه اذا نسي القراءة وعاد اليها يفسد الركن الذي
اتى به بالعود اليها لولا انها من الاركان التي لها مدخل في الترتيب لما فسد الركن الذي اتى به بالعود اليها **قوله** اذ
لا يلزم من رعاية وجوب الترتيب في صورة بخصوصها الخ **اقول** فهم الخصوص من عبارة صاحب الذخيرة مبني على ظن

انما اقتصر في التمثيل بوجوب رعاية الترتيب على تقديم الركوع قبل القراءة وقد قرر انه لم يقتصر عليه ولئن
سلم انه اقتصر عليه فما يقول في عبارة صاحب الكافي وغيره فانهم لم يقتصروا عليه بل ذكروا بعده تقديم السجود
قبل الركوع **قوله** وتكبير الافتتاح نقضه انه ليس بركن بل شرط **اقول** تكبير الافتتاح وان كان شرطا الا انه لاتصاله
بالاركان عد منها والتحق بها فجاز ان يعامل به معاملتها هذا عندهما واما عند محمد فانه ركن وبه قال مالك والشافعي
واختاره ابو جعفر الطحاوي وتبعه بعض العلماء وهو الظاهر من كلام صاحب الهداية وقيل هو رواية عنهما ايضا
لانه يشترط له ما يشترط لسائر الاركان كالطهارة واستقبال القبلة وستر العورة وهذا امارة الركنية ولان
الشروع في الصلاة يحصل به والشروع في الشيء انما يكون باول جزء منه فيكون ركنا فيحتمل ان يكون كلام صدر
الشريعة مبنيا على هذا القول **قوله** والقعدة الاخيرة هل هي ركن ونفيا انها ايضا ليست بركن **اقول**
اختلف في القعدة الاخيرة هل هي ركن او شرط والمشهور من المذهب انها شرط التحليل كما ان تكبيرة الافتتاح
شرط التحريم وقيل انها ركن لانها من تمام الصلاة بالنص ولا شك ان تمام الشيء جزء من ذلك الشيء **قوله**
والقعدة الاخيرة من حيث هي اخيرة وتكبير الافتتاح من حيث هو تكبير الافتتاح لا يقبل فك التركيب بينهما
اقول قال الفاضل المحشي يقبل ذلك بالنية فانه اذا كبر بعد الركوع ونوى انه تكبير الافتتاح او قعد قبل
السجدة ونوى انه القعدة الاخيرة يوجد فك التركيب لا محالة انتهى فعلم مما تقرر ان كلام صدر الشريعة
والمصنف مختلان في هذا المقام كما لا يخفى على من تامل ما تقدم من الكلام والحق الحقيق بالاخذ والقبول
على ما دل عليه كلام كثير من الثقات والفحول ان مراعاة الترتيب بين القراءة والقيام والقراءة والركوع و
الركوع والسجود والسجود والقعدة الاخيرة فرض ومراعاة الترتيب بين الركعات وبين السجدتين
واجبة خلافا لزفر فان مراعاة الترتيب عنده فرض مطلقا كما اشرنا اليه سابقا فلو قرء وهو قاعد
لا يعتد بتلك القراءة لوقوعها في غير محلها بل لا بد له من اعادتها ولو ترك القراءة ساهيا حتى ركع فتذكر
في ركوعه انه تركها فقام وقرء ارتفض ركوعه بالاتفاق لانه لا يعتبر بعد وجود القراءة لان الترتيب بينهما و
بينه فرض قال في القنية رامزا لشرح بكر خواهر زاده نسي السورة وركع ثم رفع راسه وقرء السورة
انتقض ركوعه وقال رامزا لركن الائمة الصباغي حتى لو لم يعد الركوع تفسد صلاته انتهى وقال في البحر
يفترض ركوعه ثانيا فلو لم يركع بطلت صلاته فلو ركع وادركه رجل في الركوع الثاني كان مدركا للركعة
انتهى ولو سجد ساهيا قبل ان يركع فتذكر في ركوعه انه قدم السجود يفسد ركوعه وتلزمه اعادة
السجود حتى لو لم يعده تفسد تلك الركعة ولا تلزمه اعادة الركوع عند علمائنا الثلثة لان معنى فساد
الركوع عندهم توقف صحته على اعادة السجود فان اعيد عاد الركوع صحيحا وعند زفر ومالك والشافعي
تلزمه اعادة الركوع ايضا لان معنى فساده عندهم عدم الاعتبار به لوقوعه في غير محله ففساده عند علمائنا
موقوف وعندهم بات **قوله** ما الفرق بين تقديم الركوع على القراءة وبين تقديم السجود على الركوع
على انهم حكموا بلزوم اعادة الركوع في الصورة الاولى وبعدم لزوم اعادته في الصورة الثانية **اقول**
الفرق بينهما ظاهر وهو ان السجود لما اعيد في الصورة الثانية وجد الترتيب المفروض بين الركوع والسجود
فلهذا حكموا بصحة الركوع بعد اعادة السجود والقراءة وجدت بعد الركوع فلو صح بلا اعادة الركوع
للزم ترك الترتيب بين الركوع والسجود فلهذا حكموا بعدم صحة الركوع بعد القراءة والحاصل انه اذا
قدم ركن على ركن ينظر ان كان المقدم مما حقه التاخير كالركوع في الصورة الاولى يعاد المؤخر والمقدم
وان كان مما حقه التقديم كالركوع في الصورة الثانية يعاد المقدم فقط فاحفظ ولو قعد قدر التشهد
ثم تذكر قبل السلام او بعده قبل ان ياتي بمناف ان عليه سجدة اتى بها واعاد القعدة لانها ارتفضت بالعود
الى قضاء السجدة المتروكة لان الترتيب بين القعدة الاخيرة وجميع ما سواها فرض بالاتفاق حتى لو لم يقعد

تبطل

تبطل صلاته لان هذا من قبيل تقديم ما حقه التاخير فيعاد المقدم والمؤخر وبهذا الاعتبار جعلوا مراعاة الترتيب
فرضا ويجب سجود السهو في جميع الصور المذكورة لان بعضها يتضمن تاخير الركن وبعضها تاخير الواجب
وتاخير كل منهما يوجب سجود السهو لان اداء كل منهما من غير تاخير واجب فاذا اخر واحدا منهما فقد ترك الواجب
فيجب عليه سجود السهو لذلك وبهذا الاعتبار جعلوا مراعاة الترتيب واجبة هذا اذا كان المنسي والمتذكر فيه
في ركعة واحدة واما اذا كانا في ركعتين بان تذكر في سجود ركعة ركوع ركعة قبلها فانه يقضي الركوع و
سجدتيه وان تذكر في ركوع ركعة سجود ركعة قبلها فانه يقضي السجود وهل يعيد الركوع والسجود المتذكر فيه
قال في الهداية لا تجب عليه الاعادة بل تستحب معللا بان الترتيب ليس بفرض بين ما يتكرر من الافعال وقال
قاضيخان وغيره تجب معللا بانه ارتفض بالعود ما قبله من الاركان لان قبل الرفع منه يقبل الرفض وبعده لا
فلو تذكر سجدة بعد ما رفع راسه من الركوع يقضي السجدة ولا يعيد الركوع لانه بعد ما تم بالرفع لا يقبل الرفض
فعلم ان الاختلاف في اعادته ليس مبناه على اشتراط الترتيب وعدمه بل على ان الركن المتذكر فيه هل يرتفض بالعود
الى ما قبله ولا قال بعضهم لا يرتفض مطلقا اي سواء تذكر قبل الرفع منه او بعده واختاره صاحب الهداية وقال
بعضهم ان تذكر قبل الرفع منه ارتفض وان تذكر بعده فلا واختاره قاضيخان قال في فتح القدير وفي كافي الحاكم الشهيد
ابي الفضل الذي هو جمع كلام محمد رجل افتتح الصلاة وقرء وركع ولم يسجد ثم قام فقرء وسجد ولم يركع فهذا
قد صلى ركعة وكذلك ان ركع اولا ثم قرء وركع وسجد فانما صلى ركعة واحدة وكذلك ان سجد اولا سجدتين ثم
قام فقرء في الثانية وركع ولم يسجد ثم قام فقرء وسجد في الثالثة ولم يركع فانما صلى ركعة واحدة وكذلك
ان ركع في الاولى ولم يسجد وركع في الثانية ولم يسجد ثم سجد في الثالثة ولم يركع فانما صلى ركعة واحدة انتهى
وقال في البحر اعلم ان كل موضع يشترط فيه الترتيب وقلنا يفسد بترك الركن الذي هو فيه هل تفسد الصلاة بالكلية ينظر ان كانت
الزيادة ركعة تامة تفسد لما ان الركعة لا يقبل الرفض حتى يرتفض الترتيب المشروط برفضها واما ان كانت الزيادة ما دون الركعة
فلا تفسد اليه اشار في النهاية انتهى **قوله** ومنها اي الفرائض الخروج من الصلاة بصنعه **اقول** هذا اي جعل الخروج من الصلاة بصنع
المصلي فرضا على تخريج ابي سعيد البردعي اخذا من المسائل الاثنى عشرية الاتية واما على تخريج ابي الحسن الكرخي فانه ليس
بفرض وصحح في كثير من الكتب تخريج الكرخي وسيأتي الكلام عليه مستوفى ان شاء الله تعالى **قوله** لما روينا من حديث ابن مسعود
اقول المراد به قوله صلى الله عليه وسلم اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك علق التمام بالقعدة فتمت شرطيتها
لكن فقد زاد على النص والزيادة عليه نسخ فلا تجوز بالراي كذا في الكافي **قوله** فلا يكون جزئيتها **اقول** يعني ولا يكون
من الصلاة بصنع المصلي من جملة الصلاة اي حقيقتها وماهيتها لان ما يضاد الشيء لا يكون داخلا في ماهيته
او ما تتم به الصلاة وعلى التفسير الاول يرد اعتراض المص الاتي ذكره وعلى التفسير الثاني لا يرد **قوله** ولما ان
للصلاة تحريما وتحليلا **اقول** يشير الى ما اخرجه اصحاب السنن الاربعة الا النسائي واحمد واسحق وابن ابي شيبة والبزار
عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم **قوله** فلا يخرج منها
الا بصنعه كالحج **اقول** يعني اذا كان الحال على هذا المنوال فلا يخرج المصلي من الصلاة الا بفعله الاختياري كما ان المحرم بالحج
لا يخرج من احرامه الا بصنعه وفعله الاختياري لان خروجه منها بغير السلام مكروه كراهة تحريم الا انه مفوت للواجب
وهو السلام **قوله** ولانه لا يمكن اداء صلاة اخرى الخ **اقول** اورد على هذا التعليل ان ترك الصلاة والفراغ منها
لا يناسب ان يكون من فرائض تلك الصلاة اذ لو جاز ذلك لكان من فرائض الصلاة الاتية لانها الموقوفة عليه مع انه لم يقل
به احد واجيب بان الخروج عن الصلاة خروج عن عهدتها فكما ان اداء الدين والخروج عن عهدته يكون من واجبات
الدين كذلك الخروج عن الصلاة يكون من واجبات الصلاة **قوله** يسلم المصلي **اقول** اي يقول السلام عليكم و
رحمة الله كما سيأتي قال في المحيط ولا يقول وبركاته وقال النووي لانه لم يثبت فيه شيء فكان بدعة **اقول**
اطلاق البدعة عليه غير مستحسن لانه مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم كما في الحاوي القدسي وروى له ابو داود

حسبي الله وحده
من الكتب التي تملكها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابازاده
وكفى عبده

عن وائل بن حجر قال صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم فكان يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وعن يساره السلام عليكم ورحمة الله وصحح بعض علماء الحديث اسناده وقال الاذرعي من علماء الشافعية نقل التحية باجمعها وصح فيها خبران وقد حكى فيها السبكي ثلثة اوجه اشهرها الاتيان وثانيها انه يسن ولا تختار الخبر وثالثها تسن في الاولى دون الثانية قلت فظاهر الحديث المذكور يؤيد القول الثالث قوله مقارنا لسلام الامام كما في التحريمة وفي رواية عنه بعد السلام كما مر اقول في السلام عن ابي حنيفة روايتان واصحهما انه يسلم مقارنا لتسليم الامام كما انه يحرم مقارنا لتحريمة الامام باتفاق الروايات عنه ولهذا جعلوها مشبها بها هذا اذا اتم المقتدي التشهد اما اذا سلم الامام قبل ان يتم المقتدي التشهد فانه لا يتابعه لان قراءة التشهد واجبة بخلاف ما لو رفع الامام رأسه قبل ان يتم المأموم التسبيحات فان فيه روايتين اصحهما وجوب المتابعة قال في فتاوى ... اذا قام الامام الى الثالثة قبل ان يفرغ المقتدي من التشهد فانه يتم التشهد ثم يقوم وكذا لو سلم الامام قبل ان يفرغ المقتدي من الدعاء الذي يكون بعد التشهد او قبل ان يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم انتهى قوله وعندهما يسلم بعده الخ اقول قيل الخلاف في الجواز وقيل في الاولوية يعني الاولى عند ابي حنيفة ان يكون سلامه مقارنا لسلام الامام والاولى عندهما ان يكون سلامه بعد سلام الامام والدليل من الجانبين مبسوط في المبسوطات قوله لانه صلى الله عليه وسلم كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر اقول اخرجه اصحاب السنن الاربعة عن ابن مسعود بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده الايسر قال الترمذي حديث حسن صحيح قوله ناويا بالخطاب السلام عليكم القوم والحفظة من الملئكة اقول ناويا حال من الضمير المستتر في يسلم القوم منصوب على انه مفعول ناويا والحفظة عطف عليه يعني ويسلم المصلي عن يمينه حال كونه ناويا بخطاب السلام عليكم من عن يمينه من الرجال والنساء المشاركين له في صلاته والحفظة من الملئكة ويسلم عن يساره حال كونه ناويا بالخطاب المذكور من عن يساره منهم قال في الكافي لانه يستقبلهم بوجهه ويخاطبهم بالثناء فينويهم بجنانه اذ السلام قربة والاعمال بالنيات انتهى وزاد بعضهم مؤمني الجن فقال وينوي المؤمنين من الجن ايضا وقال في الهداية ولا ينوي النساء في زماننا ولا من لا شركة له في صلاته هو الصحيح لان الخطاب حظ الحاضرين انتهى ونسب الكافي هذا الى الجمهور وقيل ينوي بهما الحاضرين في المسجد ايضا وصححه في الخلاصة وقيل ينوي بهما جميع المؤمنين والمؤمنات واختاره الحاكم الشهيد وقال شمس الائمة هذا عندنا في سلام التشهد اما في سلام التحليل فيخص الحاضرين لان الخطاب هو الصحيح انتهى والحاصل ان صاحب الخلاصة الصحيح في هذا الباب ما ذهب اليه الجمهور وما اختاره الحاكم وصححه صاحب الخلاصة فضعيف قال بعض العلماء لا ينوي النساء في زماننا ثم اختلفوا في علته فقال بعضهم انما لا ينويهن لعدم حضورهن الجماعة في زماننا وقال بعضهم لانهن ممنوعات من حضور الجماعة في زماننا وعلى التعليل الاول ان حضرن ينويهن وان لم يحضرن لم ينو وعلى التعليل الثاني لا ينوي حضرن او لم يحضرن لكراهة حضورهن وقدم المصنف القوم على الحفظة تبعا للجامع الصغير وفي الاصل على العكس واختلف المشايخ في ذلك والمختار انه ليس بينهما فرق فان الواو لمطلق الجمع من غير ترتيب ولان النية عمل القلب وهي تنتظم الكل بلا ترتيب واختاره العلامة الزيلعي تبعا لما في البدائع لكن قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير ان للتقديم اثرا في الاهتمام ولذا قال اصحابنا في الوصايا بالنوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت فما في الجامع الصغير الذي هو آخر التصنيفين دال على ان مؤمني البشر افضل من الملئكة قال في المحيط المختار عندنا ان خواص بني آدم وهم

الانبياء

الانبياء والمرسلون افضل من جملة الملئكة وعوام بني آدم الاتقياء افضل من عوام الملئكة وخواص الملئكة افضل من عوام بني آدم ونص قاضيخان على ان هذا هو المذهب المرضي وشرحه في علم الكلام والمراد بالاتقياء الاتقياء من الشرك بدليل ما ذكر في روضة العلماء للامام ابي الحسن البخاري ان الامة اجتمعت على ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام افضل الخليقة وان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم افضلهم وان افضل الخلائق بعد الانبياء جبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحملة العرش والروحانيون و ان الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين افضل من سائر الملئكة واختلفوا في سائر الناس بعد هؤلاء افضل ام سائر الملئكة فقال ابو حنيفة سائر الناس من المسلمين افضل من سائر الملئكة وقالا سائر الملئكة افضل والحفظة جمع حافظ كالكتبة جمع كاتب وسموا بذلك لحفظهم اعماله فهم الكرام الكاتبون او ذاته من الجن وسائر المعاطب فهم جميع من معه من الملئكة وعلى هذا فلا ينوي عددا محصورا لاختلاف الاخبار في عددهم وينبغي ان يظهر اثر الخلاف في الصبي فعلى الاول لا ينوي الحفظة وعلى الثاني ينويهم يعني ان كان المراد بالحفظة الكتبة فالصبي لا ينويهم لانهم ليسوا معه وان كان المراد بهم الحافظين من الجن فانه ينويهم معه نص على هذا العلامة ابن امير الحاج في شرح منية المصلي ولذا لم يقل المصنف والكتبة ليعم كل مصل فائدة القوم جماعة من الرجال والنساء معا او الرجال خاصة او تدخله النساء على التبعية كذا في القاموس فقصره على الرجال كما فعله بعض الفضلاء قصور والله اعلم قوله ويسلم الامام ناويا بهما الخ اقول هذا هو الصحيح وقيل لا ينويهم لانه يشير اليهم بالسلام وقيل ينوي بالتسليمة الاولى فقط قوله وهو اي لفظ السلام واجب اقول اطلق السلام فشمل الاولى والثانية وقيل الاولى واجبة والثانية سنة والصحيح ان الثانية واجبة كالاولى والمختار ان يكون لفظ السلام بالالف واللام كما في التشهد كذا في الظهيرية واشار المص بهذا الى ان الالتفات بالسلام يمينا وشمالا ليس بواجب وانما هو سنة والى ان الواجب لفظ السلام دون عليكم ولذا يخرج من الصلاة بمجرد لفظ السلام ولا يتوقف على قوله عليكم قال في التحفة لو اقتدى به انسان بعد قوله السلام قبل عليكم لا يصير داخلا في صلاة الامام وهذا قول عامة المشايخ وقيل لا يخرج من الصلاة الا بالتسليمتين حتى لو اقتدى بالامام بعد الاولى قبل الثانية فقد ادرك الصلاة معه قوله لقوله صلى الله عليه وسلم التثاؤب في الصلاة من الشيطان الخ اقول اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة بلفظ التثاؤب من الشيطان فمن تثاوب فليرده ما استطاع فان احدكم اذا قال ها ضحك الشيطان منه ولهذا قالوا ان نبينا صلى الله عليه وسلم محفوظ من التثاوب وقال بعضهم ان ذلك عام في الانبياء كلهم ذكره ابن حجر المكي في شرح الشمائل قوله واخراج كفيه من كميه عند التكبير اقول الا لضرورة من برد ونحوه قوله لانه اقرب الى التواضع وابعد من التشبه من الجبابرة اقول زاد في التبيين وامكن من نشر الاصابع قوله والقيام عند الحيعلة الاولى اقول اي من آداب الصلاة القيام عند حي على الصلاة اعلموا انهم اختلفوا متى يقوم القوم الى الصلاة قيل ان كان الامام في المسجد فانهم يقومون حين يقول المؤذن حي على الصلاة وان كان خارجه ان دخل من ورائهم قاموا حين رأوه وقيل اذا اختلط بهم وقيل كلما جاوز صفا قام ذلك الصف واليه مال شمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي وشيخ الاسلام خواهر زاده وصححه صاحب الخلاصة وقال في التبيين وهو الاظهر وان دخل من امامهم قاموا حين رأوه خلافا لزفر فان عنده يقومون حين قيل قد قامت الصلاة وهذا اذا كان المؤذن غير الامام واما اذا كان الامام هو المؤذن فان اقام في المسجد لا يقومون حتى يفرغ من الاقامة وان اقام خارجه لا يقومون ما لم يحضر المسجد قوله والشروع عند قد قامت الصلاة اقول اي من آداب الصلاة الشروع فيها عند قد قامت الصلاة هذا عندهما وقال ابو يوسف يشرع اذا فرغ من الاقامة محافظة على فضيلة متابعة المؤذن قال

في المجتبى اذا قال المؤذن في الاقامة حي على الفلاح قام الامام والقوم فاذا قال قد قامت الصلاة
كبر الامام والقوم عندهما وقال ابو يوسف لا يكبر حتى يفرغ من الاقامة وقال زفر اذا قال قد قامت الصلاة
مرة واحدة قام الامام والقوم فاذا قال ثانية كبروا وكبروا ولو لم يكبر عندهما حتى فرغ من الاقامة
كلها فلا باس والكلام في الاستحباب **قوله** لان المؤذن امين **اقول** كانه يشير الى قوله صلى الله عليه وسلم
الائمة ضمناء والمؤذنون امناء فارشد الله الائمة وغفر للمؤذنين اخرجه ابو داود والترمذي عن ابي
هريرة **قوله** وقد اخبر بقيام الصلاة الخ **اقول** الواو للحال اي والحال ان المؤذن اخبر بقيام الصلاة
فيستحب الشروع فيها باخباره بقيامها حفظا لكلام الامين عن الكذب **قوله** فصل **اقول**
الفصل لغة القطع وعرفا طائفة من المسائل داخلة تحت الكتاب او الباب فهو مصدر بمعنى الفاعل او بمعنى
المفعول وعلى كلا التقديرين هو خبر لمبتدا محذوف منونا او ساكنا للوقف اي هذا الكلام فاصل عما قبله
وبعده او مفصول عما قبله **قوله** والامام يجهر الخ **اقول** تقدم ان الجهر فيما يجهر واجب على الامام لكن لا يجهد
نفسه بل يجهر بحسب الحاجة فان زاد فيه على قدر الحاجة اساء قال في الخلاصة لو صلى رجل وحده فجاء شخص
واقتدى به بعدما قرا الفاتحة وبعضها يعيد ما اعادها جهرا **قوله** ويوتر بعدها **اقول** يشير بقوله بعدها
الى انه لو صلى الوتر قبل التراويح لا يجهر فيه بالقراءة **قوله** لانه المأثور المتوارث **اقول** هكذا قاله في التبيين
ايضا ومعناه على ما في فتح القدير انا اخذنا عمن قبلنا الصلاة هكذا فعلا وهم اخذوا عمن قبلهم كذلك
الى الصحابة رضي الله عنهم وهم بالضرورة اخذوها عن صاحب الوحي فلا يحتاج الى ان ينقل فيه نص معين **قوله**
لا في قنوته لانه ايضا كذلك **اقول** يعني يجهر في قنوت الوتر الواقع بعد التراويح لان عدم الجهر في قنوته المأثور
المتوارث كالجهر بالقراءة فيه والحاصل كما ان الجهر بالقراءة في قنوت الوتر الواقع بعد التراويح هو المأثور المتوارث
فيه من زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا كذلك عدم الجهر بقنوته هو المأثور المتوارث فيه من زمنه عليه السلام
الى يومنا هذا وهذا احتراز عن قول الشافعي فان المأثور عنده في قنوت الوتر الجهر **قوله** اي اذا اراد المنفرد الاداء
خير الخ **اقول** قال في التبيين لكن لا يبالغ في الجهر مثل الامام لانه لا يسمع غيره انتهى **قوله** ويروى ان من صلى على
تلك الصفة الخ **اقول** ذكره العلامة الزيلعي لكن بدون الاسناد **قوله** وان شاء خافت الخ **اقول** هذا معطوف
على قوله ان شاء جهر **قوله** بل يخافت فيه حتما هو الصحيح **اقول** قوله حتما اي وجوبا يقال حتم عليه الشيء اي اوجبه
وهو منصوب على المصدرية بتقدير مضاف اي يخافت فيه مخافتة وجوب فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه واعرب باعرابه
او بتقدير موصوف اي مخافتة حتما اي واجبة فحذف الموصوف واطلق اسمه على صفته مجازا وعلل في التبيين
هذا التصحيح بقوله لان الامام تحتم عليه المخافتة ففي المنفرد اولى ثم قال وذكر عصام بن يوسف ان المنفرد يتخير
فيما يخافت ايضا استدلالا بعدم وجوب سجود السهو عليه ان جهر وليس بشيء لان الامام انما وجب عليه سجود السهو
لان جنايته اعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المنفرد انتهى وقال الشيخ كمال الدين وفيه نظر لانا لا ننكر
ان واجبا قد يكون اكد من واجب لكن لم يناط سجود السهو الا بترك الواجب لا بما كد الواجبات ولا برتبة مخصوصة
منه فحيث كانت المخافتة واجبة على المنفرد ينبغي ان يجب بتركها سجود السهو انتهى وقال في العناية ظاهر
الرواية ان المنفرد مخير فيما يخافت ايضا انتهى وقال في البحر فيه تامل والظاهر من المذهب الوجوب انتهى يعني
والظاهر من المذهب ان المخافتة في السرية واجبة على المنفرد **قوله** كمتنفل بالليل **اقول** يعني والمنفرد المؤدي
يخير في الصلاة الجهرية تخييرا مثل تخيير المتنفل المنفرد بالليل فيكون صفة لمصدر محذوف على حذف المضاف
وقيدنا المتنفل بالمنفرد لان الجهر في التراويح واجب على الامام وانما تركه المصنف للعلم به مما تقدم
قوله والجهر افضل **اقول** كون الجهر افضل مقيد بما اذا لم يؤذ نائما ونحوه **قوله** قيل ويخافت المنفرد
ان قضى الجهرية **اقول** الواو في قوله ويخافت للعطف والمعطوف عليه مقدر والتقدير قيل يخير المنفرد في الجهرية

مطلب الفصل

ان اداها

ان اداها ويخافت فيها ان قضاها **قوله** كمتنفل بالنهار **اقول** اي يخافت مخافتة مثل مخافتة المتنفل
بالنهار ومخافتة المتنفل بالنهار امر لا خلاف فيه **قوله** في الهداية من فاتته العشاء الخ **اقول** ذكر كلام صاحب
الهداية بعد قوله قيل ويخافت وحاصل كلامه ان علة الجهر شيئان الاول الجماعة والثاني الوقت ولما
لم يوجد في القضاء وحده احدهما خافت حتما فيما يقضيه من الجهرية وتعقبه في غاية البيان بان الحكم
يجوز ان يكون معلولا بعلل شتى وعلة الجهر هنا ان القضاء يحكي الاداء بدليل انه يؤذن ويقيم للقضاء
كالاداء انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير قوله لان الجهر الخ حاصله ان الحكم الشرعي ينتفي بنفي المدرك
الشرعي والمعلوم من الشرع كون الجهر على المنفرد تخييرا في الوقت وحتما على الامام مطلقا ولولا الاثر المذكور
لقلنا بتقييده بالوقت في الامام ايضا ومثله في المنفرد معدوم فينتفي الجهر في حقه على الانتفاء الاصلي
وهذا يتوقف على ان الاصل فيه شرعية الاخفاء والجهر يعارض دليل اخر فعند فقده يرجع اليه وفيه نظر بل الظاهر
نقلهم انه صلى الله عليه وسلم كان يجهر في الصلوات كلها في شرح الكفاية يغلطونه فاخفى صلى الله عليه وسلم الا في
الاوقات الثلثة فانهم كانوا غيبا نائمين وبالطعام مشغولين فاستقر كذلك يقتضي ان الاصل الجهر والاخفاء
يعارض وايضا نفي المدرك ممنوع بل هو القياس على ادائها بعد الوقت باذان واقامة بل اولى لان فيهما الاعلام
بدخول الوقت والشروع في الصلاة وقد درس بعد ذلك في القضاء وان لم يكن ثم من يعلمه بهما فعلم ان المقصود
مراعاة هيئة الجماعة وقد روي من صلى على هيئة الجماعة صلت بصلاته صفوف من الملئكة ذكره في شرح الكنز
انتهى كلامه بحروفه **قوله** وقيل يخير **اقول** هذا معطوف على قوله قيل ويخافت اي وقيل يخير المنفرد في قضاء
الصلاة الجهرية **قوله** في الكافي من قضى العشاء نهارا الخ **اقول** ذكر كلام صاحب الكافي بعد القوله وقيل يخير
قوله ولو كان على الحصر اجماع لما حصل الذهول عن هولاء الفحول **اقول** قال الفاضل المحشي كلامنا في الاستقراء
ولم يوجد الجهر بحسب الاستقراء الا في هذين الموضعين وهذا بمنزلة الاجماع على الحصر وذهول الفحول عن مثل هذا
الاستقراء غير بعيد انتهى **قوله** بل الافضلية تعلم بما يفهم من الحديث المذكور **اقول** المراد بالحديث المذكور قوله
من صلى على هيئة الجماعة صلت بصلاته صفوف من الملئكة قوله وجواز الجهر مبتدا وقوله بل الافضلية بالرفع
عطف عليه وقوله تعلم خبر المبتدا **قوله** فينبغي ان يكون الجهر في قضاء المنفرد الجهرية ايضا افضل بدلالة
الحديث **اقول** المراد بالحديث ما قدمناه انفا وفيه ايضا انه على هذا التقدير لا يكون الى الالحاق احتياج و
حاصل كلام المصنف ان ما ذهب اليه صاحب الهداية ليس بصحيح رواية ودراية والصحيح رواية ودراية ما ذهب اليه
صاحب الكافي وعليه اكثر العلماء ومحصل ما ذكر في هذا المقام ان اكثر العلماء ذهبوا الى ان حكم المنفرد ان قضى كحكمه ان ادى
في التخيير وافضلية الجهر دون القضاء يكون على وفق الاداء قال قاضيخان وهو الصحيح وقال صاحب الذخيرة هو الاصح
واختاره شمس الائمة وفخر الاسلام وان بعضهم ذهبوا الى ان حكمه التخيير ان ادى والمخافتة حتما ان قضى وصححه
صاحب الهداية واستدل بان الجهر يختص اما بالجماعة حتما او بالمنفرد في الوقت تخييرا ولم يوجد احدهما واجيب
عن استدلاله بمنع الحصر لجواز ان يكون للجهر تخيير بسبب آخر وهو موافقة الاداء واستدل له بعضهم بان انما يتخير في الوقت
لانه مامور بالجماعة والجهر فيها مشروع وان عجز عن الجماعة لم يعجز عن الجهر وبعد الوقت لم يبق الامر بالجماعة فلم يبق
الجهر فيها مشروعا واجيب عنه بان الجماعة كما هي مشروعة في الاداء مشروعة ايضا في القضاء فقوله فلم يبق
الجهر مشروعا ممنوع قلت ينبغي ترجيح ما في الهداية لانه موافق لما قاله محمد في الجامع الصغير ومن القواعد المقررة
عند الحنفية ان العبرة في المذهب بظاهر الرواية ان الاعتماد على رواية الجامع الصغير لانه احد كتب ظاهر الرواية
وآخر شيء صنفه الامام محمد بن الحسن والعمل عليه الا فيما قل من المسائل والله اعلم **قوله** الجهر اسماع غيره **اقول**
هكذا اطلقه في كثير من الكتب فيشمل الواحد فاكثر لكن ذكر في الخلاصة والنهاية ان الامام اذا قرا في صلاة المخافتة
بحيث يسمع رجل او رجلان لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل انتهى وهو مشكل وجعله في معراج الدراية قول الكرخي

العمل بالجواب

الجهر

الفاضل الحفيد

محمد بن الفضل كما انه اختيار له وقال بعض الفضلاء ولا يخفى هذا يشعر بان الجهر في الجهرية ان يسمع الكل فتأمل انتهى
قوله والمخافتة اسماع نفسه اقول هكذا اطلقه في كثير من الكتب وقيده في الكافي بعدم المانع حيث قال
ادنى المخافتة اسماع نفسه الا لمانع فعلم منه ان اسماع النفس بالفعل في المخافتة ليس بشرط بل يكفي فيها ان تكون بحيث
لولا المانع لاسمع نفسه فيؤخذ منه ان اسماع الغير بالفعل في الجهر ليس بشرط بل يكفي فيه ان يكون بحيث لولا المانع لاسمع غيره
وذكر في بعض الكتب كالكافي والوقاية والنقاية ان ادنى الجهر اسماع غيره وادنى المخافتة اسماع نفسه فعلى هذا ادنى
الجهر اسماع القليل ولو واحدا واقصى الجهر اسماع الكثير وادنى المخافتة اسماع نفسه واقصى المخافتة اسماع غيره
ويرجع حاصله الى ادنى الجهر ولهذا لم يذكر المصنف لفظ ادنى في الموضعين تبعا لصاحب الهداية وهو الاولى كما
لا يخفى لكن من ذكر تبع عبارة الجامع الصغير فان المذكور فيه ان ادنى الجهر ان يسمع غيره وادنى المخافتة ان يسمع
نفسه وما دون ذلك مجمجة انتهى قوله هذا مختار الهندواني اقول يعني كون الجهر اسماع الغير والمخافتة
اسماع النفس مختار الفقيه ابي جعفر الهندواني وكذا اختار الامام ابي بكر محمد بن الفضل ونسب هذا الاختيار في
الذخيرة الى شمس الائمة الحلواني وزاد المجتبى في النقل عن الهندواني لا يجزيه ما لم تسمع اذناه ومن بقربه انتهى
وفي العادة ان ما كان مسموعا له يكون مسموعا لمن هو بقربه ايضا ان لم يكن هناك مانع كحمام ولا يبعد هذا القيد
قوله وقال الكرخي الجهر اسماع نفسه والمخافتة تصحيح الحروف اقول قالوا والى ذلك اشار محمد في الاصل
عند اعطاء حكم تخيير المنفرد في الجهرية حيث قال ان شاء قرأ في نفسه وان شاء جهر واسمع نفسه قال في البدائع
هذا اصح واقيس انتهى فما ذهب اليه الفقيه ابو جعفر الهندواني موافق لما ذكر في الجامع الصغير وهو آخر
التصنيفين فيرجح ما فيه على غيره قوله والاول اصح اقول يعني ما اختاره الهندواني اصح مما قاله
الكرخي وكذا صححه كثير من المشايخ قوله ترك السورة في اولى العشاء وقرأ الفاتحة الخ اقول لو ترك المصلي
قراءة السورة في اولى العشاء مثلا عمدا كان او سهوا قضى السورة مع الفاتحة جهرا في الاخريين عند ابي حنيفة ومحمد
وقال ابو يوسف لا يقضي واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته لا يقضى الا بدليل ولان قراءة السورة في الاخريين
غير مشروعة فلا يمكن الاتيان بها لعدم المحل ولهما ما سيأتي من الفرق بين الوجهين وفي قوله بالفاتحة اشارة الى انه
اذا اراد قضاء السورة ليس له ترك الفاتحة فيجب قضاؤها كالسورة وقيل لا يجب قال في البحر وينبغي ترجيح عدم
الوجوب لما هو الاصل فيها ولم يبين كيف يرتبها فقيل يقدم السورة لانها ملحقة بالاوليين فكان تقديمها اولى
وقيل الفاتحة قال في التبيين وهو الاشبه وقال في البحر وينبغي ترجيحه وفي قوله جهرا ايماء الى انه يجهر بهما و
جعله العلامة الزيلعي ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وصححه في الهداية لان السورة واجبة والفاتحة فيهما نفل ولما
كان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة شنيعا كان تغيير النفل الذي هو الفاتحة اولى من تغيير الواجب الذي هو السورة
وفي رواية عن ابي حنيفة انما يجهر بالسورة فقط وقال التمرتاشي وهو الصحيح وصرح شيخ الاسلام بانه الظاهر من الجواب
وجعله فخر الاسلام الصواب فقولا بعدم التغيير ولا يلزم الجمع بينهما في ركعة لان السورة تلتحق بموضعها تقديرا
والحاصل ان الظاهر في الجواب انه يجهر بالسورة ويخافت بالفاتحة لان السورة قضاء وقد فاتت بصفة الجهر
فيقضي كذلك والفاتحة اداء وقد شرع اداؤها على سبيل المخافتة ولا يكون جمعا بين الجهر والمخافتة في ركعة
واحدة تقديرا لان القضاء يلتحق بمحل الاداء وفي رواية عن ابي حنيفة انه لا يجهر اصلا لانه لو جهر بالسورة
وحدها يكون جمعا بين الجهر والاخفاء ما ذكر في الحواشي اليعقوبية حقيقة وهو شنيع فتغيير السورة اولى لان الفاتحة
في محلها وهو بتوابعها وليست تبع السورة بخلاف السورة ويرد على منع الجمع بين الجهر والاخفاء ما ذكر في
حواشي اليعقوبية نقلا عن الخانية ان من شرع في صلاة يجهر فيها بالقراءة وليس احد يقتدي به فاختار المخافتة وقرأ
الفاتحة ثم دخل في صلاته جماعة يجهر بالسورة ان قصد الامامة انتهى وذكر في القنية نقلا عن جماعة من العلماء
منهم يوسف الترجماني فانه قال رجل خافت في صلاة الجهر بالفاتحة يجهر بالسورة ولا يعيد ولو خافت باية

مجمع الكتابة يبين حروفه [illegible]

اواثنين

اواثنين او ثلاث ايات يتمها جهرا ولا يعيد ومنهم شمس الائمة الحلواني فانه قال سها الامام فخافت بالفاتحة
ثم ذكر يجهر بالسورة ولا يعيد الفاتحة ومنهم بكر خواهر زاده فانه قال خافت ببعض الفاتحة في الفجر ثم ذكر
يجهر بالباقي انتهى فيجوز هؤلاء الاجلاء الجمع بين الجهر والاخفاء في ركعة كما ترى وفي تعبيره بالخبر في قوله قرأهما تبعا
للجامع الصغير اشارة الى الوجوب وفي الاصل ذكر بلفظ الاستحباب فقال احب الي ان يقضيها اي السورة في الاخريين وانما
كان مستحبا لانها وان كانت واجبة في الاصل فهي غير موصولة بالفاتحة الواجبة لان السورة في الشفع الثاني والفاتحة
في الاول فلم يكن اداؤها تاما من كل وجه في القضاء قال في غاية البيان والاصح ما قاله في الجامع الصغير لانه آخر التصنيفين و
قال في فتح القدير ولا يخفى ان ما في الاصل اصرح فيجب التعويل عليه في الرواية قال في البحر وقد يقال ايضا ان الاخبار انما يكون
آكد من الامر ان لو كان من الشارع اما من الفقهاء فلا يدل على الوجوب بل والامر منهم لا يدل عليه فكان
المذهب الاستحباب انتهى اقول في الكلام نظر من وجهين الاول انا قدمنا ان رواية الجامع الصغير مقدمة
على رواية غيره من الكتب عند التعارض فالمذهب ما في الجامع الصغير وهو الوجوب والثاني ان امر المجتهد
واخباره ما تيان عن امر الشارع واخباره فامر المجتهد يجري مجرى امر الشارع فكذا اخباره نعم قال
بعض الفضلاء اخبار المجتهد انما يكون دليلا اذا كان مستعملا في الامر الايجابي وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون
المراد الامر الاستحبابي ويكون القرينة عليه ما في الاصل كما اريد بما من قوله افترش رجله اليسرى ووضع يديه على
فخذيه وامثال ذلك قوله ولو ترك الفاتحة في الاوليين لا اي لا يقضيها في الاخريين اقول عدم قضاء
الفاتحة المتروكة في الاخريين متفق عليه اما عند ابي يوسف فظاهر واما عندهما فللفرق بين الوجهين
وذلك لان قراءة الفاتحة في الشفع الثاني مشروعة فاذا قرأها مرة وقعت عن الاداء لانها اقوى
لكونها في محلها ولو كررها خالف المشروع بخلاف السورة فان الشفع الثاني ليس محلا لها اداء فجاز ان
يقع قضاء لانه محل القضاء ولان قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها في
الاخريين تترتب الفاتحة على السورة وهو خلاف المشروع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤها
على الوجه المشروع كذا في التبيين قلت قوله بخلاف السورة فان الشفع الثاني ليس محلا لها اداء نظاهر
في ان قراءة السورة في الاخريين ليست مشروعة وهذا مخالف لما صرح به فخر الاسلام وتبعه الاتقاني
في غاية البيان من ان السورة في الاخريين مشروعة نفلا قال في الذخيرة وهو المختار وفي المحيط وهو
الاصح والقضاء يصرف ما شرع له لما عليه فقضاء السورة في الاخريين مشروع وبالاتيان بها يحصل
قضاء ما عليه انتهى وقوله فلو قضاها في الاخريين تترتب الفاتحة على السورة محل تأمل لما تقدم
ان القضاء يلتحق بمحل الاداء فكانه اداها في الشفع الاول قبل السورة فلا يلزم ترتب الفاتحة على السورة
قوله لانه يقرأ الفاتحة في الاخريين الخ اقول هكذا قاله صدر الشريعة ايضا وقال الفاضل الحفيد
في حواشي صدر الشريعة فيه بحث لان قراءة الفاتحة في الشفع الثاني ليست بواجبة بل افضل فلا
يلزم تكرار الفاتحة فالاولى ان يقال الشفع الثاني محل لاداء الفاتحة فان قرأ الفاتحة فيه مرة واحدة
يكون اداء ولا يكون قضاء وان قرأها مرتين كان بدعة انتهى وقال الفاضل الواني في حواشي
هذا الكتاب ولو قيل لان قراءة الفاتحة في الاخريين يقوم مقامها لانها غير واجبة فيهما فما يقرأ
يقع عن الواجبة لكان اظهر انتهى اعلم اسعدك الله تعالى في الدارين وجعلني واياك من الفائزين في
الحالين ان قوما من العلماء اختلفوا في قراءة الفاتحة فيما بعد الاوليين في الفرائض فقال بعضهم انها سنة
وهو ظاهر الرواية لما في الصحيحين عن قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الركعتين الاوليين من الظهر
والعصر بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب ويسمعنا الاية احيانا و
لما رواه الطبراني عن جابر انه قال السنة في الصلاة ان يقرأ في الاوليين بام القرآن وسورة

سعدي جلبي

وفي الاخريين بام القران وقال بعضهم انها واجبة وهو رواية الحسن عن ابي ح حتى يلزم بتركها
سجود السهو وكان وجهه المواظبة عليها ولان القيام في الاخريين مقصود في نفسه فيكره اخلاؤه
عن القراءة وقال بعضهم انها افضل فقط حتى لو تركها لا يكون مسيئا والمختار انه يكون مسيئا لما تقدم من
ان تقديم ظاهر الرواية متعين عند التعارض وعدم المرجح فيكون الاكتفاء بها في الاخريين سنة وتركها سنة يوجب
الاساءة والكراهة اذا تقرر هذا علمت ما في الكلامين السابقين للفاضلين المذكورين **قوله** وتطال الاولى
الفجر على الثانية فقط **اقول** لما جاز ان يكون الفجر مثالا اردفه بقوله فقط دفعا لهذا الوهم وتنصيصا
على الخلاف ثم فسره بقوله اي لا اولى سائر الصلوات تبيينا للمراد وذلك انهما قالا لا يطال غير اولى الفجر
وقال محمد احب الي ان تطال الاولى على الثانية في الصلوات كلها اعانة لهم على ادراك الاولى كما في الفجر قال
في معراج الدراية وعليه الفتوى وانما كان الفتوى على قول محمد لان ظاهر حديث ابي قتادة يؤيده وهو ما
روى البخاري في صحيحه ان ابا قتادة قال ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرا في الظهر في الركعتين الاوليين بفاتحة
الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب ويسمعنا الاية احيانا ويطول الركعة الاولى
ما لا يطول في الثانية وهكذا في العصر وهكذا في الصبح واجيب بانه محمول على الاطالة من حيث الثناء
والتعوذ وبما دون ثلاث ايات وعلى هذا فيحمل قول الراوي وهكذا على التشبيه في اصل الاطالة لا في
قدرها لكنه غير المتبادر ولذا قال في الخلاصة في قول محمد انه احب كذا في فتح القدير وتعقبه بعض الفضلاء
بان عبارة الخلاصة هكذا وقال محمد يطيل الركعة الاولى على الثانية في الصلوات كلها وهذا احب في الفجر انتهى
وهذا لا يفيد ان لفظ هذا احب من كلام صاحب الخلاصة بل يحتمل انه من تتمة قول محمد كما صرح به المص
يعني صاحب منية المصلي والتشبيه المذكور وان كان غير المتبادر للرد عنه الضرورة التوفيق بين حديث
البخاري هذا وبين حديث مسلم الذي تقدم عن ابي سعيد الخدري حيث قال فحزرنا قيامه في الركعتين الاوليين
من الظهر قدر تنزيل السجدة فانه افاد التسوية بين الركعتين وتعقبه ايضا تلميذ ابن امير الحاج بانه لا يتوقف
قولهما باستنان تطويل الاولى على الثانية في الفجر من حيث القدر على الاحتجاج بهذا الحديث فان لهما ان يستدلا
بدليل اخر فالاحب قولهما لا قوله وحيث ظهر قوة دليلهما كان الفتوى على قولهما فما في معراج الدراية من ان
الفتوى على قول محمد ضعيف انتهى **قوله** لانها وقت غفلة بخلاف سائرها **اقول** المراد بالغفلة هنا
النوم عندهما ومطلق الغفلة عند محمد وهو موجود في جميع الاوقات الا ان الغفلة في الفجر بسبب النوم و
في غيرها بسبب الاشتغال بالكسب وهو لم يفرق بين الغفلتين ولهذا سوى بين الفجر وغيرها في اطالة الاولى على
الثانية وهما فرقا بين الغفلة بسبب الاشتغال والغفلة بسبب النوم بان اشتغالهم بالكسب مضاف الى تقصيرهم و
اختيارهم حتى يعاقب عليه اذا فوت واجبا بخلاف النوم ولهذا لا يعاقب عليه فشرع التفضيل عليه هناك لا يكون
شرعا له هنا كذا في الكافي وقال في البحر وظاهر اطلاقهم ان الجمعة والعيدين على الخلاف وهو كذلك في جامع
المحبوبي وفي نظم الزندويستي تستوي الركعتان في القراءة في الجمعة والعيدين باتفاق والخلاف في الفرائض اما
السنن والنوافل فانه يسوي بين ركعاتها في القراءة الا فيما ورد به السنة او الاثر كذا في منية المصلي
وصرح في المحيط بكراهة تطويل ركعة من التطوع ونقص اخرى واطلق في جامع المحبوبي عدم كراهة اطالة الاولى
على الثانية في السنن والنوافل لان امرها اسهل واختاره ابو اليسر ومشى عليه في خزانة الفتاوى كما ذكره في شرح
منية المصلي في فصل ما يكره في الصلاة وما لا يكره وتطويل الركعة الثانية على الاولى في جميع الصلاة اي الفرض
والنفل مكروه وقال بعض الفضلاء في شرحها والاصح كراهة اطالة الثانية على الاولى في النفل ايضا الحاقا له
بالفرض فيما لم يرد فيه تخصيص من التوسعة كجوازه قاعدا بلا عذر ونحوه واما اطالة الثالثة على الثانية
والاولى فلا تكره لما انه شفع اخر انتهى وقد تقدم ان الكلام في غير ما ورد به السنة او الاثر فان ما ورد

عنه صلى الله عليه وسلم او عن واحد من اصحابه في شيء من الصلوات فلا كراهة فيه **قوله** اما بيان الحكم فالتفاوت
وان كان فاحشا لا باس به لورود الاثر **اقول** يعني التفاوت في الركعة الاولى وان كان فاحشا لا باس به لورود
الاثر وفي المحيط معزيا الى الفتاوى ان للامام ان يطول القراءة في الركعة الاولى لكي يدركها الناس لا باس اذا كان تطويلا
لا يثقل على القوم انتهى وقال في البحر فافاد ان التطويل في سائر الصلوات ان كان لقصد الخير فليس بمكروه والا
ففيه باس يعني كراهة التنزيه انتهى والتفاوت في الركعة الثانية ان كان بثلاث ايات يكره اتفاقا وان كان باية
او ايتين لا يكره يشكل على هذا الحكم ما ثبت في الصحيحين من قراءته صلى الله عليه وسلم في الجمعة والعيدين في الاولى
بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بهل اتيك حديث الغاشية مع ان الثانية اطول من الاولى باكثر من ثلاث ايات
فان الاولى تسع عشرة اية والثانية ست وعشرون اية وقد اجاب عنه بعض الفضلاء بان هذه الكراهة في غير ما
وردت به السنة والاولى في الجواب ان يقال ان هذا الاشكال غير وارد لما نقله المص عن الكافي ان التقدير بالايات
انما يعتبر عند تقاربها في الطول والقصر واما عند تفاوتها فالمعتبر التقدير بالكلمات والحروف قال في القنية
رامزا لركن الائمة الصباغي اذا قرا في الاولى من المغرب والعصر وفي الثانية ويل لكل همزة لمزة يكره لان الاولى
ثلاث ايات والثانية تسع ايات وتكره الزيادة الكثيرة واما ما روي عنه صلى الله عليه وسلم قرا في الاولى من الجمعة
سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية هل اتيك حديث الغاشية فزاد الثانية على الاولى بسبع لكن السبع في السور
الطوال يسير دون القصار لان الست ههنا ضعف الاصل والسبع ثم اقل من نصفه انتهى فعلم منه
ان ثلاث ايات انما تكره في السور القصار لظهور الطول فيها لا لذلك القدر ظهورا بينا قال بعض الفضلاء
وجيه الا انه ربما يتوهم منه انه متى كانت الزيادة بما دون النصف لا يكره وليس كذلك بل الذي ينبغي
ان الزيادة ان كانت ظاهرة ظهورا تاما تكره والا فلا للزوم الحرج في التحرز في الخفية ولورود مثل هذا
في الحديث ولا تغفل عما تقدم ان التقدير بالايات انما يعتبر عند تقاربها واما عند تفاوتها فالمعتبر
بالكلمات والحروف انتهى **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم قرا في المغرب بالمعوذتين **اقول** قراءته بهما
في صلاة المغرب لم اجده وانما وجدت انه قراهما في صلاة الفجر في سفر اخرجه ابو داود والنسائي وابن حبان والحاكم واحمد
وابن ابي شيبة والطبراني من حديث عقبة بن عامر **قوله** كذا في الكافي **اقول** من قوله والتطويل الى قوله باية كلام
الكافي مع تغيير يسير **قوله** مثل ان يقرا الم السجدة وهل اتى في صلاة الفجر يوم الجمعة **اقول** اخرج البخاري
ومسلم عن ابي هريرة انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرا في الجمعة في صلاة الفجر الم تنزيل السجدة وهل اتى
على الانسان **قوله** وسورة الجمعة والمنافقين في صلاة الجمعة **اقول** اخرج مسلم وغيره عن ابي هريرة
انه صلى الجمعة فقرا في الاولى سورة الجمعة وفي الثانية اذا جاءك المنافقون وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقرا بهما يوم الجمعة **قوله** وانما كره لما فيه من هجران الباقي **اقول** ومن ايهام التفضيل ايضا **قوله**
قالوا هذا اذا رآه حتما الخ **اقول** من قال بهذا الطحاوي والاسبيجابي قال الشيخ كمال الدين ولا تحرير في هذه
العبارة بعد ان علم ان الكلام في المداومة والحق ان المداومة مطلقا مكروهة سواء رآه حتما يكره غيره اولا
اذ دليل الكراهة هو ايهام التفضيل وهجر الباقي لم يفصل لكن الهجران انما يلزم لو لم يقرا الباقي في صلاة
اخرى فالحق انه ايهام التعيين ثم مقتضى الدليل عدم المداومة لا المداومة على العدم كما يفعله حنفية العصر
بل يستحب ان يقرا بذلك احيانا تبركا بالماثور فان لزوم الايهام ينتفي بالترك احيانا ولذا قالوا السنة ان
يقرا في ركعتي الفجر بقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وظاهر هذا افادة المواظبة على ذلك وذلك
لان الايهام المذكور منتف بالنسبة الى المصلي نفسه انتهى قال في البحر وهذا مبني على ان العلة ايهام التعيين
اما ما علل به المشايخ من هجر الباقي فلا فرق في كراهة المداومة بين المنفرد والامام والسنة والفرض انتهى
وقال في النهر قد علل المشايخ بهما كما ذكر في الهداية والظاهر انهما علة واحدة لا علتان وبهذا يتجه ما

في فتح القدير انتهى **قوله** المؤتم لا يقرا خلف الامام بل يستمع وينصت **اقول** لما كان عدم قراءة المؤتم لا يلزم منه الاستماع لجواز ان يسبح اضرب عنه بقوله بل يستمع ولما كان الاستماع لا يتحقق في السرية بل في الجهرية ايضا في بعض الازمنة وهو فيما اذا كان بعيدا عن الامام اردفه بقوله وينصت اي لا يجوز للمؤتم ان يقرا خلف الامام مطلقا بل يستمع قراءته ان امكنه ذلك بان جهر بها امامه وهو قريب منه وينصت ان لم يمكنه وذلك بان اسر بها امامه او جهر بها وهو بعيد عنه لقوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون فان اكثر المفسرين على انه خطاب للمقتدين وقال في الهداية ويستحسن يعني القراءة خلف الامام على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد ويكره عندهما لما فيه من الوعيد انتهى كانه يشير بالاحتياط الى الايجاب عن اوجبه وبالوعيد الى ما رواه محمد بن الحسن عن داود بن قيس قال اخبرني بعض ولد سعد ابن ابي وقاص ان سعدا قال وددت ان الذي يقرا خلف الامام في فيه جمرة واخرجه ابن ابي شيبة وعبد الرزاق بلفظ في فيه حجر وروى محمد ايضا عن داود بن قيس عن ابن عجلان ان عمر بن الخطاب قال مثله وكذا اخرجه عبد الرزاق وتعقبه في غاية البيان بان محمدا صرح في كتبه بعدم القراءة خلف الامام فيما يجهر فيه وما لا يجهر فيه قال وبه ناخذ وهو قول ابي ح واجاب عنه بعض الفضلاء بان صاحب الهداية لم يجزم بانه قول محمد بل ظاهره انها رواية ضعيفة انتهى وافاد قوله وعندهما يكره لما فيه من الوعيد ان المراد بالكراهة كراهة التحريم فان اطلاقها يفيد ذلك سيما اذا استدل عليها بما فيه وعيد وصرح بعض المشايخ بانها لا تحل خلف الامام وقد عرف من طريق اصحابنا انهم لا يطلقون الحرام الا على ما حرمته بقطعي قال الشيخ كمال الدين قوله على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد يقتضي هذه العبارة انها ليست ظاهر الرواية عنه والحق ان قول محمد كقولهما فان عبارته في كتبه مصرحة بالتجافي عن خلافه فانه في كتاب الاثار في باب القراءة خلف الامام بعد ما اسند الى علقمة بن قيس انه ما قرا قط فيما يجهر فيه ولا فيما لا يجهر فيه قال وبه ناخذ لا نرى القراءة خلف الامام في شيء من الصلوات يجهر فيه او لا يجهر فيه بذلك جاءت عامة الاخبار وهو قول ابي ح وقال السرخسي تفسد في قول عدة من الصحابة ثم لا يخفى ان الاحتياط في عدم القراءة خلف الامام لان الاحتياط هو العمل باقوى الدليلين وليس مقتضى اقواهما القراءة بل المنع انتهى وقال في الكافي ومنع المقتدي عن القراءة ماثور عن ثمانين نفرا من كبار الصحابة منهم المرتضى والعبادلة وقد دون اهل الحديث اساميهم انتهى **قوله** ومنهم من حمله على حال الخطبة ولا تنافي بينهما فانما امر بهما فيهما من قراءة القران **اقول** قال حافظ الدين في الكافي واكثر اهل التفسير على ان هذا خطاب للمقتدين فهم بالاستماع امروا والى الانصات ندبوا وبالرحمة وعدوا ومنهم من حمله على حالة الخطبة ولا تنافي بينهما فانما امروا بهما فيها لما فيها من قراءة القران اي فانما امروا بالاستماع والانصات في حالة الخطبة لما فيها من قراءة القران فيكون الامر بهما لاجلها ويؤيد ما ذهب اليه الاكثرون ان البيهقي روى عن احمد بن حنبل انه قال اجمع الناس على ان هذه الاية نزلت في الصلاة وحاصل الاية ان المطلوب بها امران الاستماع والسكوت فيعمل بكل منهما والاول يخص الجهرية والثاني لا يخصها فيجري على اطلاقه فيجب السكوت عند القراءة مطلقا يعني وجوب الاستماع لا يخص المقتدي ولا كون القارئ اماما في كلام اصحابنا ما يدل على وجوب الاستماع في الجهر بالقران مطلقا وعللوه بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فيجب الاستماع لقراءة القران خارج الصلاة ايضا الا ان بعض الفضلاء جعل استماعه فرض كفاية حيث قال والاصل ان الاستماع للقران اذا قرئ فرض كفاية لانه لاقامة حقه بان يكون ملتفتا اليه غير مضيع حرمته وذلك يحصل بانصات البعض كما في رد السلام حين رعاية حق المسلم كفى فيه البعض عن الكل الا انه يجب على القارئ احترامه بان لا يقرا في الاسواق ومواضع الاشتغال فاذا قراه فيها كان هو المضيع لحرمته فيكون الاثم عليه دون اهل الاشتغال دفعا للحرج في الزامهم ترك اسبابهم المحتاج اليها انتهى **قوله** وان قرا الامام اية ترغيب او ترهيب **اقول** ان وصلية متعلقة بما قبلها يعني

المؤتم يستمع وينصت وان قرا امامه اية ترغيب وهي ما فيها ذكر الجنة وترهيب وهي ما فيها ذكر النار وفي هذه العبارة رعاية الادب حيث قال يستمع وينصت ولم يقل لا يسال الجنة ولا يتعوذ من النار وانما لم يسال ولم يتعوذ لما فيه من الاخلال بفرض الاستماع ولان الله تعالى وعد بالرحمة اذا استمع وانصت ووعده حتم واجابة الدعاء غير مجزوم به وكذا الامام لا يشتغل بالدعاء حال القراءة وما روي انه صلى الله عليه وسلم ما مر باية رحمة الا سالها واية عذاب الا استعاذ منه محمول على النوافل منفردا الا في تطويل على القوم وقد نهي عن ذلك ولهذا لا يفعله احد من الائمة كذا في التبيين وقال في فتح القدير وقد ذكر حديث حذيفة انه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل فما مر باية فيها ذكر الجنة الا وقف وسال الله الجنة وما مر باية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ من النار وهذا يقتضي ان الامام يفعله في النفل قلت وهم صرحوا بالمنع الا انهم عللوه بالتطويل على المقتدي فعلى هذا لو ام من يعلم منه طلب ذلك فعله انتهى وقال بعض الفضلاء المراد التراويح والكسوف والا فالتطويل في النفل مكروه في غيرها انتهى **قوله** وكذا الخطبة **اقول** اي وكالمذكور في وجوب الاستماع والانصات الخطبة يعني يستمع المؤتم وينصت في الخطبة مثل استماعه وانصاته خلف الامام لان الاستماع والانصات عند الخطبة واجب عندنا وعند الجمهور حتى انه تكره قراءة القران ونحوها ورد السلام وتشميت العاطس وكذا الاكل والشرب وكل عمل لما اخرجه الائمة الستة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قلت لصاحبك يوم الجمعة انصت والامام يخطب فقد لغوت وهذا يفيد بعبارته منع الامر بالمعروف مع انه واجب فالنفل اولى بالمنع وبدلالته منع صلاة النفل والقراءة والاذكار لانه اذا منع الواجب فالنفل اولى بالمنع ويرجح على غيره لانه محرم والمحرم مرجح على المبيح **قوله** وان صلى الخطيب على النبي صلى الله عليه وسلم **اقول** اي يستمع وينصت عند الخطبة وان صلى الخطيب فيها على النبي عليه السلام نبه بذلك على وجوب الاستماع في الخطبة الثانية ايضا **قوله** الا اذا قرا صلوا عليه فيصلي المستمع سرا **اقول** هذا الاستثناء يروى عن ابي يوسف واستحسنه بعض المشايخ كمال الدين والاشبه عدم الالتفات **قوله** وهذا الاعتراض كان ممكن الدفع **اقول** قال حافظ الدين في الكنز ولا يقرا المؤتم بل يستمع وينصت وان قرا اية الترغيب والترهيب او خطب او صلى على النبي عليه السلام واعترض عليه العلامة الزيلعي بشيئين الاول ان قوله او يخطب ظاهره انه معطوف على قرا وهو لا يستقيم في المعنى لانه يقتضي ان يكون الانصات قبل الخطبة لان معنى الكلام ح يجب عليه الانصات فيما ان قرا اية الترغيب والترهيب او خطب والثاني انه يقتضي ان تكون الخطبة والصلاة على النبي ع م واقعتين في نفس الصلاة وليس المراد ذلك وانما المراد ان ينصتوا اذا خطب وان صلى الخطيب على النبي واجاب الفاضل العيني عن الاعتراض الاول بان فاعل قرا هو الامام وفاعل خطب هو الخطيب وهو في حالة الخطبة غير الامام فيكون من عطف الجمل ولا يلزم ما ذكر انتهى اقول لي في كل كلام من المعترض والمجيب بحث اما في كلام المعترض فان حاصله ان الانصات واجب عليه حال الخطبة لا قبلها والحال ان تقييد الانصات بحال الخطبة ممنوع فانه واجب عليه بمجرد خروجه للخطبة كما سياتي تفصيله في باب الجمعة ان شاء الله تعالى واما في كلام المجيب فان ظاهره يشعر بانه لو لم يغاير خطيب الامام لا يكون من عطف الجمل مع انه من عطف الجمل سواء اريد به الامام والخطيب فلو كان فيكون من عطف القصة على القصة كما لا يخفى واجاب عنه المصنف بان المؤتم بان المعنى من شانه ان ياتم وقوله او خطب عطف على قرا المحذوف بعد قوله ولا يقرا المؤتم اذا قرا امامه بل يستمع وينصت فالمعنى لا يقرا المؤتم اذا قرا امامه او صلى على النبي بل يستمع وينصت وان قرا اية الترغيب او الترهيب ولا يقرا المؤتم اذا خطب امامه او صلى على النبي ع م بل يستمع وينصت وفيه ما مر من تقييد منع المؤتم عن القراءة بما اذا خطب مع انه ممنوع عنها بمجرد خروجه للخطبة نعم جواب العيني يكون التجوز في المؤتم فقط وعلى جواب المصنف يكون التجوز في المؤتم والامام معا واجاب عنه الشيخ زين في البحر بان الضمير في قوله قرا راجع الى الامام وكذا في خطب وصلى وح فلفظ المؤتم حقيقة بالنسبة الى قوله

الفاضل الچلبي

قولها بالنسبة الى قوله او خطب او صلى باعتبار ما يؤول اليه ويجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد عند كثير من العلماء انتهى ولم يتعرضوا للجواب عن الاعتراض الثاني واجاب ابن كمال باشا عن الاعتراضين حيث قال او خطب عطف على قرء لما كان الخطبة قائمة مقام ركعتي الظهر نزل من حضرها منزلة المؤتم فلا دلالة فيه وفي قوله او صلى على النبي صلى الله عليه وسلم على ان يكون الخطبة والصلاة على النبي عليه السلام واقعتين في نفس الصلاة ولا اتحاد لما قيل انه يقتضي ان يكون الانصات واجبا قبل الخطبة لانعدام التنزيل المذكور حينئذ فتدبر انتهى وقال الفاضل المحشي قوله لانه تقتضي ان يكون الانصات واجبا قبل الخطبة اقول بل يقتضي ان يكون الانصات قبل الخطبة اشد وجوبا على ما هو مقتضى ان الوصلية هذا اذا كان خطب معطوفا على قرا اما اذا كان معطوفا على محل وان قرا بان يكون في تاويل الحال عما قبله على ما هو شان ما دخل عليه ان الوصلية على معنى لا يقرا المؤتم بل يستمع وينصت حال كون امامه قارئا اية ترغيب او ترهيب او كان حال امامه خطيبا او مصليا وكان الزيلعي اشار الى هذا المعنى بقوله ان ظاهر قوله او خطب معطوف الخ فلا يلزم ذلك السؤال ولا يحتاج في دفعه الى ما ذكره الشارح من التقدير نعم يلزم تعميم معنى المؤتم الى من شانه ان ياتم او الى من هو في حكم المؤتم فان سامع الخطبة وان لم يكن مؤتما بالفعل الا انه بمنزلة المؤتم لقيام الخطبة مقام الركعتين من الظهر انتهى قلت في هذا المقام والتنزيل بحث وسياتي بيانه في باب الجمعة ان شاء الله تعالى **قوله** لكن غيرت العبارة فقلت كذا الخطبة الخ لئلا يرد من اول الامر **اقول** وكذا غير صدر الشريعة عبارة الوقاية في النقاية بقوله وكذا في الخطبة **قوله** الجماعة سنة مؤكدة **اقول** هذا هو الصحيح اي الجماعة في الصلوات الخمس مؤكدة تشبه الواجب في القوة قال الامام الزاهدي في المجتبى والظاهر انهم ارادوا بالتاكيد الوجوب لاستدلالهم بالاخبار الواردة بالوعيد الشديد في تركها وعلى الوجوب عامة المشايخ كما نقله صاحب البدائع وغيره وجزم به للاثر في التحفة وغيرها وقال صاحب البدائع وغيره ان القائل منهم انها سنة مؤكدة ليس مخالفا في الحقيقة بل في العبارة لان السنة المؤكدة والواجب سواء خصوصا ما كان من شعائر الاسلام وخصايص هذا الدين فانها لم تكن مشروعة في سائر الاديان والملل وقال في المفيد الجماعة واجبة وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة وصرح في المحيط بانه لا يرخص لاحد في ترك الجماعة بغير عذر حتى لو تركها اهل مصر يؤمرون بها فان ائتمروا والا تحل مقاتلتهم وقال في معراج الدراية واذا كانوا الواجتمعوا على ترك الاذان الذي هو دعاء للجماعة قوتلوا فما ظنك بالجماعة انتهى والحاصل ان ما كان من شعائر الدين فالسبيل اظهاره والزجر على تركه قال مكحول الشامي السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها ضلالة وهي ما كان من اعلام الاسلام وشعائره وسنة اخذها فضيلة وتركها لا الى حرج كصلاة الليل انتهى وصرح في القنية وغيرها بانه يجب التعزير على تاركها من غير عذر ويأثم الجيران بالسكوت عنه وفي الخلاصة يجوز التعزير باخذ المال من رجل لا يحضر الجماعة انتهى معناه حبس ماله عنده مدة ثم دفعه اليه لا اخذه على وجه التمليك كما صرح به في البزازية وذكر في غاية البيان معزيا الى الاجناس ان تارك الجماعة يستوجب اساءة ولا تقبل شهادته اذا تركها استخفافا بذلك ومجانة اما اذا تركها بتاويل بان يكون الامام من اهل الاهواء او يخالف المذهب المختري لا يراعي مذهبه فلا يستوجب الاساءة وتقبل شهادته انتهى **قوله** وقيل فرض **اقول** وبه قال احمد وابو ثور وداود وعطا وابن ابي رباح قال في التبيين وقال كثير من المشايخ انها فريضة ثم منهم من يقول فرض عين انتهى وبالكفاية قال الطحاوي والكرخي وجماعة كما في القنية وهذه اربعة اقوال ونقل في جوامع الفقه عن العتابي ان الاصح انها سنة مؤكدة واعدل الاقوال واقواها الوجوب ويسقط بالاعذار كالمطر والطين والبرد الشديد والظلمة الشديدة في الاصح والريح في الليلة المظلمة لا بالنهار والخوف من غريم او ظالم وكونه مقطوع اليد والرجل من خلاف او اعمى لو وجد من يقوده او بحمله عند ابي ح قال في فتح القدير والظاهر انه اتفاق وان الخلاف في الجمعة لا الجماعة لكن قال في البدائع واما الاعمى فاجمعوا على انه ان لم يجد قائدا لا تجب عليه وان وجد قائدا فكذلك عند ابي ح وعندهما تجب انتهى وكونه شيخا عاجزا او كان يدافع الاخبثين او احدهما او يريد سفرا او اقيمت الصلاة فيخشى

ان تفوته

ان تفوته القافلة او كان قائما بمريض او يخاف ضياع ماله او حضر الطعام واقيمت الصلاة ونفسه تتوق اليه **قوله** والاحق بالامامة بين الحاضرين الاعلم **اقول** يعني ان الاولى بالامامة عند ابي حنيفة ومحمد الاعلم وهو المذهب وفي حسن ما يستدل به له قوله عليه السلام مروا ابا بكر فليصل بالناس وكان ثمة من هو اقرأ منه بدليل قوله عليه السلام اقرؤكم ابي وكان ابو بكر اعلمهم بدليل قول ابي سعيد كان ابو بكر اعلمنا وهذا اخر الامر من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون المعول عليه **قوله** اي اعلمهم باحكام الصلاة صحة وفسادا الخ **اقول** كذا فسره في المضمرات وفسره الحدادي في شرحي القدوري السراج الوهاج والجوهرة بما يصلح الصلاة ويفسدها وفي غاية البيان بالفقه واحكام الشريعة قال في البحر والظاهر هو الاول ويقرب منه الثاني واما الثالث فمحمول على الاول والظاهر ان ليس المراد من الفقه غير احكام الصلاة ولهذا وقع في عبارة اكثرهم العالم بالسنة باعتبار ان احكام الصلاة لم تستفد الا من السنة واما الصلاة في الكتاب فمجملة انتهى وقال ابو يوسف الاولى بها الاقرأ لما في صحيح مسلم وغيره واللفظ لمسلم عن ابي مسعود الانصاري البدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم سنا وفي رواية سلما وفي رواية اسلاما ولا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته الا باذنه واجيب بان الاقرأ من الصحابة كان هو الافقه لانهم كانوا يتلقون القران باحكامه حتى روي عن عمر انه حفظ سورة البقرة في اثني عشر سنة واعترض بان قوله فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة يقتضي تقديم الاقرأ مطلقا واجيب بانه اذا كان الاقرأ لكتاب الله اعلم باحكامه كان معنى الحديث يؤم القوم اعلمهم باحكام كتاب الله فان كانوا في ذلك سواء فاعلمهم بالسنة اي بالاحكام الثابتة بها وفيه بحث لانه يستلزم اعلمية ابي بن كعب على ابي بكر الصديق والحاصل ان التوفيق بين قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس وبين قوله يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله مع قوله اقرؤكم ابي مشكل اللهم الا ان يقال ان الامر بالامامة الصغرى في قوله عليه السلام مروا ابا بكر فليصل بالناس اشارة الى الامامة الكبرى اي الى انه الخليفة بعده وفيه لا تشترط الاقرئية فهو بمنزلة الامام الراتب حيث يقدم على غيره وان كان الغير اعلم واقرأ منه فقولهم الاحق بالامامة الاعلم مقيد بقيود الاول ان لا يكون هناك سلطان او قاض فان كان فهو احق بالتقديم مطلقا والثاني ان لا يكون ثمة امام راتب فان كان فهو مقدم على غيره مطلقا والثالث ان لا تكون الصلاة في منزل انسان فان كانت فصاحب المنزل اولى مطلقا وقال الحدادي في السراج الوهاج ان الاولى تقديم الامام الراتب وصاحب البيت والمستاجر اولى من المالك لانه احق بمنافعه وكذا المستعير اولى من المعير انتهى وقال في البحر وفي تقديم المستعير نظر لان للمعير ان يرجع اي وقت شاء بخلاف المؤجر انتهى وقال في النهر هذا الاثر له يظهر شيئا لان العارية تمليك المنافع كالاجارة لكن بلا عوض بخلافه فيها فاذا رجع خرج عن موضوع المسئلة انتهى والرابع ان لا يكون ممن يطعن في دينه كما في معراج الدراية وقال في الكافي والاعلم بالسنة اولى الا ان يطعن عليه في دينه لان الناس لا يرغبون في الاقتداء به وفي الخلاصة وغيرها رجل ام قوما وهم له كارهون ان كانت الكراهة لفساد فيه او لانه فيهم من هو احق بالامامة يكره ذلك وان كان هو احق بالامامة لا يكره انتهى والكراهة على القوم لانها ناشئة عن الاخلاق الذميمة والكراهة تحريمية في حق الامام في صورة الكراهة لما اخرجه ابو داود وابن ماجه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة لا يقبل الله منهم صلاة رجل يؤم قوما وهم له كارهون ورجل ياتي الصلاة دبارا ورجل اعتبد محررة والدبار ان ياتيها بعد ان تفوته والاعتباد اتخاذ الحر عبدا وكذا التعبد يقال اعتبده وتعبده اذا اتخذه عبدا **قوله** بعد ما يحسن من القراءة قدر ما يجوز به الصلاة **اقول** هكذا ذكر في كثير من المعتبرات كالكافي وشرح المجمع والنقاية وقال بعض الفضلاء لا حاجة الى التقييد بما يحسن من القراءة قدر ما يجوز الصلاة به لانه اذا خلا عن ذلك لا يكون عالما بما يصلحها وذكر في بعضها كالتبيين والبرهان ان تقديم من هو اعلم بها اولى اذا علم من القراءة قدر ما يقوم به سنة

ع

السرعم

وقال في البحر وينبغي ان يكون المختار قولا ثالثا وهو ان يكون حافظا لمقدار الفرض والواجب ولم اره منقولا لكن القواعد لا تاباه لان الواجب مقتضاه الاثم بالترك وايراث النقصان في الصلاة انتهى وقال في النهر ذكر في معراج الدراية معزيا الى المبسوط الاعلم اولى اذا اقدر على القراءة قدر ما يحتاج اليه وهذا كما ترى صريح في اشتراط كونه حافظا لمقدار الواجب ايضا بل المسنون ايضا لانه يحتاج الى كل منهما في تكميل صلاته **قوله** لان الحاجة الى العلم كثيرا بالنظر الى غيره **اقول** قال في الكافي لان القراءة تحتاج اليها لركن واحد والعلم يحتاج اليه لجميع الصلاة والخطأ المفسد للصلاة في القراءة لا يعرف الا بالعلم كذا في الكافي **قوله** فالاقرأ **اقول** المراد بالاقرأ الاحفظ للقرآن وهو المتبادر ويحتمل ان يكون المراد به الاحسن تلاوة للقرآن باعتبار تجويد قراءته وترتيلها **قوله** فالاورع **اقول** اي الاكثر ورعا يعني اجتنابا للشبهات والتقوى اجتناب المحرمات والفرق بين الورع والتقوى ان الورع اجتناب الشبهات والتقوى اجتناب المحرمات كذا في شرح النقاية للعلامة الشمني وليس في الحديث السابق ذكر الورع بل المذكور فيه الهجرة لانها كانت واجبة في ابتداء الاسلام قبل الفتح فلما انتسخت اقمنا الورع مقامها فجعلت الهجرة من المعاصي مكان الهجرة عن الوطن لقوله عليه السلام المهاجر من هجر ما حرم الله ورسوله واستثنى في معراج الدراية من نسخ وجوبها بعده ما اذا اسلم في دار الحرب فانه تلزمه الهجرة الى دار الاسلام لكن الذي نشأ في دار الاسلام اولى منه اذا استويا فيما قبلها ولذا قالوا اذا استويا في الورع فاقدمهما ورعا اولى **قوله** قال صلى الله عليه وسلم من صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي **اقول** هذا الحديث مذكور في الهداية وقال المخرجون لاحاديثه لم نجده نعم اخرج الحاكم والطبراني مرفوعا ان سركم ان تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم وفي رواية الطبراني علماؤكم فانهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم وفي اسناده ضعيف واخرجه الدارقطني والبيهقي من حديث ابن عباس بلفظ اجعلوا ائمتكم خياركم فانهم وفدكم فيما بينكم وبين ربكم قال البيهقي اسناده ضعيف وقال ابن القطان وفيه من لا يعرف **قوله** فالاسن **اقول** والدليل على ما ذكر في الحديث الصحيح المتقدم من قوله فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم سنا وعلله في البدائع بان من امتد عمره في الاسلام كان اكثر طاعة وهو يدل على ان المراد بالاسن الاقدم اسلاما ويشهد له الحديث الصحيح السابق فانه ورد في رواية فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم اسلاما قال في البحر فعلى هذا لا يقدم شيخ اسلم قريبا على شاب نشأ في الاسلام او اسلم قبله انتهى **قوله** لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لابني ابي مليكة ليؤمكما اكبركما سنا **اقول** هكذا قال صاحب الهداية وقوله لابني ابي مليكة غلط والصواب لمالك بن الحويرث وابن عم له وذكر صاحب الهداية في التخريج على الصواب و صاحب المبسوط وفخر الاسلام في الجامع الصغير والامام المحبوبي والحديث ثابت في الصحيحين عن مالك بن الحويرث بلفظه اتيت النبي صلى الله عليه وسلم انا وصاحب لي فلما اردنا الانتقال من عنده قال لنا اذا حضرت الصلاة فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما وفي رواية الترمذي انا وابن عم لي وقدم في المحيط الاسن على الاورع حيث قال فان كان احدهما اكبر والاخر اورع فالاكبر اولى اذا لم يكن فيه فسق ظاهر انتهى والاكثر على ما عليه المتن **قوله** فالاحسن خلقا **اقول** الخلق بضم الخاء الالف بين الناس كذا فسره الشمني واليه اشار المصنف بقوله احسنهم معاشرة بالناس **قوله** اي اكثرهم صلاة بالليل **اقول** كذا فسره حافظ الدين في الكافي **قوله** لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار **اقول** اخرجه ابن ماجه عن جابر قال ابو حاتم هذا الحديث موضوع وقال الحاكم هو قول شريك وليس بحديث وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير جميع المحدثين على بطلانه **قوله** فالاشرف نسبا **اقول** تقدم في التبيين الحسب على صباحة الوجه حيث قال فان استووا فاحسبهم فان استووا فاصبحهم وجها وزاد الاسبيجابي على ذلك اوصافا ثلاثة وهي وان استووا فاكبرهم راسا واصغرهم عضوا فان استووا فاكثرهم مالا فان استووا فاكثرهم جاها وزاد في معراج الدراية وصفا اخر وهو فان استووا فانظفهم ثوبا وفي منية المفتي المتيمم من الجنابة اولى من المتيمم عن الحدث وفي الخانية الحر الاصلي

اولى من المعتق

اولى من المعتق واختلفوا في المقيم مع المسافر قيل هما سواء وقيل المقيم اولى قال في البحر وينبغي ترجيحه كما لا يخفى **وكره امامة عبد الخ** قال في المجتبى وهذه الكراهة تنزيهية لقوله في الاصل امامة غيرهم احب الي وهكذا في معراج الدراية وقال في التبيين والفاسق اذا تعذر منعه يصلي الجمعة خلفه وفي غيرها ينتقل الى مسجد اخر وكان ابن عمر وانس يصليان الجمعة خلف الحجاج انتهى مع انه كان افسق اهل زمانه حتى قال الحسن البصري لو جاءت كل امة بخبيثاتها وجئنا بابي محمد لغلبناهم ورواه الحدادي في السراج والجوهرة عن عمر بن عبد العزيز وفي معراج الدراية قال اصحابنا لا ينبغي ان يقتدى بالفاسق الا في الجمعة لان في غيرها يجد اماما انتهى وقال في فتح القدير يعني انه في غير الجمعة بسبيل من ان يتحول الى مسجد آخر ولا ياثم في ذلك ذكر في الخلاصة وعلى هذا فيكره الاقتداء في الجمعة اذا تعددت اقامتها في المصر على قول محمد وهو المفتى به لانه بسبيل من التحول انتهى **قوله** اي صاحب هوى لا يكفر به صاحبه الخ **اقول** الاقتداء باهل الاهواء يجوز عندنا الا الجهمية والقدرية والرافضة الغالية والقائلين بخلق القرآن والخطابية والمشبهة ولا تجوز الصلاة خلف منكر الشفاعة والرؤية وعذاب القبر والكرام الكاتبين لانه كافر لتوارث هذه الامور عن الشارع ومن قال لا يرى لعظمته وجلاله فهو مبتدع تصح الصلاة خلفه وتكره ولا خلف منكر المسح على الخفين والمشبه اذا قال له تعالى يد ورجل كما للعباد فهو كافر ملعون وان قال انه جسم لا كالاجسام فهو مبتدع لانه ليس فيه الا اطلاق لفظ الجسم عليه وهو موهم للنقص فرفعه بقوله لا كالاجسام فلم يبق الا مجرد الاطلاق وذلك معصية تنتهض سببا للعقاب لما قلنا من الايهام بخلاف ما لو قاله على التشبيه فانه كافر وقيل يكفر بمجرد الاطلاق ايضا قال الشيخ كمال الدين وهو حسن بل هو اولى بالتكفير انتهى ولا خلف منكر خلافة ابي بكر فانه كافر وكذا خلافة عمر في الصحيح وتصح خلف من يفضل عليا على غيره لانه مبتدع وتكره ولا خلف منكر الاسراء من مكة الى بيت المقدس فانه كافر وتصح خلف منكر المعراج من بيت المقدس فانه ليس بكافر بل مبتدع وروى محمد عن ابي حنيفة وابي يوسف ان الصلاة خلف اهل الاهواء لا تجوز قال صاحب الخلاصة رايت بخط شمس الائمة الحلواني انه يمنع عن الصلاة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر صاحب الاهواء قال الشيخ كمال الدين وصاحب البرهان وكانه بناه على ما عن ابي يوسف انه قال لا يجوز الاقتداء بالمتكلم وان تكلم بحق قال الهندواني يجوز ان يكون مراد ابي يوسف من يناظر في دقائق علم الكلام وبناه في المجتبى على ما عن ابي حنيفة حين راى ابنه حمادا يناظر في علم الكلام فنهاه فقال رايتك تناظر في علم الكلام وتنهاني فقال كنا نناظر وكانما على رؤوسنا الطير مخافة ان يزل صاحبنا وانتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم ومن اراد زلة صاحبه فقد اراد ان يكفر فهو قد كفر قبل صاحبه فهذا هو الخوض المنهي عنه وهذا المتكلم لا يجوز الاقتداء به ثم قال الشيخ كمال الدين واعلم ان الحكم بكفر من ذكرنا من اهل الاهواء مع ما ثبت عن ابي حنيفة والشافعي من عدم تكفير اهل القبلة من المبتدعة كلهم محمله ان ذلك المعتقد كفر فالقائل به قائل بما هو كفر وان لم يكفر بناء على كون قوله ذلك عن استفراغ وسعه مجتهدا في طلب الحق لكن جزمهم ببطلان الصلاة خلفهم لا يصح هذا الجمع اللهم الا ان يراد بعدم الجواز عدم الحل اي عدم حل ان يفعل وهو لا ينافي الصحة والا فهو مشكل والله سبحانه اعلم انتهى وقال بعض الفضلاء وعلى هذا يجب ان يحمل المنقول على ما عدا غلاة الروافض ومن ضاهاهم فان امثالهم لم يحصل منهم بذل وسع في الاجتهاد فان من يقول ان عليا هو الاله وان جبريل غلط ونحو ذلك من السخف انما هو متبع مجرد الهوى وهو اسوء حالا ممن قال ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فلا يتاتى من مثل الامامين العظيمين ان لا يحكما بانهم من اكفر الكفرة وانما كلامهما في مثل من له شبهة فيما ذهب اليه وان كان ما ذهب اليه عند التحقيق في حد ذاته كفرا كمنكر الرؤية وعذاب القبر ونحو ذلك لان فيه انكار حكم النصوص المشهورة والاجماع الا ان لهم شبهة قياس الغائب على الشاهد ونحو ذلك مما علم في الكلام وكمنكر خلافة الشيخين والساب لهما فان فيه انكار حكم الاجماع القطعي الا انهم ينكرون حجية الاجماع باتهامهم الصحابة فكان لهم شبهة

السخف جهلهم الجلي

في الجملة وان كانت ظاهرة البطلان بالنظر الى الدليل فبسبب تلك الشبهة التي ادى اليها اجتهادهم لم يحكم بكفرهم
مع ان معتقدهم كفر احتياطا بخلاف مثل من ذكرناه من الغلاة فتامل انتهى **اقول** ما قاله الشيخ كمال الدين
من ان القائل بما هو كفر لا يكفر بناء على كون قوله ذلك عن استفراغ وسعه الخ وما قاله هذا الفاضل من ان
القائل بالكفر بسبب شبهة ادى اليها اجتهاده لا يحكم بكفره مع ان معتقده كفر مردودان لانهما مخالفان
لقواعد الدين ولما عليه ائمة المسلمين من ان من اعتقد خلاف ما علم من الدين بالضرورة يحكم بكفره ولا يلتفت
الى اجتهاده مثلا اجتهد الفلاسفة وادى اجتهادهم الى قدم الكون ونفي حشر الاجساد وعلمه تعالى بالجزئيات فهل
يجوز لنا ان نعتبر اجتهادهم ولا نحكم بكفرهم لا والله بل يجب علينا ان لا نعتبر اجتهادهم ونحكم بكفرهم واجتهد
المعتزلة وادى اجتهادهم الى انكار صفات الله تعالى وخلقة افعال العباد وجواز رؤيته يوم القيمة فهل يجوز لنا
ان نعتبر اجتهادهم ولا نحكم بكفرهم كلا بل يجب علينا ان لا نعتبر اجتهادهم ونحكم بكفرهم وقال بعضهم نعتبر
اجتهاد المعتزلة في هذه الصور فلا نحكم بكفرهم والمذهب عندنا الاول بلا تفصيل الا في انكار الرؤية فان التحقيق
فيه التفصيل وذلك انهم ان قالوا لا يرى اصلا كفروا وان قالوا انه لا يرى لجلاله وعظمته ابتدعوا وقد صرح
علماؤنا سلفا وخلفا بان من تلفظ بكلمة طوعا وظاهرها كفر يحكم بكفر قائلها وان كان اعتقاده خلاف
ذلك وسيجي الكلام على هذا المحل مستوفى ان شاء الله تعالى قال في البحر بعد ما نقل هذه الفروع ثم ما صح عن المجتهد
فالاولى ما ذكره الشيخ كمال الدين في باب البغاة ان هذه الفروع منقولة في الفتاوى من التكفير لم تنقل عن المجتهدين
وانما المنقول عنهم عدم تكفير من كان من اهل قبلتنا حتى لم يحكموا بتكفير الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين
واموالهم وسب اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لكونه عن تاويل وشبهة ولا عبرة بغير المجتهدين وقال في المسايرة ان ظاهر
قول ابي حنيفة والشافعي انه لا يكفر احد منهم وان روي عن ابي حنيفة انه قال لجهم اخرج عني يا كافر حملا على التشبيه
هو مختار الرازي وذكر في شرحها ان عدم تكفيرهم هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء قال الشيخ ابو الحسن
الاشعري في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في اشياء فصاروا فرقا متباينين الا
ان الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وما ذكره المص يعني ابن الهمام ان ظاهر قول ابي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم الشهيد
صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد انتهى فالحاصل ان المذهب عدم تكفير احد من المخالفين فيما ليس من الاصول المعلومة
من الدين ضرورة ويدل عليه قبول شهاداتهم الا الخطابية ولم يفصلوا في كتاب الشهادات فدل ذلك على ان هذه الفروع
المنقولة من الخلاصة وغيرها بتصحيح التكفير لم تنقل عن ابي حنيفة وانما هي من تفريعات المشايخ كالفاظ التكفير المنقولة
في الفتاوى والله سبحانه هو الموفق انتهى **اقول** وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق كيف يسوغ لذوي الاراء
والافهام الراغبين في تحصيل مرضات رب الانام ان يظنوا في شان هؤلاء الاعيان اعلى الله درجاتهم في غرف الجنان
ان يقولوا شيئا بمجرد هوى الطبع من غير ان يكون لهم فيه امارة ولا برهان حاشاهم من ذلك بل لا بد لهم فيه من امارات
دعتهم الى ذلك البيان ولا يجوز ان يظن خلاف ذلك في حق علماء الدين المهتدين قواعد مسائل الشرع المبين
الكاشفين لحقايق التنزيل المبرزين لدقايق التاويل العالمين باخبار سيد الانبياء والمرسلين العارفين باثار
الصحابة والتابعين الواقفين على مدارك الائمة المجتهدين المطلعين على مراتب الدلائل والبراهين رضوان الله
تعالى عليهم اجمعين ومراد الامام بعدم تكفير اهل القبلة عدم التكفير بالذنب وقد صرح بهذا المراد في
الفقه الاكبر حيث قال ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم
الايمان ونسميه مؤمنا حقيقة ويجوز ان يكون مؤمنا فاسقا غير كافر انتهى ونحن معاشر اهل السنة لا نكفر مسلما
بارتكاب ذنب من الذنوب وان كان من الكبائر ما لم يستحله وقصد بهذا الكلام الرد على الخوارج فانهم يكفرون
مرتكب الكبيرة سواء استحلها او لم يستحلها اما اهل السنة والجماعة فانهم لا يكفرون بفعلها بل باستحلالها
لان اعتقاد حلها لان استحلالها تكذيب بالله ورسوله وقصد بقوله ولا نزيل عنه اسم الايمان الخ الرد على المعتزلة

فانهم

فانهم يزيلون اسم الايمان عن مرتكب الكبيرة ويقولون انه ليس بمؤمن ولا كافر ويثبتون منزلة بين الكفر والايمان
وقوله اذا لم يستحلها انه اذا استحلها يكفر لانه اخل بالتصديق واخلاله على اي حال كان كفر بالاتفاق
والحاصل ان الايمان اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فالاقرار ركن غير لازم حيث يجوز
سقوطه في بعض الاحوال كما في حال الاكراه والتصديق ركن لازم حيث لا يجوز سقوطه بحال والعمل
ليس بركن اصلا عند اهل السنة والجماعة بل هو شرط لكمال الايمان وظهور نوره واشراقه في
الاركان فمن اخل بالاقرار بغير عذر يكون كافرا وان كان بعذر كما في حال الاكراه لا يكون كافرا
لان الاقرار على ما مر ركن غير لازم يحتمل السقوط فاذا بدله بغيره في وقت يكون متمكنا من اظهاره
كان كافرا لان تبديله في ذلك الوقت لا يكون دليل تبديله في وقت التمكن من اظهاره يكون دليل تبديل
الاعتقاد واذا بدله في وقت زوال التمكن منه لا يكون كافرا اذا كان قلبه مطمئنا بالايمان لان تبديله
في ذلك الوقت لا يكون دليل تبديل الاعتقاد لان سبب الخوف على نفسه دليل ظاهر على بقاء التصديق
بالقلب وان الحامل له على هذا التبديل حاجته الى دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد ومن اخل
بالتصديق يكون كافرا سواء كان بعذر او بغير عذر لان التصديق على ما مر ركن لازم لا يحتمل السقوط
بحال ومتى بدله بغيره فهو كفر منه على اي وجه كان ومن اخل بالعمل يكون فاسقا ولا يكون كافرا
الا اذا اعتقد جوازه فانه يكون كافرا لانه تكذيب بالله ورسوله اذا تقرر هذا فقد علم ان قول
من قال ان اهل القبلة لا يكفر وان كان معتقده كفرا مخالف لما صرح به الامام من ان من استحل المعصية اي
اعتقد حلها يكفر على ان الامام قد صرح بكفر بعض الافراد منهم منكر الصفات ومنهم القائل بخلق القران
وذكر في بعض المعتبرات كالمجتبى وغيره ان ابا حنيفة حين راى ابنه حمادا يناظر في علم الكلام نهاه فقال رايتك
تناظر في علم الكلام وتنهاني فقال كنا نناظر وكان على رؤوسنا الطير مخافة ان يزل صاحبنا وانتم تناظرون
وتريدون زلة صاحبكم ومن اراد زلة صاحبه فقد اراد ان يكفر فهو قد كفر قبل صاحبه انتهى فدل هذا
على ان الانسان يكفر بارادة كفر غيره فاذا كفر بارادة كفر غيره فلكفره بارادة كفر نفسه يكون من باب اولى وسيجي
في اواخر كتاب الكراهية تفصيل هذا المقام على وجه يحصل منه المرام ان شاء الله الملك العلام وفي البزازية ويحكى
عن بعض من لا سلف له انه كان يقول ما ذكر في الفتاوى انه يكفر بكذا وكذا فذلك للتخويف والتهويل لا لحقيقة
الكفر وهذا الكلام باطل وحاشا ان يلعب امناء الله تعالى اعني علماء الاحكام بالحلال والحرام والكفر والاسلام
بل لا يقولون الا الحق وهذا هو الثابت عن سيد الانام عليه افضل الصلاة والسلام وما ادى اليه اجتهاد الامام
فقد اخذه من نص القران الذي انزله الملك العلام او شرعه سيد الرسل العظام او مقالة الصحب الكرام والذي
حررته هو مختار المشايخ الشافين للداء العقام يجمعهم الله تعالى بفضله في دار السلام وكل من ياتي بعدهم
من علماء الدهر والايام ما بقي دين الاسلام انتهى **قوله** اذ ليس يؤدبه فيغلب عليه الجهل **اقول** قال العلامة العيني
هذا تعليل بارد فالاولى ان يقال لنفرة الناس عنه **قوله** وان تقدموا جاز مع الكراهة **اقول** قال في السراج وجوهرة
فان قلت فما الافضل ان يصلي خلف هؤلاء او الانفراد قيل اما في حق الفاسق فالصلاة خلفه اولى لما ذكرنا من صلاة
الصحابة خلف الحجاج واما الاخرون فيمكن ان يكون الانفراد اولى لجهلهم بشروط الصلاة ويمكن ان يكون على قياس الصلاة
خلف الفاسق والافضل ان يصلي خلف غيرهم لان الناس يكرهون امامتهم انتهى قلت ظاهر اطلاق كلام المتون يشعر بان
الاقتداء بهم مكروه مطلقا سواء وجد هناك من هو اصلح للامامة منهم او لم يوجد وقيدها بعضهم بعدم الوجدان
منهم الشيخ زين حيث قال في البحر فالحاصل انه يكره لهؤلاء التقدم ويكره الاقتداء بهم كراهة تنزيه فان امكن الصلاة
خلف غيرهم فهو افضل والا فالاقتداء بهم اولى من الانفراد وينبغي ان يكون محل كراهة الاقتداء بهم عند وجود غيرهم والا
فلا كراهة كما لا يخفى انتهى **فان قلت** كيف يكون الاقتداء اولى من الانفراد مع ان الانفراد لا كراهة فيه والاقتداء بهم

العقام بالفتح والضم الذي لا يبرا افصح

مكروه وما لا كراهة فيه اولى مما فيه الكراهة **قلت** الكراهة لا تنافي الثواب بدليل ما ذكر في المحيط ومعراج الدراية
وغيرهما من ان صلى خلف فاسق او مبتدع احرز ثواب الجماعة لكن لا يحرز ثواب المصلي خلف تقي انتهى **اعلم** ان المصنف جعل
علة كراهة امامة العبد والاعرابي وولد الزنا الجهل وعلى هذا لو انتفى عنهم الجهل جاز الاقتداء بهم بلا كراهة وجعل
صاحب الهداية علة كراهة امامتهم الجهل وتنفير الجماعة والظاهر انهما علتان وعلى هذا تكره امامتهم مع الجهل
وعدمه وقيد كراهة امامة الاعمى في البدايع والمحيط وغيرهما بان لا يكون افضل القوم فان كان افضلهم فهو اولى قال في البحر
ينبغي ان يجري هذا القيد في العبد والاعرابي وولد الزنا وعلى هذا يحمل استخلافه عليه السلام لابن ام مكتوم وعتبان بن مالك
على المدينة وكانا اعميين لانه لم يبق من الرجال من هو اصلح منهما **قلت** هذا انما يأتي على العلة الاولى التي هي غلبة
الجهل لا على العلة الثانية التي هي تنفير الجماعة لان قلة رغبة الناس في الاقتداء بهؤلاء يؤدي الى تقليل الجماعة المطلوب
تكثيرها تكثيرا للاجر فالاولى ان يقال ان الاعمى ورد فيه نص خاص وهو استخلافه عليه السلام فقلنا بعدم كراهة امامته
في الصورة المذكورة وفي البواقي لم يرد نص خاص فقلنا بكراهة امامتهم مطلقا وهذا هو المناسب لاطلاقهم واقتصارهم
على استثناء الاعمى وقال بعض الفضلاء سبب الكراهة في الاعمى خوف من غيره ولهذا لم يكره تقديمه عند الائمة الثلثة وذكر
في المحيط لا باس بان يؤم الاعمى والبصير اولى انتهى ولم يذكر المصنف وجه كراهة امامة المبتدع الذي لا يؤدي اعتقاده عند
اهل السنة ووجههما انه فاسق من حيث الاعتقاد وهو اشد من الفسق من حيث العمل لان الفاسق من حيث العمل يعترف بانه
فاسق ويخاف ويستغفر بخلاف المبتدع **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر **اقول** ان الدليل اخص من
لان المدعى جواز امامة العبد ومن ذكر بعده مع الكراهة والدليل يدل على جواز امامة الفاسق فقط وايضا الدليل يدل
على الجواز مطلقا لا الجواز مع الكراهة فالدليل لا يطابق المدعى والحديث المذكور اخرجه الدارقطني من طريق مكحول عن ابي هريرة
مرفوعا بزيادة وصلوا على كل بر وفاجر وجاهدوا مع كل بر وفاجر قال الدارقطني مكحول لم يسمع من ابي هريرة ورجاله ثقات
قلت يعني انه مرسل وهو عندنا وعند جمهور الفقهاء حجة وهو عند ابي داود من هذا الوجه بلفظ الجهاد واجب عليكم مع كل
امير برا كان او فاجرا والصلاة واجبة خلف كل مسلم برا كان او فاجرا وان عمل الكبائر واخرج ابن ماجة باسناد
واه عن واثلة بن الاسقع قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكفروا اهل ملتكم وان عملوا الكبائر وصلوا مع كل امام
وجاهدوا مع كل امير وصلوا على كل ميت من اهل القبلة وهذا يؤيد ما قلناه من ان عدم تكفير اهل القبلة راجع الى العمل
الجوارح لا الى عمل القلب الذي هو الاعتقاد على ان بعض عمل البدن جعله الشارع امارة الكفر فيكفر فاعله كالقاء المصحف في
القاذورات ولبس قلنسوة اليهود والنصارى من غير عذر وفي المشكوة روى ابو داود عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الجهاد واجب عليكم مع كل امير برا كان او فاجرا وان عمل الكبائر اما الاقتداء بالمخالف في الفروع في اصلها قالوا انه يجوز
ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المقتدي واختلفوا في الكراهة قيل يكره وقيل لا يكره وسيأتي تمامه ان شاء الله تعالى
في باب الوتر **قوله** وكره تطويله اي الامام الصلاة **اقول** المراد بالكراهة كراهة تحريم للامر بالتخفيف في الحديث الاتي ذكره والامر
من الشارع للوجوب الا لصارف ولادخال الضرر على الغير والمراد بالتطويل الزائد على قدر المسنون وهو مكروه كما في الشرح الوهاج
والمضمرات شرح القدوري وذكره الشيخ كمال الدين في فتح القدير بحثا وعلله بانه صلى الله عليه وسلم قرأ بالمعوذتين في الفجر
فلما فرغ قالوا او جزت قال سمعت بكاء صبي فخشيت ان تفتتن امه انتهى واطلق كراهة التطويل فشمل ما اذا رضي القوم
او لا واطلق في التطويل فشمل اطالة القراءة والركوع والسجود والادعية لاطلاق الحديث الاتي ذكره وهو **قوله** صلى الله
من ام قوما فليصل بهم صلاة اضعفهم فان فيهم المريض والكبير وذا الحاجة **اقول** هكذا ذكر هذا الحديث في الهداية وقال
المخرجون لم نره بهذا اللفظ وفي الصحيحين عن ابي هريرة رفعه اذا صلى احدكم في الناس فليخفف فان فيهم
الضعيف والسقيم والكبير وفي لفظ لمسلم والمريض وفي لفظ له الصغير والكبير والضعيف والمريض
وذا الحاجة واخرجاه عن ابن مسعود نحوه في قصة وعن جابر قال صلى معاذ لاصحابه العشاء فطول عليهم
الحديث بطوله متفق عليه **قوله** وكره جماعة النساء وحدهن الخ **اقول** ما ذكره المصنف من التعليل

لكراهة جماعة النساء

لكراهة جماعة النساء مذكور في التبيين وتمامه فصار كالعراة فلم يشرع في حقهن الجماعة اصلا
ولهذا لم يشرع لهن الاذان وهو دعاء الى الجماعة ولولا كراهة جماعتهن لشرع انتهى وقال في الهداية
لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف فتكره كالعراة انتهى وقال في فتح القدير وهذا
صريح في ان ترك التقدم لامام الرجال محرم كذا صرح الشارح وسماه في الكافي مكروها وهو الحق اي كراهة تحريم
لان مقتضى المواظبة على التقدم منه صلى الله عليه وسلم بلا ترك الوجوب فلعدمه كراهة التحريم فاسم المحرم
مجاز ويلزم ما ذكر ان جماعة النساء تكره كراهة تحريم انتهى وحاصله ان التقدم واجب على الامام للمواظبة
النبي صلى الله عليه وسلم عليه وترك الواجب موجب لكراهة التحريم المقتضية للاثم ويدل هذا على كراهة التحريم في
جماعة العراة بالاولى ولم يستثنوا جماعتهن في صلاة الجنازة فانها لا تكره لانها فريضة وترك التقدم مكروه
فدار الامر بين فعل المكروه لفعل الفرض او ترك الفرض لتركه فوجب الاول بجماعتهن في غيرها **قوله** ولو فعلن
اقول يعني ولو اردن ان يصلين جماعة **قوله** وهو ايضا مكروه في حقهن **اقول** يعني كما كره الامام
الرجال القيام وسط الصف كذلك كره لامام النساء القيام امامهن واما امامة الخنثى المشكل النساء
جائزة الا انه يتقدم ولا يقوم وسط الصف حتى لا تفسد صلاته بالمحاذاة لجواز ان يكون رجلا
واما امامته للرجال فلا تجوز لجواز ان يكون امرأة واما امامته لمثله لا تجوز ايضا لجواز ان يكون الامام
امرأة والمقتدي رجلا قالوا صلاة الامام تامة لانه يصلي صلاة نفسه وصلاة المقتدي فاسدة **قوله**
لم يتقدم الامام **اقول** الامام من يؤتم به اي تقيد به ذكرا كان او انثى كذا في المغرب وقال صدر الشريعة لفظ
الامام يستوي فيه المذكر والمؤنث فلهذا لم يدخل تاء التأنيث فيه انتهى لكن نقل الائمة **قوله** بل تقف وسطهن
اقول الوسط هنا بسكون السين لا غير قال في الصحاح يقال جلست وسط القوم بالتسكين لانه ظرف و
جلست وسط الدار بالتحريك لانه اسم وكل موضع صلح فيه بين فهو وسط بالتسكين وان لم يصلح فيه فهو
وسط بالتحريك وربما سكن وليس بالوجه انتهى وقال الفاضل الشمني في شرح النقاية والوسط بسكون السين
لما كان بعضه بين من بعض كالصف والقلادة والسبحة وحلقة الناس وبفتحها لما كان بعضه لا يبين من بعض
كالدار والساحة انتهى وفي القاموس اشار الى المعنيين وافاد بالتعبير بقوله تقف انه واجب فلو تقدمت
اثمت والصلاة صحيحة فان توسطت لا تزول الكراهة بل تقل **قوله** اذ بعض الشارحين من بعض **اقول**
يعني ان التقدم والتوسط مكروهان الا ان التوسط اقل كراهية من التقدم لما انه ابلغ في الستر فيكون ترك
التقدم هو ازول واسهل من زيادة الكشف ولهذا ارشدوا اليه **قوله** كالعراة **اقول** اي تقف امام جماعة
النساء وسطهن كما يقف امام العراة وسطهم وقال في معراج الدراية والتشبيه بالعراة ليس من كل وجه
بل في افضلية الانفراد وافضلية قيام الامام وسطهن واما العراة فيصلون قعودا وهو افضل
والنساء قائمات **قوله** وغرض تشبهم **اقول** الشبوبات بين المعجمة والباء الموحدة المفتوحتين
شدة الغلمة كذا في الصحاح قال في القاموس شبق كفرح اشتدت غلمته انتهى والغلمة بالضم غلبة الشهوة
قوله والجبانة **اقول** الجبان والجبانة بفتح وتشديد الباء الصحراء والمقبرة والمنبت الكريم او
الارض المستوية في الارتفاع والمراد هنا المعنى الاول **قوله** في الكافي الفتوى اليوم على الكراهة في كل
الصلاة لظهور الفساد **اقول** قال في البحر وقد يقال هذه الفتوى التي اعتمدها المتأخرون مخالفة لمذهب
الامام وصاحبيه فانهم نقلوا ان الشابة تمنع مطلقا واما العجوز فلها حضور الجماعة عند ابي حنيفة
في الصلوات الا في الظهر والعصر والجمعة وقالا تخرج العجائز في الصلوات كلها كما في الهداية والمجمع وغيرهما
فالافتاء بمنع العجوز في الكل مخالف للكل فالاعتماد على مذهب الامام انتهى **قوله** ويقف الواحد عن يمينه
اي يمين الامام لانه صلى الله عليه وسلم صلى بابن عباس فاقامه عن يمينه الخ **اقول** روى البخاري ومسلم وغيرهما

عن كريب مولى ابن عباس عن ابن عباس قال بت عند خالتي ميمونة والنبي صلى الله عليه وسلم عندها تلك الليلة
فتوضأ ثم قام يصلي فقمت عن يساره فاخذني فجعلني عن يمينه وروي عن ابن جبير عن ابن عباس قال بت في خالتي
ميمونة فقام النبي عليه السلام يصلي من الليل فقمت اصلي معه فقمت عن يساره فاخذني براسي واقامني عن
يمينه وهو ظاهر في محاذاة اليمين وهو المساواة ولا يتاخر عن الامام في ظاهر الرواية وهو المذهب
وروي عن محمد انه يجعل اصابع قدميه عند عقب الامام ولا يضر وقوع سجوده امام الامام لطوله لان
العبرة لموضع الوقوف لا لمكان السجود **قوله** وان صلى عن يساره جاز وقد اساء فيهما في الاصح لمخالفة السنة
اقول قال في التبيين قال ويكره ان يقف عن يساره لما روينا ولا يكره ان يقف خلفه في رواية ويكره في اخرى
ومنشأ الخلاف قول محمد ان صلى خلفه جازت وكذا ان وقف عن يساره وهو مسيء فمنهم من صرفه قوله
وهو مسيء الى الاخير ومنهم من صرفه الى الفعلين وهو الصحيح انتهى وقال في البحر واطلق في الواحد فشمل البالغ
والصبي واحترز به عن المرأة فانها لا تكون الا خلفه انتهى **قوله** ويقف الاثنان خلفه لانه صلى الله عليه وسلم
فعل كذلك **اقول** اي يقف الاثنان خلف الامام عندهما وقال الامام ابو يوسف يتوسطهما لما روى مسلم من
رواية ابرهيم النخعي عن علقمة والاسود انهما دخلا على عبد الله بن مسعود فقام بينهما فجعل احدهما عن يمينه
والاخر عن شماله وقال هكذا رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ولهما ما روى الجماعة الا ابن ماجه عن
مالك بن انس عن اسحق بن عبد الله بن ابي طلحة عن انس بن مالك ان جدته مليكة دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام
صنعته له فاكل منه ثم قال قوموا فلاصلي لكم قال انس فقمت الى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس فنضحته بماء فقام
رسول الله صلى الله عليه وسلم وصففت انا واليتيم وراءه والعجوز وراءنا فصلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين
ثم انصرف قوله ان جدته اي جدة اسحق ام ابيه وهي ام سليم بنت ملحان زوج ابي طلحة الانصاري وهي ام انس بن
مالك وهذا هو الصحيح واليتيم هو ضميرة بن سعد الحميري مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم له ولابيه صحبة واجيب عن حديث ابن
مسعود باجوبة اربعة الاول انه كان لضيق المسجد او لعذر اخر رواه الطحاوي عن محمد بن سيرين ورواه الزيلعي
في التبيين عن ابرهيم النخعي ثم قال وهو اعلم الناس بمذهب ابن مسعود انتهى والثاني ان ما روي عن ابن مسعود
دليل الاباحة وما روي عن انس دليل الاستحباب والافضلية والثالث انه منسوخ بدليل ما اخرجه مسلم عن جابر انه قال
سرت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة فقام يصلي فجئت حتى قمت عن يساره فاخذ بيدي فادارني حتى اقامني عن يمينه
ثم جاء ابن صخر فقام عن يساره فاخذنا بايدينا جميعا حتى اقامنا خلفه قال الحازمي فهذا دال على ان هذا هو
الاخر لان جابرا انما شهد المشاهد التي بعد بدر انتهى وقال الشيخ كمال الدين وغاية ما فيه خفاء الناسخ على
عبد الله بن مسعود وليس ببعيد اذ لم يكن دابه صلى الله عليه وسلم الامامة لجمع الكثير دون الاثنين الا في النادرة
كهذه القصة وحديث اليتيم وهو داخل بيت امرأة فلم يطلع عبد الله على خلاف ما علمه انتهى والرابع
ان رفع ما روي عن ابن مسعود ضعيف والصحيح انه موقوف عليه قاله ابن عبد البر والمنذري والنووي وزاد المنذري
والنووي ان مسلما اخرجه موقوفا قيل كانهما ذهلا فان مسلما اخرجه من ثلاث طرق ولم يرفعه في الاوليين ورفعه في الثالثة
وقال هكذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم انتهى فالمختار الجواب الثاني لما فيه من العمل بالخبرين والله اعلم وانما لم يقل كما في النقاية
والزائد خلفه ليشمل ما زاد على الاثنين لانه لما علم من كلامه تقدمه على الاثنين يعلم تقدمه على ما زاد عليهما بالاولى
قوله لان التيمم طهارة مطلقة عندنا كالوضوء ولهذا لا يتقيد بقدر الحاجة **اقول** هكذا ذكر في كثير من كتب
المذهب قيل التقييد بعندنا احتراز عن قول الشافعي ومحمد فان التيمم طهارة ضرورية عندهما ولذلك لم يجوز
اقتداء المتوضئ بالمتيمم ولا يخفى على الفطن انه جعله احترازا عن قول محمد لا يحسن لامرين الاول انه يلزم منه ان لا يكون
محمد من اصحابنا مع انه من اعظمهم وكيف وهو الذي دون المذهب ورتبه والثاني يلزم منه ان تكون الضرورة التي
قال بها محمد عين الضرورة التي اثبتها الشافعي مع انه ليس كذلك لان بين الضرورتين فرقا كما سنبينه ان شاء الله

ويمكن

ويمكن ان يجاب عن اللازم الاول ان ما ذهب اليه محمد في هذه المسئلة لما كان مخالفا لما هو المذهب صار كانه ليس من اصحابنا بالنسبة
الى هذه المسئلة وهذا كثير في كلامهم قال صاحب الهداية والمرغيناني وغيرهما في الغسل عندنا خلافا لزفر انتهى فجعل زفر خارجا
عن كونه من اصحابنا مع انه من كبارهم لان ما ذهب اليه خلاف المذهب وهذا المعنى كثير بالنسبة الى زفر لان غالب ما ذهب اليه القول القديم الذي
رجع عنه المجتهد اعني ابا حنيفة وقليل بالنسبة الى محمد لان غالب ما ذهب اليه دون ما رجع عنه لان المجتهد اذا رجع عن القول لا يجوز العمل
به كما تقدم واللازم الثاني لا يمكن الجواب عنه فيجب ان يكون قولهم عندنا احترازا عن قول الشافعي فقط لا عن قولهما ولهذا قال بعض
الفضلاء ففي التعبير بعندنا مطلقا نوع قصور كما لا يخفى انتهى ولو قال بدل قوله عندنا عند ابي حنيفة وابي يوسف كما قال صاحب الهداية
كان اولى والحاصل ان الائمة اتفقوا على ان التيمم خلف لكنهم اختلفوا في انه هل هو خلف مطلق او خلف ضروري فذهب الشافعي الى
انه خلف ضروري بمعنى ان خلفيته ثبتت ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث فهو عنده مبيح للصلاة
فقط ولا يرفع الحدث فلهذا لا يجوز قبل الوقت ولا لاداء فرضين فاكثر وذهب ابو حنيفة وابو يوسف الى انه خلف مطلق
بمعنى انه غير مقيد بالحاجة ولا باشتغال الذمة بالفرض رافع للحدث الى وجود الماء فلهذا يجوز قبل الوقت ولاكثر من فرض واحد وتنتقض
الطهارة الحاصلة به عند وجود الماء اذا قدر على استعماله لان طهورية الخلف تنتهي عند وجود الاصل وذهب محمد الى انه خلف
ضروري الى انه لا يصار اليه الا عند العجز عن استعمال الماء لا بمعنى ان خلفيته ثبتت ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث
كما قال الشافعي حتى لا يجوز تقديمه على الوقت ولاكثر من فرض واحد فثبت ان بين الضرورتين فرقا وذلك لان الضرورة التي قال بها
الشافعي ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة وهذا المعنى يحتاج الى اشتغال الذمة بالفرض والذمة انما تشتغل
به بعد دخول الوقت فلهذا لا يجوز قبل دخوله والضرورة ترتفع بعد اسقاط الفرض عن الذمة فلهذا لا يجوز لاداء الفرضين والضرورة
التي قال بها محمد عدم القدرة على استعمال الماء وهذا المعنى لا يحتاج الى اشتغال الذمة بالفرض فلهذا وافقهما على جواز تقديمه
على الوقت ولاداء اكثر من فرض واحد فالطهارة الحاصلة بالتيمم عند محمد ضرورية ضعيفة والطهارة الحاصلة بالماء اصلية
قوية فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم اذ لو جاز ذلك للزم بناء القوي على الضعيف وهو لا يجوز وعندهما لا فرق بين الطهارتين
اي بين الطهارة الحاصلة بالماء والطهارة الحاصلة بالتيمم ولذا لو استوت الطهارتان جاز اقتداء كل منهما بالاخر والخلاف في
غير صلاة الجنازة اما في الجنازة فانه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم بلا خلاف كذا في الخلاصة قال الاصوليون ان علماءنا اختلفوا
في التيمم هل هو خلف عن الماء او عن الطهارة به فذهب ابو حنيفة وابو يوسف الى انه خلف عن الماء عند عدمه فالخلفية
عندهما بين الالتين وهما الماء والتراب فالماء اصل والتراب خلفه عند عدمه فالتراب بمنزلة الماء عند عدمه في حق جواز الصلاة
فيما عمله فتكون الطهارتان متساويتين واستواء الطهارتين يستلزم استواء الصلاتين فيجوز ان يبني كل منهما صلاته على صلاة الاخر
وذهب محمد الى انه خلف عن الطهارة عن الماء فالخلفية عنده بين الطهارتين والطهارة بالماء اصل والطهارة بالتراب خلفها
فتكون الطهارة بالتراب اضعف من الطهارة بالماء وهو يستلزم ان تكون صلاة المتيمم اضعف من صلاة المتوضئ فعلى هذا لا يجوز اقتداء
المتوضئ بالمتيمم لان بناء القوي على الضعيف لا يجوز وهو اصل يخرج عليه كثير من المسائل ولذا لا يجوز اقتداء العاقل بالمعتوه
والقارئ بالامي والامي بالاخرس والمكتسي بالعاري وغير المومي بالمومي قائما بالمومي مستلقيا والطاهر بالمعذور والاصل المذكور
والتحقيق في هذا الباب ان في طهارة التيمم جهتين جهة الاطلاق باعتبار عدم توقتها وجهة الضرورة باعتبار ان المصير اليها انما
يكون عند الضرورة بعدم القدرة على استعمال الماء واعتبر محمد جهة الضرورة في نفي جواز اقتداء المتوضئ بالمتيمم وجهة الاطلاق
في الرجعة اذا انقطع الدم في الحيضة الاخيرة دون العشرة حيث قال تنقطع الرجعة بمجرد التيمم وان لم تصل به اخذا بالاحتياط
في الموضعين وهما اعتبرا جهة الاطلاق في الصلاة لان اعتبارها طهارة كالماء ليس الامر لاجلها وجهة الضرورة في الرجعة حتى قالا
لا تنقطع الرجعة اذا تيممت ما لم تصل لانها لم تشرع لاجلها فلم تكن طهارة مطلقة بالنسبة اليها ما لم تتصل بها الصلاة التي
هي المقصودة من شرعيتها فاندفع بما ذكرنا ما يتراءى ان كل واحد من العلماء ترك اصله وناقض كلامه وظهر فساد قول من قال التقييد بعندنا
صحيح في اتفاق اصحابنا في الاطلاق كما هو المشهور من ان التيمم طهارة مطلقة عند جميع علمائنا وضرورية عند الشافعية فخلاف محمد
هنا مخالف للاتفاق المذكور انتهى وذلك لانه لا تصح نسبة الاتفاق في كون التيمم طهارة مطلقة الى جميع علمائنا مع ثبوت خلاف محمد

في ذلك اذ لا يتصور اتفاق الجميع مع وجود اختلافه وقد صرح في كثير من المعتبرات ان التيمم في حق الصلاة طهارة مطلقة عند ابي حنيفة وابي يوسف وطهارة ضرورية عند محمد لكن لا بالمعنى الذي اراده الشافعي كما مر وانما قلت في حق الصلاة فانه في حق الرجعة طهارة ضرورية عندهما ومطلقة عنده كما قدمناه ولمذهب ما ذهب اليه امامنا ويدل على ترجيحه ما اخرجه ابو داود والحاكم وقال على شرط الشيخين عن عمرو بن العاص قال احتلمت في ليلة باردة وانا في غزوة ذات السلاسل فاشفقت ان اغتسلت ان اهلك فتيممت ثم صليت باصحابي الصبح ثم اخبرت النبي صلى الله عليه وسلم فضحك ولم يقل شيئا يعني لم يامرهم بالاعادة حين علم وقيد في المجتبى جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم بان لا يكون مع المتوضئين ماء اما ان كان معهم ماء فلا يصح الاقتداء وقال في فتح القدير قيده شيخ الاسلام بان لا يكون مع المتوضين ماء بخلاف زفر ولصلاة **فرع** اذا راى المتوضي المقتدي بمتيمم ماء في الصلاة لم يره الامام فسدت صلاته خلافا لزفر لاعتقاده فساد صلاة امامه لوجود الماء ومنع زفر بان وجوده غير ملزم لعدم علمه به وهو ظاهر وينبغي ان يحكم ان محل الفساد عندهم اذا ظن علم امامه به لان اعتقاد فساد صلاة امامه بذلك انتهى والحاصل ان جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم عندهما ليس على اطلاقه بل هو مقيد بما اذا لم يكن مع المتوضي ماء واما اذا كان معه ماء فانه لا يجوز اقتداؤه بالمقيم اتفاقا **قوله** ويقتدي غاسل بماسح الخ **اقول** اطلق الماسح في المتن فيشمل ماسح الخف وماسح الجبيرة وقيد في شرح بماسح الخفين فالشرح لا يوافق المشروح مع ان الاقتداء بماسح الجبيرة اولى بالجواز لانه كالغسل لما تحته ولهذا كما قال الفاضل الشمني في شرح النقاية لان المسح كالغسل سواء كان المسح على جبيرة او على خف كان اولى **قوله** وقائم بقاعد **اقول** هذا عندهما وهو مذهب مالك والشافعي وحكم محمد واحمد واسحق بفساد صلاة المأموم لما فيه من بناء القوي على الضعيف ولما في الصحيحين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا ركع فاركعوا واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعون قوله اجمعون تاكيد للضمير في قوله فصلوا ورواه بعضهم اجمعين وهو تاكيد للحال وهو قوله جلوسا اجيب عن مستندهم الاول بان من الاول لا انه ثبت بفعل النبي عليه السلام على خلاف القياس والثاني انه ليس هو بناء القوي على الضعيف لان القعود قيام من وجه كالركوع لانتصاب احد نصفيه وصار كالاقتداء بالمنحني من الهرم واجيب عن مستندهم الثاني بان الحديث منسوخ باخر فعله عليه السلام وانما يؤخذ بالاخر فالاخر منه وهو ما في الصحيحين من حديث عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم امر في مرضه الذي توفي فيه ابا بكر ان يصلي بالناس فلما دخل ابو بكر في الصلاة وجد صلى الله عليه وسلم من نفسه خفة فخرج يهادى بين رجلين ورجلاه يخطان في الارض فجاء فجلس عن يسار ابي بكر فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس جالسا وابو بكر قائما يقتدي ابو بكر بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم ويقتدي الناس بصلاة ابي بكر قال العلامة الشمني وليس معنى هذا الحديث ان ابا بكر كان اماما للناس لان الصلاة لا تصح بامامين ولكن معناه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان الامام وابو بكر كان يبلغ الناس وفسر ذلك الرواية الاخرى الصحيح وهي وابو بكر يسمع الناس التكبير انتهى يعني انه كان يسمع الناس تكبير النبي صلى الله عليه وسلم وقال في البرهان وادعى محمد ان ذلك من خصائص النبي عليه السلام وهو الاحوط انتهى اقول وفي هذا الادعاء نظر لان الاصل كون فعله عليه السلام تشريعا فيحتج بظاهره الى ان يقوم دليل الخصوص وما احتج له لا يصلح ان يكون دليلا لانه ضعيف لما في سنده جابر الجعفي وهو متروك الرواية مذموم الراي قال ولي الدين بن العراقي وما قيل انه خاص بالنبي عم ضعيف فالاصل عدم التخصيص حتى يدل عليه دليل ثم ذكر ما يدل على عمومه فقال اخرج ابو داود في سننه عن اسيد بن حضير انه كان يؤمهم فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله ان امامنا مريض فقال اذا صلى قاعدا فصلوا قعودا واخرج عبد الرزاق في مصنفه عن قيس بن قهد بالقاف ان اماما لنا اشتكى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يؤمنا جالسا ونحن جلوس فهذان الحديثان يدلان على ان الامامة جالسا لا تختص بالنبي انتهى ودعوى كون ما ادعاه احوط بحث لان الاحتياط على ما مر الاخذ باقوى الدليلين ودليلهما اقوى من دليله بل هو

قوله يهادى بين رجلين اى يمشى بينهما معتمدا عليهما من ضعفه وتمايله ... المراة في مشيها اذا تمايلت صح

بالسنة

بالسنة الى دليلهما ليس بدليل لانه منسوخ ولا يجوز العمل والاستدلال بالمنسوخ وقد نص على كونه منسوخا جمع كثير من العلماء منهم ابو حنيفة ومالك والشافعي وابن المبارك وشعبة قال الثوري وابو ثور وحكاه الخطابي عن اكثر الفقهاء وحكاه النووي عن جمهور السلف وحكاه المنذري عن اكثر اهل العلم قال الشافعي هذا ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منسوخ بسنته وهي ما روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في مرضه جالسا والناس خلفه قياما قال وهي اخر صلاة صلاها بالناس حتى لقي الله عز وجل وهذا لا يكون الا ناسخا انتهى قال البخاري في صحيحه قال الحميدي هذا منسوخ لان النبي عم صلى في مرضه الذي مات فيه والناس خلفه قيام وقوله اذا صلى جالسا فصلوا جلوسا هو في مرضه القديم ثم صلى بعد ذلك النبي صلى الله عليه وسلم والناس خلفه قياما انتهى وانا اقول الحديث المذكور مع قطع النظر عن كونه منسوخا لا يكون دليلا لمن يقول بعدم جواز صلاة القاعد القادر على القيام خلف القاعد العاجز عنه لا قائما ولا قاعدا كان الامام مالك والامام محمد وحكاه ابن بطال عن الثوري انما يكون دليلا لمن يقول بجواز صلاة القاعد القادر على القيام خلف القاعد لعذر كالامام احمد فذكر محمد مع احمد وجعل الحديث المذكور دليلا لهما لا يخلو عن تسامح فليتامل قال في البحر ومحل الاختلاف في الاقتداء في الفرض والواجب حيث كان للامام عذر اما في النفل فيجوز اتفاقا واختلف في اقتداء القائم بالقاعد في التراويح والاصح انه جائز عند الكل كما في فتاوى قاضيخان ولم يذكر المص اقتداء المستوي بالاحدب وفي الصحيح انه ان لم يبلغ حد الركوع فعلى الخلاف المذكور يعني يجوز عندهما قال في المجتبى وبه اخذ عامة العلماء لان الاحدب ليس اسوا حالا من القاعد لان القيام استواء النصفين وجد في القعود استواء النصف الاعلى وفي الحدب استواء النصف الاسفل فكما يجوز اقتداء القائم بالقاعد يجوز اقتداء المستوي بالاحدب وقال محمد لا يجوز هذا كما لا يجوز ذلك وان لم يبلغ حد الركوع فلا خلاف في الجواز **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم صلى اخر صلاته قاعدا والقوم خلفه قيام **اقول** ورد في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى اخر صلاته قاعدا والقوم خلفه قيام وورد فيهما انه عليه السلام صلى في مرضه قاعدا وصلى اصحابه بصلاته قياما فاشار اليهم ان اجلسوا فجلسوا فلما انصرف قال انما جعل الامام ليؤتم به الحديث فترى في الظاهر بينهما تعارضا لكن في الحقيقة لا تعارض بينهما فان الامر بالجلوس وصلاة الاصحاب خلفه جلوسا كان في مرضه القديم وصلاته جالسا وصلاة الاصحاب خلفه قياما كان في مرض موته فالثاني ناسخ للاول كما مر **فان قلت** قد ورد في بعض الاحاديث انه عليه السلام صلى اخر صلاته مع القوم خلف ابي بكر قاعدا فهذا يعارض الاول قلت اجيب عن هذا بجوابين الاول ان الخبر الاول في الصحيحين والخبر الثاني في غيرهما فما في غير الصحيحين لا يعارض ما فيهما اقول في هذا الجواب نظر لان ما في غير الصحيحين ان صح على شرط الصحيحين يصح ان يعارض ما فيهما كما اسلفنا فراجعه والثاني ان الصلاة التي صليها النبي عم قاعدا والقوم خلفه قيام ظهر يوم السبت او الاحد وهي اخر صلاة صليها خلف ابي بكر اماما وهي التي اخرج فيها بين ابن عباس وعلي والصلاة التي صليها خلف ابي بكر صبح يوم الاثنين وهي اخر صلاة صليها ماموما وهي التي خرج فيها بين الفضل بن عباس وعلي ويحصل بذلك الجمع بين الخبرين **قوله** وموم بموم **اقول** يقتدي المومي بالمومي سواء كان الامام يومي قاعدا او قائما **قوله** لاستوائهما في الحال **اقول** اي في وصف الصلاة **قوله** الا ان يومي المؤتم قاعدا والامام مضطجعا **اقول** يعني يقتدي المومي بالمومي في جميع الاوقات الا في وقت

ان يومي المؤتم حالة كونه قاعدا او قائما ويومي الامام حالة كونه مضطجعا فانه لا يجوز لقوة حال القائم والقاعد على المضطجع ولم يذكر ايماءه حالة كونه قائما لانه يعلم بالاولوية من ذكر ايمائه حالة كونه قاعدا وقيل يجوز وصححه التمرتاشي وقال في التبيين رحمه الله الصحيح والمختار الاول وهو عدم الجواز

قوله ومتنفل بمفترض **اقول** اي ويقتدي المتنفل بالمفترض لما روى اصحاب السنن الاربعة عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف انت اذا كان عليك امراء يؤخرون الصلاة قلت يا رسول الله فما تأمرني قال صل الصلاة لوقتها فان ادركتها معهم فصل فانها لك نافلة ولان النفل يجوز اداؤه بنية الفرض يجوز بناؤه على تحريمته ولانه من باب بناء الضعيف على القوي وهو جائز

فان قيل القراءة في الاخريين فرض في حق المتنفل نفل في حق المفترض فيلزم من اقتداء المتنفل بالمفترض اقتداء المفترض بالمتنفل اجيب بان القراءة في اخريي النفل انما يكون فرضا اذا صلى المتنفل منفردا واما اذا كان مقتديا فحكمها حكم صلاة امامه بسبب الاقتداء ولهذا لزمه قضاء ما لم يدرك مع الامام من شفع الاول وكذا لو افسد المقتدي صلاته يلزمه اربع ركعات في الرباعية فكان تبعا للامام فتكون القراءة في الشفع الثاني نفلا في حقه كما هو في حق الامام والتحقيق ما في غاية البيان من ان قراءة المأموم محظورة فكيف يقال انها مفروضة فالحق ان الايراد ساقط من اصله **قوله** لان الحاجة في حقه الخ **اقول** يعني انما يقتدي المتنفل بالمفترض لان الحاجة في حق المتنفل الى اصل الصلاة لا الى وصفها وهو النفلية واصل الصلاة موجود في حق الامام مع زيادة صفة الفرضية فيتحقق الاقتداء **قوله** وبمتنفل **اقول** اي يقتدي متنفل بمتنفل لاتحادهما ويجمل الكلام على التنفل بالجماعة مستوفى في باب الوتر والنوافل ان شاء الله تعالى اطلقه فشمل اقتداء من يصلي سنة بمن يصلي سنة اخرى كما اقتدى في سنة العشاء بمن يصلي التراويح او في الاربع بعد الظهر بمن يصلي الاربع قبلها

قوله وحالف بناذر ولا عكس **اقول** اي ويقتدي حالف بناذر لا ناذر بحالف لان المنذورة اقوى من المحلوف بها لانها واجبة قصدا ووجوب المحلوف بها عارض لتحقق البر ولهذا صح اقتداء الحالف بالحالف والحالف بالناذر لان الاول كاقتداء المتنفل بالمتنفل والثاني كاقتداء المتنفل بالمفترض وهما جائزان ولم يصح اقتداء الناذر بالحالف لانه كاقتداء المفترض بالمتنفل وهو غير جائز عندنا والظاهر ان كلا منهما صلاة الحالف لم تخرج عن كونها نفلا كما تخرج صلاة الناذر ولهذا قال الولوالجي يجوز اقتداء الحالف بالمتنفل والمفترض ولا يجوز اقتداء الناذر بالمتنفل او المفترض قال بعض الفضلاء وقد يقال ان المحلوف بها واجبة لتحقق البر فينبغي ان لا يجوز اقتداء الحالف بالمتطوع انتهى **قوله** لان كلا منهما كمفترض فرضا آخر **اقول** وعلل بعضهم بان الصلاة المنذورة انما وجبت بالتزامه وله ولاية نفسه دون غيره فظهر وجوبها في حقه وبقيت نفلا في حق غيره فيصير بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل وهو لا يجوز كما سيأتي **قوله** جاز لعموم الاشتراك **اقول** اي الاشتراك في التحريمة وعلى هذا فهي صلاة متحدة وجبت على كل واحد منهما بالتزامه فتصير بمنزلة اقتداء المفترض بالمفترض في صلاة واحدة معينة **قوله** اما المرأة فلقوله صلى الله عليه وسلم من حيث اخرهن الله **اقول** قال المخرج لاحاديث الهداية لا يعرف هذا مرفوعا ووهم من عزاه مرفوعا الى الاسنوة للبيهقي او لمسند رزين وانما رواه عبد الرزاق في مسنده والطبراني في معجمه عن ابن مسعود موقوفا في حديث اوله كان الرجال والنساء في بني اسرائيل يصلون جميعا الحديث وحيث اسم مكان ولا مكان يجب على الرجل تاخيرها عنه الا مكان الصلاة فلا يجوز الاقتداء بها ونقل في المجتبى الاجماع على فساد اقتداء الرجل بالمرأة **قوله** او صبي **اقول** اي لا يقتدي رجل بصبي اطلقه فشمل الفرض والنفل قال في المحيط وهو قول عامة العلماء وبه

الاسبيجابي وهو ظاهر الرواية وعامة الصلاة في الهداية والمختار انه لا يجوز في الصلوات كلها لان نفل الصبي دون نفل البالغ حتى لا يلزمه القضاء بالافساد بالاجماع ولا يبنى القوي على الضعيف بخلاف المظنون لانه مجتهد فيه فاعتبر العارض عدما بخلاف اقتداء الصبي بالصبي لان الصلاة متحدة انتهى يعني ان نفل البالغ مضمون حتى يجب قضاؤه لو افسده فيكون نفل الصبي دون نفل البالغ فلا يجوز ان يبنى القوي على الضعيف ولا يرد عليه الاقتداء بالظان اي بمن ظن ان عليه فرضا ثم تبين خلافه فانه لو اقتدى به رجل يصح نفلا مع ان نفل المقتدي مضمون عليه بالافساد حتى يلزمه القضاء لانه مجتهد فيه فيجوز تفريعا على الظان فان زفر يقول بوجوبه فالظن عارض فاعتبر كالعدم في حق المقتدي فاتحد حالهما فجاز الاقتداء به والصبي اصل لا يمكن اعتباره عدما فلم يجز الاقتداء به **قوله** واما الصبي فلانه متنفل فلا يجوز اقتداء المفترض به **اقول** فلا يجوز اقتداء المفترض به شرعا ويجوز اقتداء المتنفل به كما مشى عليه مشايخ بلخ قياسا على المظنون وهو مخالف لاطلاق المختار الاصح المفهوم من المتن قال في البحر ومنع الصبي من امامة الرجال مطلقا في الاصح انتهى وقد علمت جواب القياس على المظنون قيل الاختلاف راجع الى ان صلاة الصبي هي صلاة ام لا قيل ليست بصلاة وانما يؤمر بها تخلقا وقيل هي صلاة والراجح انها ليست بصلاة ولهذا كان الصحيح عدم جواز الاقتداء به في كل صلاة كذا في البحر **قوله** ولا طاهر بمعذور **اقول** اي لا يقتدي طاهر اي من لا عذر به بمعذور وهو من به عذر لان صاحب العذر يصلي مع الحدث حقيقة لكن جعل العذر الموجود حقيقة كالمعدوم حكما في حقه للحاجة الى الاداء فلا يتعداه وهذا لان الصحيح اقوى حالا منه فلا يجوز بناء القوي على الضعيف حال كون العذر للمعذور اثناء الصلاة لا يبني عليها ولو اقتدى معذور بمعذور ان اتحد عذرهما جاز وان اختلف لا يجوز **قوله** ولا قارئ بامي **اقول** الامي من لا يحسن من القراءة ما تصح به الصلاة وانما لا يجوز اقتداء القارئ بالامي لان القارئ اقوى حالا من الامي ولذا لا يجوز اقتداء امي باخرس لان الامي اقوى حالا منه لقدرته على التحريمة ويجوز اقتداء الاخرس بالامي وتفسد صلاة الامي الامام تفسد ايضا عند [illegible] لتركه القراءة مع القدرة عليها بان يقتدي بالقارئ وقالا لا تفسد

قوله ولا لابس بعار **اقول** انما لا يجوز اقتداء اللابس بالعاري لان جواز صلاة العاري مع فقد الشرط للضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي ولقوة حال اللابس على حال العاري وبناء القوي على الضعيف لا يجوز ولو ام العاري عراة ولابسين فصلاة الامام ومن هو مثله جائزة بلا خلاف بخلاف الامي اذا ام اميا وقارئا فان صلاة الكل فاسدة عند ابي حنيفة لان الامي يمكن ان يجعل صلاته بقراءة اذا اقتدى بقارئ لان قراءة الامام قراءة للمأموم حكما وليست سترة الامام سترة للمأموم حكما فافترقا **قوله** وغير موم بموم **اقول** اي لا يقتدي من يقدر على الركوع والسجود بمن لا يقدر عليهما للعذر لقوة حال المقتدي فلو اقتدى به لزم بناء القوي على الضعيف وجاز اقتداء المومي بالمومي لما تقدم **قوله** ومفترض بمتنفل **اقول** اي لا يقتدي من يصلي فرضا بمن يصلي نفلا لقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه اخرجه البخاري ومسلم عن انس وهو يوجب الموافقة في نفس الصلاة وفي افعالها واوصافها ووصف الفرضية معدوم في حق الامام فيما نحن فيه فلو جاز اقتداء المفترض بالمتنفل لزم الاختلاف عليه ولانه من قبيل بناء القوي على الضعيف وهو غير جائز **فان قلت** تقدم اقتداء المتنفل بالمفترض يجوز مع ان فيه الاختلاف على الامام **قلت** اجيب عن هذا بجوابين الاول ان النفل مطلق والفرض مقيد والمطلق جزء من المقيد فلا يغايره والثاني ان الفرض قوي والنفل ضعيف فجعل النفل الضعيف تابعا للفرض القوي فكانه لا وجود الا للفرض والحاصل ان ابا ح ومالكا وربيعة ذهبوا الى ان اقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز واستدلوا بامرين الاول قوله عليه السلام

انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ووجه الاستدلال به ان المراد بالاختلاف الاختلاف في النيات والافعال الظاهرة والاشارة صلاة الخوف اذ لو جاز اقتداء المفترض بالمتنفل لما شرع صلاة الخوف مع المنافاة بل كان الامام يصلي بكل طائفة صلاة كاملة وان الشافعي واحمد ومن تبعهما ذهبوا الى جواز اقتداء المفترض بالمتنفل كعكسه واستدلوا بما في الصحيحين من حديث جابر ان معاذا كان يصلي مع النبي عليه السلام عشاء الاخرة ثم يرجع الى قومه فيصلي بهم تلك الصلاة ولفظ البخاري فيصلي بهم الصلاة المكتوبة ووجه الاستدلال به ان فرض معاذ كان قد سقط بصلاته مع النبي صلى الله عليه وسلم فكانت صلاته بقومه نافلة لهم وهم مفترضون وقد ورد التصريح بذلك في رواية الشافعي هي له تطوع ولهم مكتوبة العشاء قال الشافعي في الام هذه الزيادة صحيحة واجابوا عن الحديث المذكور بان المراد الاختلاف في الافعال الظاهرة لا في النيات فان ذلك لا يختلف به ترتيب الصلاة ويدل على ذلك انه عقبه بذكر الافعال الظاهرة حيث قال فاذا كبر فكبروا الخ واستيفاء ما قالوه من الجانبين في هذا المقام يقتضي طولا واطنابا في الكلام والذي صح عند ائمتنا و ترجح ان معاذا كان يصلي مع النبي عليه السلام النفل ليتعلم منه سنة الصلاة ثم ياتي قومه فيصلي بهم الفرض و روى الامام احمد في مسنده ان النبي عليه السلام قال لمعاذ اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك قال الحافظ ابن تيمية في المنتقى فيه دلالة على منع اقتداء المفترض بالمتنفل لانه يدل على انه متى صلى معه امتنعت امامته وبالاجماع لا تمتنع امامته بصلاة النفل معه فعلم ان ذلك كان يصليه معاذ مع النبي صلى الله عليه وسلم نفل انتهى وقال الامام القرطبي في المفهم ان معاذا كانت صلوته مع النبي صلى الله عليه وسلم نافلة وكانت صلاته بقومه هي الفريضة ويدل عليه ما اخرجه البزار في مسنده عن رجل يقال له سليم انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انا نظل في اعمالنا فناتي حين نمسي فياتي معاذ فيطول علينا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا معاذ لا تكن فتانا اما ان تخفف بقومك وتجعل صلاتك معي قال وظاهر هذا يدل انه كان يصلي الفريضة مع قومه انتهى **قوله** ومفترض فرضا اخر فلا يجوز اقتداء من يصلي الظهر بمن يصلي العصر ولا اقتداء من يصلي ظهر اليوم بمن يصلي ظهر الامس لانتفاء الاشتراك **اقول** اي لا يقتدي مفترض بمفترض فرضا اخر لانتفاء الاشتراك في التحريمة لان الاقتداء هو ان يبني المقتدي تحريمته على تحريمة امامه ويجعل صلاته متحدة بصلاته وتغاير الوصفين مانع عن ذلك حاصله ان اتحاد الصلاتين شرط لصحة الاقتداء لان الاقتداء شركة في التحريمة وموافقة في الافعال فلا يكون ذلك الا بالاتحاد وذلك بان يمكننا الدخول في صلاته بنية صلاة الامام فتكون صلاة الامامة متضمنة لصلاة المقتدي وهو المراد بقوله عليه السلام الامام ضامن اخرجه احمد وابو داود والترمذي عن ابي هريرة باسناد رجاله ثقات اي ضامن لصلاة المقتدي ولا ضمان في الذمة اذ صلاة المقتدي لا تصير واجبة على الامام فثبت ان الامام ضامن بصلاته نفسه صلاة المقتدي اي صارت صلاة المقتدي في ضمن صلاته صحة وفسادا والشيء لا يتضمن ما فوقه ولا ما يغايره ولهذا لا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل لان الفرض فوق النفل ولا اقتداء من يصلي فرضا بمن يصلي فرضا اخر لان فرض الامام يغاير فرض المأموم بل يتضمن ما تحته وما يوافقه ولهذا جاز اقتداء المتنفل بالمفترض واقتداء من يصلي فرضا بمن يصلي فرضا مثل فرضه قال في المبسوط لو نوى الظهر مع الامام فاذا هي الجمعة او على عكسه لا يجوز لانهما فرضان مختلفان قدرا ووصفا وشرطا ولو نوى صلاة الامام ولم يدر انها الظهر او غيرها فوافق صلاته صلاة الامام جاز انتهى ويجوز الاقتداء عند الشافعي في جميع ذلك لان الاقتداء عنده موافقة في الافعال الظاهرة لا في النيات والاوصاف فالمخالفة في القوة والضعف والوصف لا تكون مانعة عن الاقتداء عنده والحاصل ان اقسام الاقتداء خمسة الاول اقتداء مفترض فرضا بمفترض فرضا مثله وهذا القسم جائز اتفاقا لوجود الموافقة في الافعال

والاشتراك

والاشتراك في التحريمة والثاني اقتداء مفترض فرضا بمفترض فرضا غيره وهذا القسم جائز عند الشافعي لوجود الموافقة في الافعال وممتنع عندنا لانتفاء الاشتراك في التحريمة والثالث اقتداء متنفل بمتنفل وهذا القسم جائز اتفاقا ايضا لوجود الموافقة والاشتراك والرابع اقتداء مفترض بمتنفل وهذا القسم جائز عند الشافعي لوجود الموافقة وممتنع عندنا لاستلزامه بناء القوي على الضعيف فهو غير جائز عندنا ولعدم تضمن صلاة الامام صلاة المقتدي وذلك شرط لصحة الاقتداء عند علمائنا والخامس اقتداء متنفل بمفترض وهذا القسم جائز اتفاقا ايضا لوجود الموافقة وبناء الضعيف على القوي وتضمن صلاة الامام صلاة المقتدي مع زيادة وصف الفرضية **قوله** ولا مسافر بمقيم بعد الوقت فيما يتغير الخ **اقول** اي لا يقتدي مسافر بمقيم بعد الوقت في فرض يتغير بسبب السفر وهو الفرض الرباعي كالظهر والعصر والعشاء بخلاف ما لم يتغير بسببه وهو الثلاثي كالمغرب والثنائي كالفجر فانه يصح اقتداؤه به فيه وذلك ان الصلاة قابلة للتغير من صفة الى صفة ما دام وقتها باقيا فاذا خرج الوقت تقررت في الذمة على ما كانت عليه من الصفة باعتبار حال العبد والمعتبر في ذلك اخر الوقت عندنا بحيث لا يبقى منه قدر ما يسع فيه قول الله اكبر وعند زفر قدر ما لا يسع فيه اداء الصلاة والدليل من الجانبين مذكور في الاصول فلا يصح اقتداء المسافر بالمقيم بعد الوقت فيما يتغير لان الصلاة تقررت في ذمته ركعتين فلا تتغير بعد بالاقتداء كما لا تتغير قصرا بنية الاقامة يعني كما ان فرض المسافر لا يتغير بعد خروج الوقت بالاقامة القصدية فكذلك لا يتغير بالاقامة التبعية لانقضاء السبب فلو اقتدى به ولم يتغير ولم يعلم على راس الركعتين لزم اختلافه على ما مر في الافعال وهو ممنوع اتفاقا للنهي الوارد فيه كما ان اتمها معه لزم اقتداء المفترض بالمتنفل اي بغير المفترض في حق القعدة ان اقتدى به في الشفع الاول لان القعدة الاولى فرض في حق المسافر ونفل اي غير فرض في حق المقيم وفي حق القراءة ان اقتدى به في الشفع الثاني لان القراءة في الشفع الثاني نفل للامام وفرض للمأموم واقتداء المفترض بالمتنفل اي بغير المفترض لا يجوز عندنا كما مر فان **قلت** يشكل بما ذكرنا ما لو نسي المقيم القراءة في الشفع الاول فاقتدى به المسافر في الشفع الثاني خارج الوقت فانه لا يصح مع انه من قبيل اقتداء مفترض بمفترض في حق القراءة اذ القراءة فرض عليهما في هذه الحالة قلنا الشفع الاول تعين محلا للقراءة وجوبا والقراءة في الشفع الثاني قضاء فتلتحق بمحلها فصار كانها وجدت في الشفع الاول فكان من قبيل اقتداء مفترض بمتنفل في القراءة وهو لا يصح هذا اذا كانت تحريمتها بعد الوقت او كانت تحريمة المقيم في الوقت وكان اقتداء المسافر به بعده واما اذا كانت تحريمتهما في الوقت فخرج وهما في الصلاة صح الاقتداء المذكور لانه حين اقتدى به صار فرضه اربعا بالتبعية مع قبول الصلاة للتغير فصار المسافر كالمقيم في حق تلك الصلاة وصلاة المقيم لا تصير ركعتين بخروج الوقت وكذا لو نام خلف الامام حتى خرج الوقت او سبقه الحدث بعد اقتدائه به فاشتغل بالوضوء فخرج الوقت واختار البناء فانه يتم اربعا فان خروج الوقت لا يغير الصلاة بعد ما صارت اربعا بالاقتداء **قوله** بلا في الوقت الخ **اقول** اي لا يقتدي مسافر بمقيم بعد الوقت فيما يتغير بل يقتدي به في الوقت لان فرض المسافر يتغير بالاقتداء بالمقيم في الوقت الى اربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة لاتصال المغير الذي هو الاقتداء بالسبب الذي هو الوقت فيتحد حالهما في الافتراض والتنفل فيجب على المسافر المقتدي اتمام صلاته الرباعية حال الاقتداء بالمقيم لان اقتداء المسافر بالمقيم في الوقت منزل منزلة نية الاقامة فيصير مقيما في حق هذه الصلاة تبعا للامام فلا يلزم اقتداء المفترض بغير المفترض في حق القعدة الاولى ان اقتدى به في الشفع الاول لان القعدة الاولى صارت نفلا له لانقلاب فرضه من ثنتين الى اربع باقتدائه بالامام المقيم في الوقت فيصح حالهما فيكون اقتداء غير المفترض بغير المفترض في حقها ولا في حق القراءة في الاخريين ان اقتدى به في الشفع الثاني لان قراءة الامام فيما صلاة معه تكون

غير فرض في حقهما ذكرنا فيتحد حالهما فيكون اقتداء غير المفترض بغير المفترض في حقهما وفيما يصليه وحده
بعد سلام الامام تكون فرضا في حقه لانه كالمقيم المسبوق وصلاة المسبوق تكون مقلوبة فان الشفع الذي
يصليه بعد سلام الامام يكون بمنزلة الشفع الاول في فرضية القراءة فيه والشفع الذي صلاه مع الامام يكون بمنزلة
الشفع الثاني في نفلية القراءة فيه كما هو في حق الامام كذلك فتكون القراءة فيه نفلا في حق المسافر المسبوق ايضا
تكن ان افسده اي ما يقبل التغير من الفرض الرباعي بعد ما اقتدى بالمقيم في الوقت فانه يصلي ركعتين لان لزوم الاربع
كان للمتابعة وقد زالت بخلاف ما لو اقتدى به بنية النفل ثم افسده حيث يصلي اربعا لانه شرع بالاربع قصدا
والشروع القصدي ملزم كما سيأتي واقتداء المقيم بالمسافر صحيح في الوقت وبعده ان اتفق الفرضان لانه
يكون اقتداء متنفل بمفترض في حق القعدة فيجوز فاذا سلم الامام يتم المقيم صلاته لانه التزم موافقته في ركعتين
فينفرد في الباقي ثم قيل يقرء في هاتين الركعتين لانه كالمسبوق وقيل لا يقرأ لانه كاللاحق والاول رواية كتاب
الصلاة والثاني قول الكرخي وعلى قياس كتاب الصلاة يجب عليه سجود السهو اذا سها فيما يصلي منفردا
وعلى قياس قول الكرخي لا يجب والاصح انه لا يقرأ فيهما لانه لاحق لانه ادرك اول صلاة الامام وفرض
القراءة قد تادى معه فيتركها في الباقي احتياطا وانه بالنظر الى كونه مقتديا تحريمة حيث ادرك اول
صلاة الامام تكره له القراءة تحريما وبالنظر الى كونه غير مقتد فعلا اذ لم يفته مع الامام ما يقضي وقد
ادرك فرض القراءة تستحب له القراءة واذا دار الفعل بين كونه مستحبا او حراما رجحت الحرمة بخلاف المسبوق
فانه ادرك قراءة نافلة او لم يدرك قراءة اصلا فيما لو فرض ان امامه لم يكن قرأ في الاوليين فما قرأه في
الاخريين يلتحق بالاوليين ويخلو الشفع الثاني عن القراءة فلم يدرك بالنظر اليه قراءة اصلا حكما اذ ذاك فلم
تتأد القراءة المفروضة معه فيجب الاتيان بها قوله فلا يلزم اقتداء المفترض الخ اقول هذا تفريع على قوله لانه
يصير مقيما في حق هذه الصلاة قوله اذ القراءة فرض في ركعات النفل اقول هذا علة لقوله فلا يلزم اقتداء
المفترض بغير المفترض في حق القراءة في الاخريين يعني لو اقتدى مسافر بمقيم في الفرض الرباعي في الوقت وجب عليه تكميل فرضه
تبعا لامامه ولا يلزم منه اقتداء المفترض بغير المفترض في حق القراءة في الاخريين لان القراءة فيهما صارت نفلا في حقه
لان فرضية القراءة في جميع الركعات مخصوصة بالنفل اما الفرض فلا تكون القراءة فيه مفروضة الا في الشفع الاول
والحاصل ان القراءة في الشفع الذي يصليه المسافر المسبوق بعد سلام الامام فرض حتى لو تركها في ركعة منه بطلت
صلاته ولو كانت في الشفع الذي صلاه مع الامام فرضا ايضا لزم ان تكون القراءة فرضا في جميع ركعات الفرض
مع انه ليس كذلك فان فرضية القراءة في جميع الركعات مخصوصة بالنفل واما الفرض فلا تكون القراءة فيه فرضا
الا في الشفع الاول هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام اذ وقع في فهمه خبط لبعض الاقوام ومن الله التوفيق والهداية
ومنه العناية في البداية والنهاية قوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق الخ اقول لم يزد على ما هنا بل اعاد
المسئلة مع ترك التعليل المذكور ثم قال وتمام تحقيقه في شرح الجامع الكبير اعلم ان المصنف ذكر في هذه
المواضع التسعة فساد الاقتداء ولم يذكر هل يصير شارعا اولا للاختلاف فيه وصحح في السراج الوهاج انه يصير
شارعا في صلاة نفسه وصحح في المحيط وغيره عدمه قال العلامة الزيلعي في التبيين ثم في كل موضع لم يصح الاقتداء
من هذه المسائل هل يصير شارعا في التطوع ام لا ذكر في باب الحدث انه لا يصير شارعا فيه وذكر في باب الاذان
انه يصير شارعا فمن المشايخ من قال في المسئلة روايتان ومنهم من قال ما ذكر في باب الحدث قول محمد وما ذكر في باب
الاذان قولهما بناء على ان الفرض اذا بطل ينقلب نفلا كشركة المفاوضة اذا بطلت ينقلب عنانا وعند محمد
اذا بطلت جهة الفرضية يبطل اصل الصلاة قال الراجي عفو ربه الاشبه ان يقال ان فسد لفقد شرط الصلاة
كالطاهر خلف المعذور لا يكون شارعا وان كان للاختلاف بين الصلاتين ينبغي ان يكون شارعا فيه غير مضمون
بالقضاء لاجتماع شرائطه فصار كالظان وثمرة الخلاف تظهر في حق بطلان الوضوء بالقهقهة انتهى

قال في البحر

قال في البحر ويرد هذا التفصيل ما ذكره الصدر الشهيد في كافيه من ان المراة اذا نوت العصر خلف مصلي الظهر لم
تجز صلاتها ولم تفسد على الامام صلاته انتهى فهو صريح في عدم صحة شروعها لاختلاف الصلاتين و
قال في موضع اخر رجل قارئ دخل في صلاة امي تطوعا او في صلاة امراة او جنب او على غير وضوء ثم افسدها
فليس عليه قضاؤها لانه لم يدخل في صلاة تامة انتهى فعلم بهذا ان المذهب تصحيح المحيط في عدم صحة الشروع
لان الكافي جمع كلام محمد في كتبه التي هي ظاهر الرواية انتهى وههنا مسائل اخر لا يصح الاقتداء فيها وهي
خمس احدها اقتداء متقدم بمتاخر عنه لتركه فرض المقام وفيه خلاف مالك والثانية اقتداء راجل براكب
على دابة للاختلاف المكان والثالثة اقتداء راكب براكب دابة اخرى في ظاهر الرواية لاختلاف مكانهما
حقيقة والرابعة اقتداء مسبوق بغيره مطلقا وعكسه اي اقتداء غيره به لانه في حكم المقتدي من وجه
والمقتدي بشخص لا يقتدي باخر ولانه في حكم المنفرد فيما يقضيه والاقتداء في موضع الانفراد لا يجوز والخامسة
اقتداء صاح بسكران غير مميز لعدم الاهتداء الى ما يجب عليه فعله او تركه فجملة المسائل التي لا يجوز الاقتداء
فيها اربع عشرة مسئلة قوله ظهر ان امامه محدث اعاد اقول اي اذا ظهر للمقتدي ان امامه صلى به
وهو محدث اعاد صلاته على سبيل الفرض فالمراد بالاعادة الاتيان بالفرض لا الاعادة في اصطلاح الاصوليين
الجابرة للنقص في المؤدى فلو قال بدل قوله اعاد بطلت لكان اولى وانما تبطل صلاة الماموم لان الاقتداء
بناء والبناء على المعدوم محال كذا في البحر واولى من هذا ان يقال الاقتداء بناء والبناء على باطل باطل
وظهور حدث الامام اما بمشاهدة المقتدي اياه او بمشاهدة العدول او باخبار الامام نفسه فان كان بالمشاهدة
فلا كلام في وجوب الاعادة وان كان بالاخبار ففيه كلام وذلك لانه اما ان يقول اني فعلت ذلك عامدا اي
صليت بكم بلا طهارة او بنجاسة مانعة متعمدا او يقول اني فعلت ذلك ساهيا فان كان الاول فلا يقبل قوله
وصلاة القوم تامة قال في المجتبى ولو اخبرهم انه امهم شهرا بغير طهارة او مع علمه بالنجاسة المانعة لا تلزم
الاعادة لانه صرح بكفره وقول الفاسق غير مقبول في الديانات فكيف قول الكافر انتهى قال في البحر وهو
مشكل فانه لا يكفر اذا صلى بالنجاسة المانعة عمدا للاختلاف في وجوب ازالتها فان مالكا يقول بسنيتها
انتهى اقول لا اشكال فيه فانه تقدم ان من ترك استقبال القبلة من غير عذر او صلى بغير طهارة او في الثوب
النجس يكفر عند ابي حنيفة في رواية ولا يكفر في اخرى الاولى رواية النوادر والثانية رواية المبسوط كذا
في البزازية فما في المجتبى يكون على الرواية القائلة بالاكفار والله اعلم وان كان الثاني فاما ان يكون عادلا
او غير عادل فان كان الاول يقبل قوله وتجب الاعادة وان كان الثاني لا يقبل قوله لانه تستحب الاعادة كذا في شرح
القدوري للحدادي قال في الفتاوى ان قال الامام كنت محدثا او على ثوبي نجاسة فعليهم ان يصدقوه و
يعيدوا الصلاة لانه اخبرهم بخبر من امور الدين وخبر الواحد في امور الدين حجة يعمل به الا ان يكون ماجنا
فلا يصدق والماجن الفاسق الذي لا يبالي بما يقول او يفعل انتهى اي فلا يجب تصديقه لكن تستحب الاعادة
كما مر وبقي الكلام في ان الاعلام هل يجب على الامام ام لا قيل لا يجب الاعلام مطلقا قال في المبتغى بالمعجمة لا يلزم
الامام ان يعلم الجماعة بحاله ولا ياثم بتركه انتهى وعلله في الخزانة بانه سكت عن خطا معفو عنه انتهى
ونقل في القنية عن ابي حفص الكبير انه لا يلزمه الاخبار لانه سكت عن معصية بل عن خطا معفو عنه انتهى
وقيل يجب نقل في القنية عن الوبري انه قال علم الامام بفساد صلاته المختلف فيه فلم يامرهم بالاعادة
لا يسعه ويجب العمل فيه على ما يعتقده ونقل عن صدر حسام انه قال تبين له انه صلى بغير وضوء يجب عليه
الاخبار بقدر الممكن انتهى وفي البحر وعن الوبري انه يخبرهم وان كان مختلفا فيه ونظيره اذا راى
غيره يتوضا من ماء نجس او على ثوبه نجاسة انتهى وقيل ان كانوا معينين يجب والا فلا قال في معراج الدراية
لا يلزم الامام الاعلام اذا كانوا قوما غير معينين انتهى مفهومه انهم اذا كانوا قوما معينين يلزمه الاعادة

لان اعلام الكل في صورة التعيين ممكن فيلزم وفي صورة عدم التعيين غير ممكن فلا يلزم واعلام البعض دون
البعض لا يفيد والتحقيق ان الاعلام واجب عليه بقدر الامكان سواء كانوا معينين او غير معينين قال في المجتبى
ولو ام محدثا او جنبا ثم علم بعد التفرق يجب عليه الاخبار بقدر الممكن بلسانه او كتاب او رسول على الاصح انتهى
انما قال بعد التفرق لانه لو علم قبل التفرق يجب عليه ان يخبر بحال الجميع من صلى خلفه اذ يمكنه ذلك من غير حرج
اعلم انه لا تتوقف صحة صلاة المأموم على صحة صلاة الامام عند الشافعي لان الاقتداء عنده موافقة في
الافعال فحسب كما مر فحيث وجدت صحت صلاة المقتدي سواء كانت صلاة الامام في نفسها صحيحة او فاسدة فلو
جهل المأموم بحال الامام فاقتدى به ثم ظهر انه كان محدثا او جنبا او كان عليه نجاسة لا تلزمه اعادة صلاته
وقال بعضهم انما يصح الاقتداء به اذا لم يعلم هو بحدث نفسه فان علم ففيه قولان فلو علم المأموم بحال الامام
ثم نسي فاقتدى به ثم تذكر فعليه الاعادة لتفريطه قال ابن العراقي واذا صححنا الاقتداء بالامام المحدث حصل له
ثواب الجماعة على الاصح لانه ائتم بامام يظنه متطهرا فلا يضر كونه في الباطن محدثا انتهى وعندنا تتوقف صحة صلاة
المأموم على صحة صلاة الامام لان الاقتداء عندنا على ما مر شركة في التحريمة وموافقة في الافعال فيراعى فيه معنى التضمن
فتصير صلوة المأموم في ضمن صلاة الامام صحة وفسادا فيلزم من صحة صلاة الامام صحة صلاة المأموم فاذا علم المأموم
بفساد صلاة الامام بالمشاهدة او باخبار العادل سواء كان اماما او غيره تجب عليه اعادة صلاته واذا علم الامام
بفساد صلاة نفسه تجب عليه اعادة صلاته واعلام من صلى خلفه الا اذا تعذر او خشي على نفسه من ائمة الجماعة
او اصابة المضرة فحينئذ يجوز له تركه والله اعلم قوله لقوله صلى الله عليه وسلم ايما رجل صلى بقوم ثم تذكر جنابة اعاد واعادوا اقول
ذكر صاحب الهداية هذا الحديث بلفظ من ام قوما ثم ظهر انه كان محدثا او جنبا اعاد صلاته واعادوا قال المخرجون
لم نجده مرفوعا واخرج محمد بن الحسن في كتاب الاثار عن ابراهيم بن يزيد المكي عن عمرو بن دينار ان عليا قال في
الرجل يصلي بالقوم جنبا قال يعيد ويعيدون واخرجه عبد الرزاق عن ابراهيم بن يزيد المكي عن عمرو بن دينار عن
جعفر ان عليا صلى بالناس وهو جنب او على غير وضوء فاعاد وامرهم ان يعيدوا واخرجه الدارقطني من وجه آخر
باسناد واه عن علي انه صلى بالقوم وهو جنب فاعاد ثم امرهم فاعادوا وروى عبد الرزاق عن القاسم عن ابي امامة
ان عمر صلى بالناس وهو جنب فاعاد ولم يعد الناس فقال له علي قد كان ينبغي لمن صلى معك ان يعيد وافرجعوا الى قول علي
قال القاسم وقال ابن مسعود مثل قول علي واسناده ضعيف واخرج الدارقطني عن سعيد بن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى بالناس وهو جنب فاعاد واعادوا وهو مرسل وضعيف الارسال لا يضر عندنا والضعف يزول بالمتابعة وكثرة الطرق
فيتقوى هنا بالاثار المتقدمة وبما اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة وابو داود عن ابي بكرة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى
فتذكر انه جنب فخرج فاغتسل ثم رجع فامّ بهم ظاهره انه صلى الله عليه وسلم صلى بالقوم جماعة وبعد ما صلى تذكر انه كان
جنبا فخرج من المسجد فاغتسل ثم رجع فصلى بهم اماما ومقتضاه انه اعاد الصلاة التي صليها بالجماعة
وما قيل انه محمول على انه تذكر قبل ان يدخل في الصلاة فيأباه لفظ الحديث فان قوله صلى فتذكر انه جنب صريح في انه
تذكر بعد ما صلى كما لا يخفى قوله اقتدى امي وقاري بامي او استخلف اميا في الاخريين فسدت صلاتهم اقول هذه
عبارة الكافي وفيه مسئلتان الاولى ان الامي اذا ام اميا وقاريا تفسد صلاة الكل عند ابي حنيفة وقالا لا تفسد
صلاة القاري فقط واما صلاة الامام وهو بحالة تامة فانه معذور والمعذور اذا ام معذورا او غير معذور
تبطل صلاة غير المعذور لا غير كالعاري اذا ام عاريا ولابسا تبطل صلاة اللابس فقط والمومي اذا ام مؤميا وغير
المومي تفسد صلاة غير المومي فحسب والجريح اذا ام جريحا وصحيحا تبطل صلاة الصحيح لا غير ودليل الجميع ياتي في الشرح
والثانية ان الامام القاري اذا استخلف اميا في الاخريين تفسد صلاة الكل عند الثلثة وسياتي وجهه في الشرح وقال زفر
تصح صلاة الجميع وهو رواية عن ابي يوسف لان فرض القراءة صار مؤدى وليس في الاخريين قراءة فاستخلاف الامي والقاري
فيهما سواء قوله اما صلاة القاري فلانه ترك القراءة مع القدرة عليها اقول يعني اما وجه فساد صلاة القاري

فلانه

ومن فساد صلاة الامام فساد صلاة المأموم صح

الى قوله

فلانه ترك القراءة مع القدرة عليها حقيقة والقراءة ركن من اركان الصلاة فتركها مع القدرة عليها مفسد للصلاة
فاذا تركها فسدت صلاته وهذا اي فساد الصلاة بترك القراءة مع القدرة عليها حقيقة امر متفق عليه والخلاف
انما هو في فسادها بتركها مع القدرة عليها معا قوله واما صلاة الاميين فلانهما لما رغبا في الجماعة وجب ان يقتديا
بالقاري لتكون قراءته قراءة لهما فتركا القراءة التقديرية مع القدرة عليها اقول يعني واما وجه فساد صلاة
الاميين في الصورة المذكورة على قول ابي حنيفة فلانهما لما مالا الى اداء الصلاة بالجماعة وطلباه وجب عليهما ان يقتديا
بالقاري لتكون قراءته قراءة لهما لان القدرة على الاقتداء بالقاري كالقدرة على القراءة فكان تركهما الاقتداء كتركهما
القراءة مع القدرة عليها فتفسد صلاتهما كما لو كانا قاريين حقيقة فتركا القراءة ولان الامام الامي كان يمكنه ان
يقتدي بالقاري حتى تكون صلاته بقراءته بسبب الاقتداء فلما ترك الاقتداء فقد ترك القراءة مع القدرة عليها حكما فتفسد
صلاته واذا فسدت صلاته فسدت صلاة من كان خلفه ممن يقرأ وممن لا يقرأ لان صلاة المأموم مبنية على صلاة الامام
فيلزم من فساد صلاة الامام فساد صلاة المأموم والفرق بين هذا وبين سائر الاعذار ان قراءة الامام قراءة للمأموم
فتركها مع القدرة عليها ولو حكما مفسد للصلاة بخلاف سائر الاعذار لان الموجود في حق الامام لا يكون موجودا في
حق المقتدي لان كسوة الامام لا يكون كسوة للمقتدي والركوع والسجود من الامام لا ينوبان عن المقتدي ووضوء الامام
لا يكون وضوءا للمقتدي فهو لا يقدر على ازالة هذا العذر بتقديم من لا عذر له فيقاس على باقي الاعذار قياس مع الفارق
ثم قيل انما تفسد صلوة الامام عنده اذا علم ان خلفه قاريا يروى ذلك عن القاضي ابي حازم وفي ظاهر الرواية لا فرق
بين العلم وعدمه لان الفرائض لا يختلف فيها الحال بين العلم وعدمه فان قيل القادر بقدرة الغير لا يعد قادرا
عند ابي حنيفة ولهذا لا يوجب الجمعة والحج على الضرير وان وجد قائدا يقوده فكيف اعتبر قادرا في مسئلة
الامي قلنا انما لا تعتبر قدرة الغير اذا تعلق باختيار ذلك الغير وهنا الامي قادر على الاقتداء بالقاري
من غير اختيار القاري فنزل قادرا على القراءة كذا في التبيين ولهذا قالوا لو تحرم ناويا ان لا يؤم احدا
فائتم به رجل صح اقتداؤه كذا في فتح القدير فان قيل لم قلتم ان قراءة الامام قراءة في حق من لا يقرأ او
هو ليس من اهلها قلنا قراءة الامام تعدت على المقتدي بطريق الولاية ومن ضرورتها حجر المولى عليه
فلما وجب على من هو اهل للولاية تحقيقا للولاية لان تثبت الولاية على من ليس باهلها اولى كذا في الكافي
اذا علمت هذا ظهر لك اندفاع البحث الذي ذكره بعض الفضلاء هنا وهو انه لا قراءة للقاري
في الصورة المذكورة وليس في وسع الامي تكليف القراءة عليه على ان القادر بقدرة الغير لا يعد قادرا
عنده ولهذا لا تجب الجمعة على الاعمى وان وجد قائدا انتهى وظاهر كلام المصنف وسائر اصحاب المتون
يدل على ان القاري اذا اقتدى بالامي تفسد صلاة الامي مطلقا اي سواء نوى امامة القاري او لم ينو وقال
الكرخي انما تفسد صلاته اذا نوى امامة القاري لان الفساد يلحقه من جهته فلا بد من التزامه كالمرأة قالوا الاول
اولى لان الفساد لتمكنه من الاقتداء بالقاري فاذا لم تشترط علمه في ظاهر الرواية على ما تقدم فكيف تشترط نيته
وقيد بالاقتداء اشارة الى ان كلا من الامي والقاري لو صلى وحده جاز في الصحيح لانه لم يظهر منهما رغبة
في صلاة الجماعة كذا في الهداية والتبيين وغيرهما فالفرق بين الصورتين الرغبة في صلاة الجماعة وعدمها
قال في المحيط ان القاري اذا كان على باب المسجد او بجوار المسجد والامي في المسجد يصلي وحده جازت
صلاته بلا خلاف وكذا اذا كان القاري في صلاة غير صلاة الامي جاز للامي ان يصلي وحده ولا ينتظر
فراغ القاري بالاتفاق واما اذا كان القاري في ناحية المسجد والامي في ناحية اخرى وصلاتهما متوافقة
فقد ذكر القاضي ابو حازم انه على قياس قول ابي حنيفة لا يجوز وهو قول مالك وفي رواية عنه انه يجوز ووجه
تخريجه انه لم يظهر من القاري رغبة في اداء الصلاة بالجماعة انتهى قال بعض الفضلاء والقول الذي قال
عليه ابو حازم انه لو اقتدى قاري وامي بامي فصلاة الكل فاسدة عند ابي حنيفة وعندهما تفسد صلاة القاري فقط

اي كان اهلها

الشارح رحمه الله

لانه تارك فرض القراءة مع القدرة وابو حنيفة يقول ان الاميين ايضا تركاها مع القدرة عليها
اذا كانا قادرين على تقديم القارئ حيث يحصل الاتفاق في الصلاة والرغبة في الجماعة انتهى وفي الكافي اذا
كان لجواره من تقرأ ايعيد طلبه وانتظاره لانه لا ولاية له عليه ليلزمه وانما تثبت القدرة اذا صادفه حاضرا
مطاوعا انتهى وقال في النهاية لو افتتح الامي ثم حضر القارئ قيل تفسد صلاته وقال الكرخي لا تفسد لانه انما
يقدر على جعلها بقراءة قبل الافتتاح ولو حضر الامي بعد افتتاح القارئ فلم يقتد به وصلى منفردا الاصح
ان صلاته فاسدة انتهى قال الشيخ كمال الدين في صحة الفساد في الثانية لا شك انه مع ظهور عدم الرغبة في الجماعة
وعلى هذا فالخلافية التي يحمل تصحيح المص فيها عدم الفساد اما ان يكونا ذا شرعا معا منفردين والامي يعلم
ان القارئ يريد الشروع في المكتوبة وهي محمل ما في الكافي من ثبوت القدرة اذا كان حاضرا مطاوعا مع نفيه
وجوب الطلب منه والا فالمطاوعة وعدمها انما تعرف بعد الطلب واما ان يكون صورة خلافية الكرخي ولا
يخفى ان الاوجه فيها تعليل الكرخي لا المص انتهى اقول الذي تحصل لنا من هذا كله ان بعض العلماء ذهبوا الى ان
الموجب لفساد صلاة الامي ترك القراءة مع القدرة عليها بعد ظهور الرغبة في صلاة الجماعة والى هذا جنح
صاحب الهداية ومن حذا حذوه وان بعضهم ذهبوا الى ان الموجب لفساد صلاته ترك القراءة مع القدرة عليها
بالاقتداء بالقارئ سواء ظهرت الرغبة في صلاة الجماعة ولم تظهر والى هذا مال صاحب النهاية ومن نحا نحوه
والتحقيق ما ذهب صاحب الهداية اليه ولهذا اختص كلام اكثر العلماء عليه **فائدة** قال بعض الفضلاء والذي
اخترناه على المشايخ انه اذا تعارض امامان معتبران في التصحيح فقال احدهما الصحيح كذا وقال الاخر الاصح كذا
فالاخذ بقول من قال الصحيح اولى من الاخذ بقول من قال الاصح لان الصحيح مقابله الفاسد فقد وافق من قال الاصح
قائل الصحيح على انه صحيح ومن قال الصحيح عنده ذلك الحكم الاخر فاسد فالاخذ بما اتفقا على انه صحيح اولى من
الاخذ بما هو عند احدهما فاسد انتهى فاحفظ هذا فانه دقيق وبالاخذ والقبول حقيق فعلى هذا الاخذ
بقول صاحب الهداية اولى من الاخذ بقول صاحب النهاية **اعلم** انهم اختلفوا في صحة شروع القارئ في صلاة
الامي اذا اقتدى به قيل لا يصير شارعا ويروى ذلك عن الطحاوي قال في الذخيرة وهو الصحيح وقيل يصير شارعا
فاذا جاء اوان القراءة تفسد صلاته وهو مروي عن الكرخي وتعبير المص كغيره من اصحاب المتون بالفساد
يشعر باختيار هذا القول ووجهه انهما استويا في فرض التحريمة وانما اختلفا في القراءة **فان قلت**
لو صح شروعه في صلاة الامي لوجب عليه قضاؤها اذا اقتدى به **قلنا** الماشرع في صلاة الامي اوجبها بغير قراءة
وايجاب صلاة بغير قراءة لا يستلزم القضاء كمن نذر صلاة بغير قراءة فانه لا يلزمه قضاؤها الا في رواية عن ابي يوسف
كذا في غاية البيان وفائدة الخلاف تظهر في انتقاض وضوئه بالقهقهة قبل اوان القراءة فعند من قال يصير شارعا ٥
ينتقض وعند من قال لا يصير شارعا لا ينتقض **قوله** لان القراءة وجبت في كل الصلاة تحقيقا او تقديرا
ولم توجد **اقول** القراءة فرض في كل الركعات وان كانت تؤدى في موضع خاص لقوله عليه السلام لا صلاة الا بقراءة
وهو كقوله لا صلاة الا بطهارة وكل ركعة صلاة فلا تخلو عن القراءة الا ان القراءة الموجودة في الاوليين تجعل
موجودة في الكل بالحديث تقديرا لكن التقدير انما يصح في حق القادر لا في حق العاجز اذ الشيء انما يثبت تقديرا
ان لو امكن تحقيقا والامي عاجز لعدم الاهلية فلا توجد القراءة منه لا تحقيقا وهو ظاهر ولا تقديرا لما ذكرنا
فلا يصلح للاستخلاف واشتغال الامام باستخلاف من لا يصلح له مفسد لصلاته لانه عمل كثير فاذا فسدت صلاة الامام
فسدت صلاة القوم لما مر مرتين وكذا لو قدمه قبل ان يقعد قدر التشهد فسدت صلاة الكل اما لو قدمه بعد ما
قعد قدر التشهد فقد قيل هو على الخلاف المعروف بين ابي حنيفة وصاحبيه كما سيأتي في المسائل الاثني عشرة
واختاره شمس الائمة السرخسي وقيل لا تفسد عند الكل واختاره فخر الاسلام وجعله التمرتاشي اولى وصححه في غاية
البيان اما عندهما فظاهر واما عنده فلوجود الخروج من الصلاة بصنعه وهو الاستخلاف **قوله** القوله

صلى

السيح ابراهيم الحلبي

صلى الله عليه وسلم ليلني منكم اولوا الاحلام والنهى **اقول** اخرجه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي عن
ابن مسعود مرفوعا وتمامه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم وعن البراء بن عازب
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقيموا صفوفكم ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم وليلني منكم اولوا الاحلام والنهى
اخرجه الحاكم وسكت عنه **قوله** اي ليقرب مني البالغون **اقول** اشار الى ان المراد باولي الاحلام البالغون قال
بعض الفضلاء الاحلام جمع حلم وهو ما يراه النائم كني به هنا عن البلوغ لانه سببه انتهى فيكون من قبيل ذكر السبب
وارادة المسبب وقال بعضهم ليلني منكم امر غائب من الولي وهو القرب والاحلام جمع حلم بضم الحاء وهو
ما يراه النائم واريد به البالغون مجازا لان الحلم سبب البلوغ انتهى وفيه نظر يظهر وجهه بالنظر الى كلام المحقق
كمال الدين وهو ان الاحلام جمع حلم وهو ما يراه النائم ثم غلب استعماله فيما يراه النائم من دلالة البلوغ فورد
على البلوغ الشرعية فلا يلزم كون المراد هنا ليلني البالغون فيكون مجازا استعماله في لازم معناه لجواز ارادة
حقيقته ويعلم منه المقصود لانه اذا امر ان يليه من اتصف بلزوم البلوغ علم ان المراد ان يليه البالغون ولو
قيل ان البلوغ نفس الاحتلام والبلوغ بسن بخصوصه كان ارادتهم باللفظين حقيقيا لا مجازيا والنهى جمع
نهية وهو العقل وفي تفسير الاحلام بالعقول لزوم التكرار في الحديث فليجتنب الا لضرورة انتهى وفي
اخر هذا الكلام رد على صاحب الكافي حيث قال الاحلام والنهى جمعا الحلم والنهية وهما العقل انتهى ففسر الحلم و
النهية بالعقل فلزم التكرار في الحديث **قوله** قدر اداء ركن حتى لا يفسدها ما دونه **اقول** هذا اشهر
الروايتين عن ابي يوسف ومحمد ورواية عن محمد وفي غير اشهر الروايتين عن ابي يوسف تفسد وان حاذته اقل
من مقدار ركن وفي اشهر الروايتين عن محمد لا تفسد ما لم تؤد ركنا محاذية **قوله** والثاني كون المحاذية
مشتهاة **اقول** خرجت بهذا محاذاة الامرد اذ صرح الكل بعدم افسادها الا من شذ ولا متمسك له في
الرواية لما صرحوا به ولا في الدراية لتصريحهم بان الفساد في المرأة غير معلول بعروض الشهوة بل هو ترك فرض
المقام **قوله** بان كانت ضخمة قابلة للجماع هو الصحيح **اقول** اختلفوا في حد المشتهاة قيل هي بنت سبع سنين
وقيل بنت تسع سنين والصحيح انه لا اعتبار بالسن وانما المعتبر ان تصلح للجماع بان تكون عبلة ضخمة والعبلة
المرأة التامة الخلقة **قوله** والمراد كونها من اهل الشهوة في الجملة حتى لو كانت مجنونة الخ **اقول** نظم المجنونة
في سلك الصغيرة لا يخلو عن كلام وذلك ان المجنونة ليست كالصغيرة بل هي من اهل الشهوة في الجملة فالتحقيق
ان علة عدم فساد الصلاة بمحاذاتها عدم جواز صلاتها كما قاله صاحب التبيين والكافي وغيرهما فتكون خارجة
بقيد الاشتراك تأدية **قوله** ولو كانت محرما الخ **اقول** اطلاق المشتهاة يشمل الزوجة والاجنبية والمحرم
فلا حاجة الى قوله ولو كانت محرما اللهم الا ان يقال انما ذكره لزيادة الايضاح ويشمل المشتهاة حالا
كالشابة او ماضيا كالعجوز الشوهاء لانها مشتهاة في الماضي **قوله** وان كانا يصليان بالايماء **اقول**
اي بعد ان كانت الصلاة ذات ركوع وسجود في الاصل فلو قيدها بما قيدناه بدل ايماء للتعميم المؤذن بالايماء
لكان اولى **قوله** الرابع كون الصلاة مشتركة بينهما تأدية **اقول** قال صاحب الوقاية فان حاذته في صلاة
مشتركة تحريمة واداء فسدت صلاته ان نوى امامتها والا صلاتها وقال صدر الشريعة فسر الاشتراك
في التحريمة بان يكونا بانيين تحريمتهما على تحريمة الامام والشركة في الاداء بان يكون لهما امام فيما يؤديانه
اما حقيقة كالمقتديين واما حكما كاللاحقين ثم قال اقول في تفسير الشركة في التحريمة والاداء تساهل
وينبغي ان يقال الشركة في التحريمة ان يبني احدهما تحريمته على تحريمة الاخر او يبنيا تحريمتهما على تحريمة ثالث
والشركة في الاداء ان يكون احدهما للاخر فيما يؤديانه او يكون لهما امام فيما يؤديانه حتى يشمل الشركة
بين الامام والمأموم فان محاذاة المرأة الامام مفسدة صلاة الامام مع انه لا اشتراك بينهما تحريمة و
اداء بالتفسير الذي ذكروه وايضا لا اجد فائدة في ذكر الشركة في التحريمة بل يكفي ذكر الشركة في الاداء فان

الامام اذا سبقه الحدث فاستخلف اخر فاقتدى احد بالخليفة فالشركة بين الذي اقتدى بالخليفة وبين الامام الاول وكذا من اقتدى به باعتبار ان لهما اماما فيما يؤديانه وهو الخليفة ولا شركة بينهما في التحريمة لان المقتدي بالخليفة بنى تحريمته على تحريمة الخليفة والامام الاول ومن اقتدى به لم يبنوا تحريمتهم على تحريمة الخليفة فلم يوجد بينهما الشركة تحريمة ومع ذلك لو كانت المراة من احدى الطائفتين اما من المقتدين بالامام او المقتدين بالخليفة فحاذت الطائفة الاخرى تفسد باعتبار الشركة في الاداء لا في التحريمة ولو قيل الشركة في التحريمة ثابتة تقديرا قلنا فالشركة في الاداء لا توجد بدون الشركة في التحريمة والشركة في التحريمة قد توجد بدون الشركة في الاداء كما في المسبوق فلا حاجة الى ذكر الشركة في التحريمة انتهى اقول لو ورد هذا الاعتراض ولا استلزام الشركة في الاداء الشركة في التحريمة ترك المص ذكر الشركة في التحريمة واكتفى بذكر الشركة في التادية ومن هنا قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير لو قيل بل مشتركة تحريمة مشتركة اداء ويفسر بان يكون لهما امام فيما يؤديانه حالة المحاذاة او احدهما امام الاخر لعم الاشتراكين انتهى واجاب عنه الشيخ زين في البحر بقوله نعم يعم لكن يلزم من الاشتراك اداء الاشتراك تحريمة فلهذا ذكرهما انتهى وانت خبير بان هذا عين الاعتراض فلا يصلح ان يكون جوابا عنه والاولى ان يقال انما افرد والاشتراك في التحريمة بالذكر وان كان لازما للاشتراك في الاداء للتنصيص على ذلك اللزوم واجاب عنه بعض الفضلاء ان ذكر الاشتراك في الاداء كان مغنيا عن ذكر الاشتراك في التحريمة ولذلك اكتفى به في تلخيص الجامع الا انهم افردوا كلا منهما بالذكر تفصيلا لمحل الخلاف عن محل الوفاق كما هو دابهم وذلك لان الاشتراك تحريمة شرط اتفاقا والاشتراك اداء شرط على الاصح ذكره في شرح التلخيص انتهى قال في التبيين ولو حاذته في الطريق وهما لاحقان لا تفسد صلاته في الاصح لانهما مشتغلان باصلاح الصلاة لا بحقيقتها فانعدمت الشركة اداء وان وجدت تحريمة ولا بد من المجموع لبطلان الصلاة انتهى يعني ولا بد من اجتماع الشركتين لبطلان الصلاة في الاصح واشار بقوله في الاصح الى ان الشركة تحريمة تكفي لبطلانها في غير الاصح والحاصل ان اكثر العلماء فسروا الشركة في التحريمة بان يكونا بانيين تحريمتهما على تحريمة الامام والشركة في الاداء بان يكون لهما امام فيما يؤديانه واعترض صدر الشريعة على التفسيرين المذكورين بامور ثلاثة الاول ان كلا من التفسيرين غير مانع فانه لا يشمل الشركة بين الامام والماموم مع ان محاذاة المراة للامام تفسد صلاة الامام والثاني ان الشركة في التحريمة ليست بشرط فان الامام اذا استخلف رجلا فاقتدت المراة بالخليفة وحاذت رجلا ممن اقتدى بالامام الاول فسدت صلاة ذلك الرجل مع انه لا شركة بينهما في التحريمة اذ المراة بنت تحريمتها على تحريمة الامام الاول الخ على تحريمة الخليفة والثالث ان الشركة في الاداء تستلزم الشركة في التحريمة بل يكفي ذكر الشركة في الاداء اذ لا توجد الشركة في الاداء بدون الشركة في التحريمة اجيب عن الاعتراض الاول بان المقصود بيان شركة الماموميين لا بيان شركة الامام والماموم فانها ظاهرة واجيب عن الثاني بان الشركة ثابتة بين الماموم والخليفة تقديرا بناء على ان تحريمة الخليفة مبنية على تحريمة الاول وبهذا الاعتبار تحصل المشاركة بينهما في التحريمة واجيب عن الثالث بانه لا كلام في ان الشركة في الاداء بالمعنى المذكور يستلزم الشركة في التحريمة لكنهم حاولوا التنصيص على اللزوم الخفي المبني على تقدير الشركة بين الامام الاول ومن اقتدى به وبين الخليفة ومن اقتدى به ان الخليفة بنى تحريمته على تحريمة الامام الاول كما مر انفا وقال بعض الفضلاء انما اقتصروا على تفسير الشركة في التحريمة والاداء على ما فسر لانه الذي يظهر فيه التفاوت وذلك ان بينهما على هذا التفسير من النسب الاربع العموم والخصوص المطلق والعام الشركة تحريمة فهما تجتمعان في المدرك واللاحق فان صلاتهما مشتركة تحريمة واداء وتنفرد الشركة تحريمة في المسبوق فان صلاته مشتركة تحريمة فقط واما ما زاده في التحريمة فهو ان يبني احدهما تحريمته على تحريمة الاخر وفي الاداء وهو ان يكون احدهما اماما للاخر فيما يؤديانه فبين الاول والثاني من النسب الاربع التساوي لاجتماعهما في هذه الحالة في الصدق فتدبره انتهى على ان قول صدر الشريعة الشركة في الاداء لا توجد بدون الشركة في التحريمة يمكن ان يحصل سببا لذكر الشركة في التحريمة

بان يقال

بان يقال انما ذكروا الشركة في التحريمة لان الشركة في الاداء تتوقف عليها وفرق بين التنصيص على الشيء وبين كونه لازما للشيء وقال بعضهم ذكر الشركة تحريمة احترازا عما لو اقتدى كل منهما بامام غير الذي اقتدى به الاخر في صلاة واحدة لانهما اشتركا اداء على التفسير المذكور لانه يصدق عليهما ان لهما اماما فيما يؤديانه لكنهما لم يشتركا تحريمة واضمحل اعتراض صدر الشريعة انتهى ولو حاذته في هذه الصورة لا تفسد صلاته لكنها تكره فعلى هذا يكون بينهما من النسب العموم والخصوص من وجه والله اعلم تنبيهان الاول انما قال المص تادية ولم يقل كغيره واداء لئلا يتوهم مقابلته للقضاء مع انما نقيض كل صلاة كما يصرح به والثاني انه ليس من شرط الاشتراك في التحريمة تحصيل الركعة الاولى مع الامام ولهذا قال في السراج الوهاج ولا يشترط ان تدرك اول الصلاة في الصحيح بل لو سبقها بركعة او بركعتين فحاذته فيما ادركت فسدت عليه انتهى قوله وايضا انه اعم من الاداء والقضاء اقول واتم من اتحاد الصلاة واختلافها قال في البحر ولا يشترط اتحاد صلاتهما حتى لو اقتدى به في الظهر وهو يصلي العصر وحاذته ابطلت صلاته على الصحيح كما في السراج الوهاج لان اقتداءها وان لم يصح فرضا يصح نفلا على المذهب فكان بناء النفل على الفرض لكن هو متفرع على احد القولين في بقاء اصل الصلاة عند فساد الاقتداء وسنبين ما هو المذهب في نظائره انتهى قوله الخامس كونهما في مكان واحد بلا حائل اقول يعني الشرط الخامس من شروط المحاذاة المفسدة للصلاة كونهما في مكان واحد بلا حائل بينهما فان اختلف المكان فلا فساد سواء كان هناك حائل او لا وان اتحد فان كان ثمة حائل فكذلك فان الحائل يرفع المحاذاة وان كان بلا حائل تفسد قوله وادناه قدر مؤخرة الرحل اقول اي وادنى الحائل قدر مؤخرة الرحل وغلظه مقدار في الطول قال في المحيط هو قدر ذراع وقال في المجتبى لو كان بينهما اسطوانة او سترة قدر مؤخرة الرحل او عود او قصبة منتصبة للسترة او حائط او دكان قدر الذراع لا تفسد انتهى ومؤخرة الرحل بضم الميم وكسر الخاء مخففة الخشبة العريضة التي تحاذي راس الراكب من رحل البعير والرحل بفتح الراء وسكون الحاء مركبه قال في النهاية اخرة الرحل الخشبة التي يستند اليها الراكب من كور البعير ومؤخرته بهمزة ساكنة لغة قليلة انكرها بعضهم والتشديد انتهى والكور بالضم رحل البعير والجمع اكوار وقال في الصحاح مؤخرة الرحل ايضا لغة قليلة في اخرة الرحل وهي الخشبة التي يستند اليها الراكب انتهى وقال في القاموس اخرة الرحل ومؤخرته خلاف قادمته انتهى قوله والفرجة تقوم مقام الحائل اقول هكذا قاله الحدادي في شرح القدوري قال في البحر ولم يذكر المصنف يعني صاحب الكنز الفرجة من غير حائل وظاهر كلامه انه لا عبرة بها وان المراة اذا كانت عن يمينه او عن يساره وبينهما فرجة بلا حائل فانها تفسد صلاته وذكر الشارح يعني الزيلعي وغيره ان الفرجة كالحائل وصرح في معراج الدراية بانه لو كان بينهما فرجة تسع الرجل او اسطوانة قيل لا تفسد انتهى والحاصل ان قيام الفرجة مقام الحائل اختلاف المشايخ قوله ولذا لم يفردها بالذكر اقول اي ولقيام الفرجة مقام الحائل لم يفرد المصنف يريد نفسه الفرجة بالذكر يعني ان الحائل اعم من الحقيقي والحكمي والفرجة من قبيل الثاني ولهذا لم يذكرها مستقلة قوله وادناه قدر ما يقوم فيه الرجل اقول اي وادنى الفرجة المعتبرة شرعا وذكر الضمير الراجع اليها لانها عبارة عن قدر ما يقوم فيه الرجل قوله السابع ان ينوي امامتها وامامة النساء وقت الشروع لا بعده اقول هكذا قال العلامة الزيلعي ثم ذكر ان زفر لا يشترط نية امامتهن قياسا على الرجال ولا يشترط حضورهن عند النية في رواية ويشترط في اخرى قال في البحر والظاهر الاول وقال في الكافي وانما شرطت نية الامامة اذا شرعت محاذية اي اذا كانت المحاذاة ثابتة زمان اقتدائها به بان قامت بجنب رجل خلف الامام ففيه روايتان في رواية يصح اقتداؤها بلا نية الامام وفي رواية لا يصح انتهى ملخصا

وعلى رواية الصحة ان لم تحاذ احدا تمت صلاتهما وان تقدمت حتى حاذت رجلا او وقف بجنبها رجل بطلت صلاتها وصحت صلاة الرجل والفرق بينها وبين المحاذاة ابتداء ان الفساد في هذه محتمل وفي تلك لازم كذا في التبيين وقال في البحر وقيد بنية الامامة لانه لو لم ينو الامام امامتها لم تفسد صلاة من حاذته مطلقا ولا حاجة الى هذا القيد لانه علم من قوله مشتركة لانه لا اشتراك الا بنية الامام امامتها اذا لم ينو امامتها لم يصح اقتداؤها وجرى اكثرهم على هذا العموم حتى في الجمعة والعيدين ومنهم من لم يشترطها فيهما كصاحب الخلاصة لانها لا تتمكن من الوقوف بجنب الامام للازدحام ولا تقدر ان تؤديها وحدها انتهى اقول القول الاول مبني على الرواية القائلة باشتراط نية الامام امامتها لصحة اقتدائها به مطلقا اي سواء كان بجنبها رجل وقت الاداء او لم يكن والقول الثاني مبني على الرواية القائلة بعدم اشتراط نية الامام امامتها لصحة اقتدائها به اذا لم يكن بجنبها رجل وقت الاقتداء وفي تعليل صاحب الخلاصة بحث لانه وان لم تتمكن من الوقوف بجنب الامام لكنها تتمكن من الوقوف بجنب رجل اخر والله اعلم **قوله** قال الزيلعي المعتبر في المحاذاة الساق والكعب على الصحيح **اقول** ذكره الحدادي في السراج الوهاج ايضا وصرح به الحاكم الشهيد في كافيه لكن هذا التخصيص يحتاج الى دليل ومقتضى دليلهم في هذا الباب الاطلاق **قوله** فسد صلاته الخ **اقول** يعني لو حاذت الرجل المصلي بعد استيفاء الشروط المذكورة امرأة مشتهاة فسدت صلاة ذلك الرجل ان نوى الامام امامتها لان الشركة لا توجد بدون نية الامام امامتها وان لم ينو الامام امامتها لا تفسد صلاته بل تفسد صلاتها لانها لم يصح اقتداؤها فلم تكن قراءة الامام قراءة لها فبقيت صلاتها بلا قراءة فليس فساد صلاتها لمحاذاتها الرجل عند عدم نية الامام امامتها بل لعدم صحة اقتدائها بدون النية عند محاذاتها هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام لا ان ظاهر كلام الوقاية والنقاية والمصنف يشعر بان صلاتها تفسد بالمحاذاة عند عدم نية الامام امامتها وليس كذلك لان الفساد فرع الانعقاد ولهذا غير ابن كمال باشا عبارة الوقاية الى عبارة غير مشعرة بذلك وهي قوله وان لم ينو امامتها لا تجوز صلاتها انتهى وهذا استحسان والقياس ان لا تفسد كما قاله زفر والائمة الثلاثة اعتبارا بصلاتها حيث لا تفسد لان المحاذاة تقوم بهما ولو كانت علة للفساد وهي قائمة بهما لكان الحكم وهو الفساد ثابتا في حقهما اذ الاستواء في العلة يقتضي الاستواء في المعلول ولما لم تفسد صلاتها دل انها ليست بمفسدة لصلاته وجه الاستحسان حديث انس السابق انه صلى الله عليه وسلم جعل العجوز خلف الصف فانه صف هو واليتيم وراء النبي صلى الله عليه وسلم والعجوز من ورائهما ولولا ان المحاذاة مفسدة لما اخر العجوز عنهما لان الانفراد خلف الصف مكروه عندنا ومفسد عند احمد وحديث ابن مسعود المتقدم وهو قوله عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله وهذا يفيد افتراض تاخيرهن على الرجال والمخاطب بالتاخير الرجل اماما كان او غيره لا المرأة فهو المخصوص بالفساد لانه التارك لفرض المقام ومن ترك فرض المقام فسدت صلاته وليس على المرأة فرض التاخر فلا تفسد صلاتها كالمأموم اذا تقدم على امامه فانه تفسد صلاته لا صلاة امامه وصار كالاتيان بنهي من المنهيات المفسدة للصلاة لان المأموم مخاطب بالتاخر وتقديم الامام فاذا تقدم فهو التارك المخاطب به فتفسد صلاته وقولنا ليس على المرأة فرض التاخر معناه ليس عليها فرض التاخر ما لم يؤخرها الامام والرجل الذي حاذته اما اذا اخرها واحد منهما فعليها فرض التاخر حتى لو لم تتاخر بعد ذلك تفسد صلاتها كما سياتي **فان قيل** فرض الصلاة لا تثبت بخبر الواحد وانما تثبت بدليل يوجب العلم قلنا هذا ليس من فروض الصلاة بل من فروضها عند وهي لا تثبت الا بالسنة ففرضها شروطها تثبت بدليل الطريق ايضا **فان قيل** اشتراط عدم المحاذاة زيادة على الكتاب بخبر الواحد وهي نسخ فلا تجوز قلنا انه من المشاهير والزيادة بالمشهورة جائزة كذا في الكافي **اقول** تبع صاحب الهداية في جعل هذا الحديث من المشاهير واعترض عليه الشيخ كمال الدين في فتح القدير وقال لم يثبت رفعه فضلا عن كونه من المشاهير وانما هو في مسند عبد الرزاق موقوفا على ابن مسعود وقد يستدل بحديث امامة انس واليتيم المتقدم حيث قام العجوز من وراء انس واليتيم فتقدما منفردة خلف صفهم وهو مفسد كما هو مذهب احمد او لا يحل وهو معنى الكراهة انتهى

ذكرها تبع لا لنا الاجماع على عدم جواز امامتها للرجال فانه اما لنقصان حالها او لعدم صلاحيتها مطلقا او لفقد شرط او لترك فرض المقام لا يجوز الاول لجواز الاقتداء بالفاسق والعبد ولا الثاني لصلاحيتها للامامة في النساء ولا الثالث لان الفرض حصول الشرط فتعين الرابع انتهى والاولى ان يقال ان حديث ابن مسعود ليس من المشاهير بل هو من الاحاد لكنه وقع بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وللرجال عليهن درجة فالفرضية تثبت بالكتاب لا بخبر الاحاد **اعلم** ان هذا اي فساد صلاة الرجل ان نوى الامام امامتها دون صلاة المرأة في محاذاة غير الامام اما في محاذاة الامام فصلاتها فاسدة ايضا لان فساد صلاة الامام يستلزم فساد صلاة المأموم لا محالة كما مر ثم ان الحاصل ان محاذاة المرأة الرجل اما ان تكون قبل الدخول في الصلاة او بعد الدخول فيها فان كان الاول فاما ان يؤخرها او لا يؤخرها فان اخرها بان تقدم عليها بخطوة او خطوتين صحت صلاته وصلاتها ان نوى الامام امامتها وان لم يؤخرها حتى يدخل في الصلاة وهي محاذية له فسدت صلاته دون صلاتها ان نوى الامام امامتها هذا ان لم يكن المحاذي اماما اما اذا كان اماما فانه تفسد صلاته وصلاة من كان خلفه اما صلاة الامام فبالمحاذاة واما صلاة من كان خلفه فبفساد صلاة الامام وان كان الثاني فقد قال في شرح تلخيص الجامع والذخيرة والمحيط ان تاخيرها بالاشارة او نحوها اذ لا يمكنه التاخير بالتقدم خطوة او خطوتين لان ذلك مكروه فلا يؤمر به فاذا اشار اليها فقد اخر فيلزمها التاخر فان لم تتاخر فقد تركت فرض المقام فتفسد صلاتها دون صلاته **قوله** كذا في الخانية **اقول** هذا يقتضي ان ما بعده لا يكون في الخانية مع ان ما ذكره هنا من قوله قوم صلوا الى قوله والا مذكور في الخانية الا انه اختصر كلامه وغيره بعض تغيير وعبارة الخانية قوم صلوا على ظهر ظلة في المسجد وتحتهم او قدامهم نساء ان كان ثمة طريق لا تجوز صلاتهم لان الطريق وصف النساء مانع من الاقتداء وان كن ثلاثا ففي ظاهر الرواية تفسد صلاة ثلاثة من الرجال من كل صف الى اخر الصفوف وتجوز صلاة الباقين وان كن صفا واحدا تفسد صلاة الكل وفي بعض الروايات اذا كن ثلاثا فهو صف حتى لا تجوز صلاة الكل وان كان الذين فوق الظلة بحذائهم وتحتهم نساء جازت صلاة من كان على الظلة لانه ليس بينهم وبين الامام نساء ولا محاذاة هنا لمكان الحائل فلا تفسد صلاتهم كرجل وامرأة صليا صلاة واحدة وبينهما حائط والصلاة على الرفوف التي تكون في المسجد ان كان يجد مكانا في صحن المسجد يكره وان كان لا يجد لا يكره انتهى الظلة بالضم ما يستظل به وشيء كالصفة يستتر به من الحر والبرد والجمع ظلل وظلال كذا في القاموس وقال في الصحاح الظلة بالضم كهيئة الصفة والرفوف جمع رف قال في القاموس الرف شبه الطاق يجعل عليه طرائف البيت كالرفرف والجمع رفوف انتهى **قوله** ويمنع الاقتداء الطريق الواسع الخ **اقول** يعني يمنع صحة الاقتداء الطريق الواسع والنهر الكبير حال كونهما في المسجد وحد الطريق الواسع ان تمر فيه العجلة والاوقار وحد النهر الكبير ان يجري فيه الزورق قال قاضيخان تمنع ثم قال بعد اسطر ولو كان بين الامام وبين المقتدي طريق ان كان ضيقا في قناة اه اذا كان بين الامام وبين المقتدي طريق ان كان ضيقا لا تمر فيه العجلة والاوقار لا يمنع الاقتداء وان كان واسعا تمر فيه العجلة والاوقار يمنع ثم قال بعد اسطر ولو كان بين الامام وبين المقتدي نهر يجري فيه الزورق يمنع الاقتداء لقوله عليه السلام من كان بينه وبين الامام نهر او طريق او صف من النساء والنهر المطلق والطريق المطلق ما يكون كبيرا وحد الكبير ما قلنا انتهى **اعلم** ان الطريق الواسع والنهر الكبير بين الامام والمقتدي يمنعان الاقتداء مطلقا اي سواء كان في المسجد او خارجه فتبين من هذا التقرير ان قصرهما على المسجد لا يخلو عن التقصير ولو كان على النهر او على الطريق صف متصل بالصفوف صح الاقتداء ولو كان على الطريق واحد لا يثبت الاتصال لكن تصح صلاته مع الكراهة ولو قام خلفه اخر واقتدى بالامام لا يصح اقتداؤه لان صلاة من قام على الطريق وحده مكروهة فصار وجودها في حق من خلفه كعدمها ولو كان ثلاثا يثبت الاتصال لان الثلاث جمع صحيح اتفاقا فتجوز صلاة من خلفهم ولو كان اثنان قال محمد حكمهما حكم الواحد وقال ابو يوسف حكم الثلاث فلا تجوز صلاة من خلفهما عند محمد وتجوز عند ابي يوسف ولو كان الطريق نجسا وقام عليه صف

لم تجز صلاتهم وكذا صلاة من خلفهم كذا في الخلاصة قوله لا اي لا يمنع الاقتداء الفضاء الواسع فيه اي في المسجد كذا في الخانية اقول هذا الكلام بعينه ليس بموجود في الخانية بل الموجود فيها ما حكاه بعد هذا من قوله قال قاضيخان لو صلى بالناس الخ لكن يؤخذ من قوله وان كان بين الصفوف فضاء واتساع لان الجبانة عند اداء الصلاة لها حكم المسجد ان الفضاء الواسع في المسجد لا يمنع الاقتداء لان المسجد مع تباعد اطرافه كبقعة واحدة فيصح الاقتداء بالامام فيه ما لم يشتبه عليه حال الامام قال البزازي المسجد وان كان كبيرا لا يمنع الفاصل فيه عن الاقتداء الا في الجامع القديم بخوارزم وجامع القدس الشريف اعني ما يشتمل على المساجد الثلثة الاقصى والصخرة والبيضاء انتهى حاصله ان المسجد اذا كان كبيرا جدا كمسجد بيت المقدس المشتمل على المساجد الثلثة

الاقتداء له

وقام المقتدي في اقصاه من غير اتصال الصفوف لا يجوز اقتداؤه قوله قيل يمنع الاقتداء ايضا اقول يعني قال بعضهم يمنع الاقتداء الفضاء الواسع في المسجد كما ان في الصحراء يمنعه قوله وقدر ما يكفي الاصطفاف فيه الخ اقول قوله وقدر بالرفع عطف على قوله الفضاء الواسع اي ولا يمنع الاقتداء قدر ما يسع فيه صف حال كونه في الصحراء ومفهومه ان يمنع الاقتداء قدر ما يسع فيه صفان فاكثر حال كونها في الصحراء لان قدر ما دون الصفين مكان الصلاة لضرورة صحة الاقتداء وما لا فلا وقد صرح بهذا صاحب المحيط حيث قال ولو اقتدى رجل بالامام في الصحراء وبينهما قدر صفين فصاعدا لا يصح الاقتداء ودونه يصح انتهى وفي الخلاصة المانع من الاقتداء في الصلاة قدر ما يسع فيه صفان انتهى قوله قال قاضيخان لو صلى بالناس صلاة العيد الخ اقول عبارة قاضيخان هكذا ولو صلى بالناس في الجبانة صلاة العيد جازت صلاتهم وان كان بين الصفوف فضاء واتساع لان الجبانة عند اداء الصلاة لها حكم المسجد وان اقتدى رجل في الصحراء بينه وبين الامام مقدار ما يمكن الاصطفاف فيه صح الاقتداء وقال بعضهم ان كان بينه وبين الامام اقل من ثلثة اذرع لا يمنع الاقتداء انتهى فظهر من هذا التقرير للعارف الناقد البصير ان ما ذكره المصنف هاهنا متنا وشرحا كلام قاضيخان مع التصرف اليسير قوله الحائل بينهما الخ اقول الحائل بين الامام والمقتدي ان كان بحيث لا يشتبه على المقتدي حال الامام بسماع او رؤية لانتقالاته وامكنه الوصول اليه ولم يمكنه الوصول اليه فقد وقع الاختلاف بين الفقهاء قال بعضهم لا يصح وقال بعضهم يصح واختاره شمس الائمة الحلواني وتبعه المصنف ولهذا لم يقيده بامكان الوصول ولم يكن المكان مختلفا صح الاقتداء باتفاق العلماء وان لم يشتبه حال الامام عليه ولم يمكنه الوصول اليه فقد وقع الاختلاف فيه بين الفقهاء قال بعضهم لا يصح وقال بعضهم يصح واختاره شمس الائمة الحلواني وتبعه المصنف ولهذا لم يقيده بامكان الوصول اليه وصححه في المحيط والمواهب وقال قاضيخان في فتاويه والذي يصح اختيار شمس الائمة ما روينا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي في حجرة عايشة والناس يصلون بصلاته ونحن نعلم انهم كانوا لا يتمكنون من الوصول اليه في حجرة عايشة رضي الله عنها وان كان بين الامام والماموم حائط ذكر محمد في الاصل انه لا يمنع الاقتداء وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يمنعه واطلق الحائط في الروايتين فشمل الصغير والكبير وما يشتبه به حال الامام وما لا يشتبه وما يمنع الوصول اليه وما لا يمنعه لكن حملوا في الاصل على الحائط الصغير وهو ما يكون طوله دون القامة وعرضه غير زائد على ما بين الصفين واختلفوا في تعليله فمن قال العبرة في صحة الاقتداء لعدم الاشتباه علله بقوله لانه لا يشتبه حال الامام عليه ومن قال العبرة في صحته لامكان الوصول اليه علله بقوله فانه حينئذ لا يمنعه من الوصول اليه وحملوا ما في النوادر على الحائط الكبير وهو ما يكون طوله اعلى من القامة وعرضه زائدا على ما بين الصفين واختلفوا في تعليله فمن قال بالاول علله بقوله لانه يشتبه عليه حال الامام حتى لو لم يشتبه عليه حاله برؤية او سماع بان كان فيه كوة صغيرة او شبكة لا يمنع الاقتداء وان لم يمكنه الوصول الى الامام ومن قال بالثاني علله بقوله لانه حينئذ لا يمكنه الوصول اليه بان كان فيه باب مفتوح او ثقب كبير كالباب لا يمنع الاقتداء ولو كان فيه باب مسدود قيل لا يصح الاقتداء لانه يمنع الوصول الى الامام وقيل يصح لان وضع الباب للوصول فيكون المسدود كالمفتوح والقول المختار المقبول عند الجمهور ان العبرة في صحة الاقتداء بعدم الاشتباه لا بامكان الوصول وقال بعضهم الحائط الكبير بين الامام والماموم يمنع الاقتداء مطلقا سواء اشتبه عليه حال الامام او لم يشتبه وسواء امكن الوصول اليه او لم يمكن لانه يكون حائلا كالطريق الواسع والنهر الكبير

قوله

قوله وان قام على سطح داره وداره متصلة بالمسجد لا يصح اقتداؤه اقول قيل هذا خلاف الصحيح والصحيح انه يصح كما في الظهيرية انتهى وفيه بحث وذلك ان المشهور من مذهب النعمان ان الاقتداء لا يجوز عند اختلاف المكان والمكان في مسئلة المذكورة مختلف وقد صرح به قاضيخان كما نقله عنه المصنف فالصحيح انه لا يصح قوله اما في البيت مع المسجد لم يختلف الا الحائط فلم يختلف المكان وعند اتحاد المكان يصح الاقتداء الا اذا اشتبه عليه الحال اقول حاصل القولين ان المختلف في مسئلة القيام على سطح الدار كثير لانه جداران احدهما جدار الدار والثاني جدار المسجد وكثرته تستلزم اختلاف المكان وعند اختلافه لا يصح الاقتداء وان لم يشتبه عليه حال الامام وفي مسئلة القيام على جدار الدار قليل لانه جدار واحد وهو جدار المسجد لان الجدار الذي قام عليه لا يعد من المتخلل وقلته تستلزم اتحاد المكان وعند اتحاده يصح الاقتداء ما لم يشتبه عليه حال الامام فالمراد بالحائط في قوله الا الحائط حائط المسجد ولو قال الا حائط بالتنكير كان اولى كما لا يخفى على ذوي النهى وينبغي ان يحمل الحائط على الحائط الصغير الذي لا يشتبه بسببه على المقتدي حال الامام كما يدل عليه قوله الا اذا اشتبه عليه الامام قوله يقال ايضا الامام اذا فرغ من الصلاة الخ اقول الامام اذا فرغ من الصلاة ان لم يكن بعدها نفل كالفجر والعصر فهو مخير ان شاء انحرف عن يساره وان شاء انحرف عن يمينه وان شاء ذهب الى حوائجه ولا يمكث في مصلاه بعد الفراغ مستقبل القبلة لان مكثه على تلك الهيئة يوهم الداخل انه في الصلاة فيقتدي به فيفسد اقتداؤه فكان المكث تعريضا للفساد اقتداء غيره به فلا يمكث فان مكث انحرف وان شاء استقبل القوم بوجهه ان شاء ان لم يكن مصل سواء كان في الصف الاول او في الاخر لان استقبال الوجه المصلي بالحائل مكروه مطلقا لورود النهي عنه والاستقبال والانحراف مطلقان لا تفصيل فيهما بين عدد وعدد على الصحيح وان كان بعدها نفل كالظهر والمغرب والعشاء فقد ذهب المتاخرون الى استحباب الفصل بلا فصل سواء كان له ورد معتاد او لم يكن فعلى هذا يكون تاخيره عنه مقدار قضاء ورده مطلقا لا يكون مكروها مطلقا وقال شمس الائمة هذا محمول على ما اذا لم يكن له ورد معتاد اما اذا كان له ورد معتاد فانه ياتي به او لا ثم يقوم اليه فعلى هذا تاخيره عنه مقدار قضاء ورده المعتاد لا يكون مكروها وقد ذهب المتقدمون الى استحباب فصله عنه بنحو ما وردت به السنة الغراء فوصله به من غير فصل سنون مكروه عند اكثر الفضلاء هذا هو الراجح المختار كما سياتي بيانه بعون الله الملك الستار واذا قام اليه يكره له ان ياتي به في المكان الذي صلى فيه الفرض كيلا يشتبه الامر على الداخل بل يستحب له ان يتقدم او يتاخر او ينحرف او يذهب الى بيته فيتطوع هناك ثم اختلفوا في كيفية الانحراف قال بعضهم ينحرف الى يمين القبلة وهو يحاذي يسار المستقبل وقال بعضهم ينحرف الى يسار القبلة وهو يحاذي يمين المستقبل فالمراد بيمين القبلة يسار المصلي وبيسارها يمينه وقال بعضهم هو مخير ان شاء انحرف عن يمينه وجعل القبلة عن يساره وان شاء انحرف عن يساره وجعل القبلة عن يمينه وقال بعض الفضلاء هذا هو الصحيح لان ما هو المقصود من الانحراف وهو زوال الاشتباه يحصل بالامرين معا انتهى وقال بعضهم الاولى ان ينحرف عن يمينه ويجعل القبلة عن يساره واستدل الاولوية هذا الانحراف بما اخرجه مسلم عن البراء انه قال كنا اذا صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم احببنا ان نكون عن يمينه حتى يقبل علينا بوجهه انتهى وكراهة التطوع في مكان الفرض انما هو في حق الامام اما المقتدي والمنفرد فانهما مخيران ان شاءا اتيا في مكانهما الذي صليا فيه المكتوبة وان شاءا اتيا ما لا التطوع في مكانهما ذلك وان شاءا تحولا في مكان اخر غير مكان المكتوبة وان شاءا ذهبا الى بيتهما وتطوعا هناك وروي عن محمد انه قال يستحب للقوم ايضا ان ينقضوا الصفوف ويتفرقوا ليزول الاشتباه عن الداخل المعاين للكل في الصلاة البعيد عن الامام انتهى فعلى هذا يستحب تبديل هيئة الامام بعد الفراغ منها فلنشرع الان في الامر الذي تقدم منا الوعد ببيانه وذلك ان العلماء اختلفوا في السنة الواقعة بعد الفرض هل الافضل وصلها بالفرض او فصلها عنه والمختار ان فصلها عنه بقدر ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم سنة ووصلها به من غير فصل اصلا مكروه وكذا فصلها عنه باكثر من نحو القدر الوارد مكروه اذا عرفت هذا فاعلم انه ورد في اخبار صحيحة واثار رجيحة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفصل بين الفرض والسنة بالاذكار منها ما اخرجه الجماعة الا البخاري عن ثوبان رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا انصرف من صلاته استغفر ثلثا وقال اللهم انت السلام

الشيخ قاسم

الشيخ ابراهيم الحلبي

ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام ومنها ما اخرجه البخاري ومسلم عن المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقول في دبر كل صلاة مكتوبة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير اللهم لا مانع
لما اعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد ومنها ما اخرجه احمد ومسلم وابو داود والنسائي عن عبد الله
ابن الزبير رضي الله عنهما انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في دبر كل صلاة حين يسلم لا اله الا الله وحده لا شريك له
له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ولا حول ولا قوة الا بالله لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه له النعمة وله الفضل
وله الثناء الحسن لا اله الا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون ومنها ما اخرجه البخاري والترمذي وصححه عن سعد
ابن ابي وقاص انه كان يعلم بنيه هؤلاء الكلمات ويقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ بهن دبر الصلاة اللهم اني
اعوذ بك من الجبن واعوذ بك من عذاب القبر فان قلت هب انه عليه السلام كان يقول دبر الصلاة المكتوبة الاذكار
المذكورة لكن هذا لا يقتضي وصل تلك الاذكار بالمكتوبة بل وقوعها عقيب السنة من غير اشتغال بما ليس من توابع الصلاة
يصحح كونها دبرها قلت حمل الكلام على هذا يوجب اخراجه عن ظاهره وصرف الكلام عن ظاهره بلا صارف ممنوع
نعم لو ورد ما يقتضي الفصل وكراهة الفصل لوجب حمله على ما ذكر توفيقا بين الادلة ومنها ما اخرجه مسلم والترمذي
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سلم لم يقعد الا مقدار ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام
تباركت يا ذا الجلال والاكرام فهذا نص في المراد وما يتخايل انه يخالفه لم يقو قوته او لم تلزم دلالته على ما يخالفه
فوجب اتباع هذا النص وقولها لم يقعد الا مقدار ما يقول الخ لا يستلزم سنية ان يقول ذلك بعينه في دبر كل صلاة
اذ لم ينقل كان يقول وهو ظاهر فيجوز كونه عليه السلام كان مرة يقول هذا ومرة يقول غيره ومقتضى العبارة ح
ان السنة ان يفصل بينهما بذكر قد ذكر تقريبا فلا ينافي ما مر من الاذكار لان التفاوت بينهما قليل وبالجملة ان المقدار
المذكور من حيث التقريب والتخمين دون التحديد والتحقيق فقد يزيد قليلا وقد ينقص قليلا فان قلت قولهم
الافضل في السنن المنزل يقتضي سنية الفصل اكثر من ذلك قلت الكلام فيما اذا صلى السنة في المحل الذي صلى به
الفرض فمن قال بسنية الفصل وكراهة الوصل استند على هذه النصوص الشريفة والاحاديث المنيفة لان كلها واردة
على حقيقتها اذ لم يوجد فيها ما يصرفها عنها واما من قال بسنية الوصل وكراهة الفصل فلم يوجد له دليل على ذلك
بعد التتبع التام فيما ذكرنا هنا لك وما قيل من ان الاشتغال بالدعاء عقيب الصلاة بدعة فمردود على قائله بامور لا دلائل
القاطعة منها ما رواه الترمذي وحسنه عن ابي امامة انه قال قيل يا رسول الله اي الدعاء اسمع قال جوف الليل الاخر
ودبر الصلوات المكتوبات وللشيخ قاسم بن قطلوبغا مؤلف مستقل في هذا المعنى سماه بالاصل في بيان الفصل والوصل
ومن رامه فليراجعه فان قلت ما الفرق بين الامام وغيره حتى اختلفوا في حق الامام في كون المستحب الفصل او الوصل
واتفقوا في حق غيره على تسوية الوجهين قلت الفرق بينهما غير ظاهر الا ان يقال حديث عائشة المتقدم انه صلى الله عليه وسلم
لم يكن يقعد بعد السلام الا مقدار ما يقول اللهم انت السلام الخ خص سنية الفصل بمقدار ما ذكر بالامام لان الغالب
من حاله عليه السلام الامامة ويستحب للمصلي ان يقرا بعد الفراغ اية الكرسي لقوله عليه السلام من قرا اية الكرسي في دبر
كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت رواه النسائي وابن حبان وغيرهما يعني لم يبق من شرائط دخول
الجنة الا الموت فكان الموت يمنع من دخولها ويقول لا بد من حضوري اولا لتدخلها وان يقرا بالمعوذتين لقول عقبة
ابن عامر امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اقرا المعوذتين في دبر كل صلاة رواه الترمذي وابو داود والنسائي وفي رواية
بالمعوذات والمراد بالمعوذات قل هو الله احد وقل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس واطلاق المعوذة على
سورة الاخلاص من باب التغليب وان يسبح الله ثلثا وثلثين مرة ويحمده كذلك ويكبره اربعا وثلثين لحديث
ابي هريرة انه عليه السلام قال من سبح الله في دبر كل صلاة ثلثا وثلثين وحمد الله ثلثا وثلثين وكبر الله ثلثا وثلثين
وقال تمام المائة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير غفرت خطاياه و
ان كانت مثل زبد البحر رواه مسلم وعن كعب بن عجرة عنه صلى الله عليه وسلم انه يكبر اربعا وثلثين رواه مسلم ايضا

في الافضل

الافضل ان يجمع بين الحديثين عملا بالدليلين قال الشيخ كمال الدين السنة في اية الكرسي والتسبيحات والتحميدات
والتكبيرات تاخيرها عن السنة البتة اذ لم تثبت مواظبته عليه السلام على ذلك بل الثابت ندبه الى ذلك ولا يلزم
من ندبه الى شيء مواظبته عليه والا لم يفرق بين السنة والمندوب وكان يستدل بدليل الندب على السنية وليس
هذا على اصولنا انتهى ويستحب ان يدعو لنفسه وللمسلمين رافعا يديه حذاء صدره جاعلا باطنهما مما يلي وجهه
بخشوع وسكون ثم يختمه بقوله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين ويمسح
بهما وجهه في اخره لقوله صلى الله عليه وسلم اذا دعوت الله فادع بباطن كفيك ولا تدع بظاهرهما فاذا فرغت فامسح
بهما وجهك رواه ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله تكميله لمباحث الاقتداء اقول
التكملة مصدر من باب التفعيل يقال كمل يكمل تكميلا وتكملة كخرج يخرج تخريجا وتخرجة جعلت بمعنى اسم الفاعل
ورفعت على انها خبر لمبتدا محذوف والتقدير هذه المقالة مكملة لمباحث الاقتداء قوله او بعضها بعد الاقتداء
اقول اي فاته بعض الركعات بعد الاقتداء وهذا يشمل المدرك اللاحق والمسبوق اللاحق اما شموله المدرك اللاحق
فواضح واما شموله المسبوق اللاحق فانه يصدق عليه انه فاته بعض الركعات بعد الاقتداء كما سيجيء بيانه لكن
خص التصوير في الشرح بالمدرك اللاحق وهو لا يخلو عن قصور كما لا يخفى على العارف الحاذق قوله
بان ادرك الامام في الركعة الاولى فسبقه الحدث اقول هذا التصوير يختص بالمدرك اللاحق على ما اشرنا اليه
في كلامنا السابق وان اردت تفصيل هذا المقام فاستمع لما نتلو عليك من الكلام وذلك ان المقتدي قسمان مدرك
ومسبوق وكل منهما قسمان لاحق وغير لاحق فالمدرك الغير اللاحق هو من صلى الركعات كلها مع الامام والمدرك
اللاحق هو من ادرك اول الركعات مع الامام ثم فاته كل الركعات او بعضها بسبب نوم او حدث او زحمة
او غفلة او كان من الطائفة الاولى في صلاة الخوف وله احكام منها انه مقتد حكما فيما يقضيه ولهذا
لا يقرا ولا يسجد للسهو فيه ومنها انه اذا تبدل اجتهاده في القبلة الى غير جهة الامام بعد فراغه
تبطل صلاته ومنها انه لو سبقه الحدث وهو مسافر فدخل مصره للوضوء بعد فراغ الامام لا ينقلب فرضه
اربعا وكذا لو نوى الاقامة بعد فراغ الامام وقد جعلوا فعله في الاصول اداء شبيها بالقضاء
فلهذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة لانها لا تؤثر في القضاء ومنها انه اذا زال عذره فانه يبدا
بقضاء ما فاته بالعذر ثم يتابع الامام ان لم يفرغ وهذا واجب عند علمائنا الثلثة لا شرط حتى
لو تابع الامام اولا ثم اتى بما فاته صح لكن ياثم لترك الواجب وشرط عند زفر حتى لو لم يات بما فاته
اولا تفسد صلاته والمسبوق اللاحق هو من ادرك الامام بعد ما صلى بعض صلاته وفاته بعد
الشروع شيء منها بعذر من الاعذار المتقدمة وحكمه انه اذا زال عذره يصلي ما فاته بالعذر ثم يقضي
اول صلاته التي سبق بها وقد قدمنا انه لو لم يرتب هكذا جاز مع الاثم خلافا لزفر قال في المجمع ولو سبق
بركعة ونام في ثنتين يصلي فيما ادرك ما نام فيه ثم يقضي ما فاته ولو تابع فيما بقي ثم قضى ما فاته
ثم ما نام فيه اجزناه انتهى وقال في شرحه وههنا صور اخرى خالفنا زفر فيها الاولى ان يبتدي بما فات
ثم بما ادرك ثم بما سبق الثانية ان يبتدي بما فات ثم بما سبق ثم بما ادرك الثالثة ان يبتدي بما سبق
ثم بما ادرك ثم بما فات الرابعة ان يبتدي بما سبق ثم بما فات ثم بما ادرك له انه ترك ترتيب افعال الصلاة فوجب
كالترتيب في الركعة بين الركوع والسجود ولا ترتيب في الصور المذكورة ولنا ان المامور به اكمال الصلاة
دون ترتيبها الا يرى ان المسبوق يؤدي ما ادركه ويؤخر ما فاته بالاتفاق وفيه ترك الترتيب لان الذي فاته
هو الاول فيدل على ان الترتيب لا يعتبر في حق اللاحق انتهى والمسبوق الغير اللاحق وهو المسبوق فقط هو
من ادرك الامام بعد رفع راسه من ركوع الركعة الاخيرة او في التشهد او بعد الركعة الاولى في الثنائية او
الثانية في الثلاثية او الثالثة في الرباعية قوله المسبوق فيما يقضي الخ اقول اعلم ان المسبوق

المذكور احكاما كثيرة وهو في بعضها كالمنفرد وفي بعضها كالمقتدي اما الاحكام التي هو فيها كالمنفرد فكثيرة جدا الا ان المصنف ذكر منها ستة الاول انه ياتي بالثناء اذا قام الى ما سبق به اذا ادرك الامام في القراءة في الركعة التي يجهر بها والثاني انه يتعوذ للقراءة فيما يقضيه والثالث انه يقرء فيه حتى لو ترك القراءة فيه فسدت صلاته لانه يقضي اول صلاته في حق القراءة كما سيجيء والرابع ان المسبوق اذا حاذته المسبوقة عند قضاء ما سبقا به لا تفسد صلاته والخامس ان فرضه يتغير الى الاربع بنية الاقامة والسادس انه يلزمه السجود بالسهو فيما يقضيه وكذا لا ان احكام المنفرد واما الاحكام التي هو فيها كالمقتدي فاربعة الاول انه لا يقتدي بغيره ولا يقتدي غيره به بخلاف المنفرد فانه يقتدي بغيره ويقتدي غيره به والثاني انه لو كبر ناويا الاستيناف يصير مستانفا قاطعا للاولى والثالث انه تلزمه السجدة بسهو امامه وان لم يحضره في سهوه بخلاف المنفرد حيث لا يلزمه السجود بسهو غيره والرابع انه تجب عليه ان ياتي بتكبير التشريق اتفاقا بخلاف المنفرد فان فيه خلافا قال ابو ح لا تجب وقال صاحباه يجب كما سياتي **قوله** حتى لا يؤتم **اقول** لو قال حتى لا يؤتم ولا يأتم لكان اولى كما لا يخفى **قوله** ولا يصلح للخلافة **اقول** اي وان صلح المسبوق في حد ذاته للخلافة بان احدث امامه واستخلفه للامامة يعني لا يصلح المسبوق بعد مفارقة امامه للامامة لا بالاصالة ولا بالنيابة وان صلح قبل انفراده عنه للخلافة فامتناع امامته بعد المفارقة لا يستلزم امتناع خلافته حين المقارنة هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام اذ قد زلت فيه اقدام بعض الافهام **قوله** فعليه ان يعود **اقول** اي ما لم يقيد الركعة بالسجدة **قوله** ويأتي المسبوق بتكبير التشريق بخلاف المنفرد **اقول** اي ويجب على المسبوق ان ياتي بتكبير التشريق ملتبسا بمخالفة المنفرد فانه لا يجب عليه اتيانه عند ابي ح كما تقدم **قوله** واللاحق ليس له الجهتان الخ **اقول** هذا بيان حكم اللاحق الموعود به الا انه لم يستوعب جميع احكامه كالمسبوق ونحن بعون الله تعالى قد فصلنا سابقا اقسامه وبينا احكامه قال في الظهيرية المسبوق يخالف اللاحق في القضاء في ستة اشياء في محاذاة المرأة والقراءة والسهو والقعدة الاولى اذا تركه الامام وفي ضحك الامام في موضع السلام وفي نية الامام الاقامة اذا قيد المسبوق الركعة بسجدة انتهى **قوله** المسبوق يقضي اول صلاته الخ **اقول** هذا عند محمد واما عندهما فانه يقضي اول صلاته في حقهما اي القراءة والتشهد وثمرة الخلاف تظهر في الاستفتاح والقعدة فانه اذا قام لقضاء ما سبق به يستفتح فيه عندهما لا عنده فاذا سبق بركعتين من الثلاثية او بثلاث ركعات من الرباعية يصلي ركعتين يقرء في كل منهما الفاتحة وسورة اتفاقا الا انه لا يفصل بينهما بالقعدة عندهما ويفصل بها عنده ولم يتعرض المص للخلاف المذكور اشارة الى ان الفتوى على قول محمد ولنا في هذه المسئلة مؤلف مستقل سميناه بالصلاة الربانية في حكم من ادرك ركعة من الثلاثية او الرباعية فراجعه

قوله باب الحدث في الصلاة اقول قد تقدم معنى الحدث والمراد به هنا قسم منه كما سياتي

قوله امام سبقه حدث **اقول** اي حدث منه بدون اختياره اي خرج من بدنه حدث موجب للوضوء بدون اختياره وهذا القسم من الحدث يسمى حدثا سماويا **قوله** غير مانع للبناء **اقول** حيث اريد بالحدث الحدث السماوي يكون قوله غير مانع للبناء صفة كاشفة لان ما لا يمنع البناء هو الحدث السماوي واما غيره فيمنعه والحاصل ان الحدث قسمان سماوي وهو ما لا اختيار للعبد فيه ولا في سببه وهذا القسم لا يمنع البناء وغير سماوي وهو ما فيه او في سببه اختيار للعبد وهذا القسم يمنعه فلا يبني كعقبة او شجة ولو من نفسه قال في المحيط ولو اصاب المصلي حدث بغير فعله بان اصابته بندقة فشجته لا يبني عندهما ويبني عند ابي يوسف لانه لا صنع له فيه فصار كالسماوي ولهما انه حدث حصل بصنع العباد ولا يغلب وجوده فلا يلحق بالسماوي ولو وقع عليه مدر من سقف او كان يصلي تحت شجرة فوقع عليه الكمثرى او السفرجل فشجه او اصابه شوك المسجد فادماه قيل يبني لانه حصل لا بصنع وقيل على هذا الخلاف

السقوط

السقوط بسبب الحضر والانبات في الوضع والانبات كان بصنع العباد وقال في الظهيرية ولو سقط من السطح مدر فشج راسه ان كان بمرور مار تستقبل الصلاة خلافا لابي يوسف وان كان لا بمرور مار من مشايخنا من قال يبني بلا خلاف ومنهم من قال على الاختلاف وهو الصحيح ولو عطس فسبقه حدث من عطاسه او تنحنح فخرج من قوته ريح قيل لا يبني وهو الصحيح انتهى وقال بعض الفضلاء الاظهر انه يبني في صورة العطاس لكونه سماويا ولا يبني في صورة التنحنح لكونه غير سماوي انتهى وقد سبق الفرق المذكور كلام **قوله** كما سيظهر **اقول** اي بعد تسعة وثلثين سطرا بقوله ومانعه اي مانع البناء الحدث العمد الخ **قوله** بعد التشهد **اقول** او القعود قدر التشهد **قوله** قبل السلام **اقول** لما كان قوله بعد التشهد صادقا على ما قبل السلام وعلى ما بعده والحال انه اذا كان بعده تتم صلاته اتفاقا اردفه بقوله قبل السلام ليتاتى الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه **قوله** انه حينئذ لم تتم صلاته **اقول** يعني ان عجز البناء عند سبق الحدث بعد التشهد او القعود قدر التشهد انما هو عند ابي حنيفة لا عندهما ووجه قوله ان خروج المصلي بصنعه فرض ولم يوجد فكان حصول هذا العارض في هذه الحالة كحصوله في وسط الصلاة ووجه قولهما انه لما قعد قدر التشهد فقد تمت صلاته لحصول هذا العارض ح كحصوله بعد السلام وعلل صاحب الهداية والكافي جواز البناء في الصورة المذكورة بقولهما لان التسليم واجب فلا بد من التوضي ليأتي به وهذا التعليل يشير الى عدم خلاف الامامين هنا اذ لا خلاف لهما في وجوب التسليم وقال بعض الفضلاء في تعليل قول صاحب الوقاية ولو بعد التشهد لان التسليم واجب عليه فلا بد من التوضي ليأتي به صرح به في الهداية وهذا صريح في انه لا خلاف للامامين هنا اذ لا خلاف لهما في وجوب التسليم انتهى **قوله** كذا في الكافي **اقول** اي مثل ما ذكر في الكافي وذا اشارة الى قوله انه لو كان الامام الى قوله يفسد صلاة القوم لانه ذكر في الكافي في اخر الباب **قوله** صورة الاستخلاف ان يتاخر الخ **اقول** اي صورة الاستخلاف المسنون ولو قال صورة الاستخلاف ان يجر آخر باخذ ثوبه الى مكانه او يشير اليه ويتاخر محدودبا الخ لكان اولى وينبغي للخليفة ان يقوم مقامه قبل خروجه من المسجد وينوي الامامة قال في معراج الدراية اتفقت الروايات على ان الخليفة لا يصير اماما ما لم ينو الامامة انتهى **قوله** وما لم يخرج من المسجد فيه **اقول** اي اذا كان فيه **قوله** فلو لم يستخلف حتى جاوز هذا الحد بطلت صلاة القوم **اقول** اي فلو لم يستخلف الامام حتى جاوز الصفوف في الصحراء او خرج من المسجد سواء كانت الصفوف متصلة الى خارج المسجد او لا بطلت صلاة القوم لان مجاوزة الامام الصفوف في الصحراء وخروجه من المسجد يخرجان عن الامامة لاختلاف مكان الامام والقوم فيبقى القوم بلا امام والاقتداء لا يتحقق بدون الامام تفسد صلاتهم هذا عندهما وقال محمد ان كانت الصفوف متصلة الى خارج المسجد وخرج منه لا تبطل صلاته لان لمواضع الصفوف حكم المسجد كما في الصحراء ولهما ان القياس ان تبطل صلاتهم بنفس الانحراف لكن في المسجد ضرورة ولا ضرورة خارجه ولهذا لو كبر الامام في المسجد وحده وكبر القوم خارج المسجد والصفوف متصلة لا تنعقد الجمعة ولو استخلف من الصفوف التي خارج المسجد لم يجز عندهما وعنده يجوز كذا في التبيين **قوله** وفي صلاة الامام روايتان **اقول** ذكر الطحاوي انها تفسد وفي ظاهر الرواية انها لا تفسد وروي عن ابي عصمة وصححه بعض الفضلاء ورجحه بعضهم وعلل رجحانه بقوله لانه في حق نفسه كالمنفرد **قوله** كما اذا حصر الامام عن القراءة **اقول** اي تخلف في الحدث استخلافا مثل الاستخلاف في تحقق حصر الامام عن القراءة اي في تحقق عجزه عنها بسبب خجل او خوف عند ابي حنيفة واما عندهما فانه لا يجوز ان يستخلف فيما اذا حصر عن القراءة وانما قلنا بسبب خجل او خوف لانه لو عجز بذهاب النسيان فانه لا يجوز الاستخلاف بالاجماع فانه يصير اميا واستخلاف الامي لا يجوز اعلم ان حصر بوزن تعب فعلا ومصدرا العي وضيق الصدر يقال حصر يحصر حصرا

بفتحتين كتعب يتعب تعبا بهما قال في المغرب وضم الخاء خطأ يعني في هذا المحل يعني ويؤيده كلام صاحب
القاموس حيث قال حصر كعني فهو محصور واحصر وبالتحريك ضيق الصدر والبخل والعي في المنطق و
ان يمتنع عن القراءة فلا يقدر عليه الفعل كفرح انتهى وكلام صاحب الصحاح حيث قال الحصر العي يقال حصر الرجل
يحصر حصرا مثل تعب يتعب تعبا والحصر ايضا ضيق الصدر والبخل قال ابو عمرو وكل من امتنع عن شيء و
لم يقدر عليه فقد حصر عنه ولهذا قيل حصر عن القراءة وقال الاخفش حصرت الرجل فهو محصور اي حبسته
وقال ابو عمرو الشيباني حصرني الشيء واحصرني وحبسني انتهى قوله اي قراءة قدر ما تجوز به الصلاة اقول
اشار بهذا التفسير الى انه لو قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة لا يجوز له الاستخلاف اجماعا بل يركع ويمضي
على صلاته ولو استخلف تفسد صلاته لانه لا حاجة له اليه كذا في التبيين كما في الهداية ولو قرأ مقدار
ما تجوز به الصلاة لا يجوز بالاجماع لعدم الحاجة الى الاستخلاف انتهى وسيصرح به المصنف ايضا وقال في
البحر وذكره في المحيط بصيغة قيل وظاهره ان المذهب الاطلاق وهو الذي ينبغي اعتماده لما انهم صرحوا
في فتح المصلي على امامه بانها لا تفسد على الصحيح سواء قرأ الامام ما تجوز به الصلاة او لا فكذلك هنا
يجوز الاستخلاف مطلقا انتهى والحاصل انه ذكر في اكثر كتب المذهب ان الامام اذا عجز عن القراءة بعدما
قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة لا يجوز له الاستخلاف ولو استخلف فسدت صلاته وذكر في بعضها انها لا تفسد
لان القائلين بالفساد عللوه بعدم الاحتياج الى الاستخلاف وهنا هو محتاج اليه لاقامة الواجب او السنة فلا
ونظيره فتح المصلي على امامه بعدما قرأ ما يجوز به الصلاة فان الصحيح انه لا تفسد صلاة الفاتح ولا صلاة
الامام ان اخذ بفتحه قوله فانه يستخلف ايضا عنده خلافا لهما اقول ذكر في البدائع وشرح الجامع الصغير
لفخر الاسلام انه لا يجوز له الاستخلاف عندهما حتى لو استخلف تفسد صلاتهم واذا لم يستخلف كيف يصنع قال في
النهاية انه يتمها بلا قراءة كالامي اذا ام اميين وتبعه العلامة الزيلعي وقال الشيخ كمال الدين وقال في غاية البيان
ان مذهبهما انه يستقبل وبه صرح فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير لانه قال في عامة الكتب ان الحصر لما كان
نادرا اشبه الجنابة فيها لا يتم الصلاة فكذا بالحصر انتهى والظاهر ان في المسئلة عنهما روايتين قوله
فيتوضأ الامام الخ اقول قال في التبيين فيتوضأ ثلثا ثلثا ويستوعب رأسه بالمسح ويتمضمض ويستنشق
ويأتي بسائر سنن الوضوء وقيل يتوضأ مرة مرة وان زاد تفسد صلاته والاول اصح انتهى وذكر التوضؤ
بناء على الغالب فلو كان في موضع جاز له التيمم فانه يتيمم ويبني قوله ويتم صلاته ثم الخ اقول حاصله ان
الامام بعدما استخلف يتوضأ او يتيمم عند فقد الماء والعجز عن استعماله ويبني ما بقي من صلاته على ما مضى منها
فان فرغ الامام الثاني عن الصلاة فهو مخير ان شاء اتم صلاته حيث توضأ ان امكن تقليلا للمشي وان شاء عاد
الى مكانه لتصير الصلاة مؤداة في مكان واحد كالمنفرد فانه ايضا مخير بين الاتمام مكان الوضوء والعود الى
موضع الصلاة وان لم يفرغ عنها عاد الى مكانه حتما واتم صلاته خلفه كالمقتدي فانه ان فرغ امامه فهو مخير
ان شاء اتم حيث توضأ وان شاء عاد الى مكانه وان لم يفرغ امامه عاد الى مكانه قطعا واتم صلاته خلفه
حتى لو لم يعد الى مكانه الاول بل صلى في الموضع الذي توضأ فيه فسدت صلاته لان الاقتداء واجب عليه وقد بنى في
موضع لا يصح اقتداؤه فيه ولا يجوز انفراده في موضع الاقتداء مفسد للصلاة هذا اذا كان بين الامام والمقتدي حائل
يمنع صحة الاقتداء اما اذا لم يكن بينهما حائل يمنع الاقتداء فلا يجب العود الى المكان الاول بل يجوز الاقتداء في مكان الوضوء
ومرجع الحائل الى ثلثة اشياء البناء ونحو حائط قدر قامة الرجل ليس فيه ثقب والطريق الواسع والنهر الكبير كما مر
واختلفوا في الافضل للمنفرد والمقتدي بعد فراغ الامام قال خواهر زاده العود افضل ليكون في مكان واحد وهو
اختيار الكرخي والفضلي وقيل في منزله افضل لما فيه تقليل المشي وذكر في نوادر ابن سماعة ان العود يفسد
لانه مشي بلا حاجة وقال الشيخ كمال الدين والصحيح عدم الفساد قوله والافضل للمنفرد ومقتد فرغ امامه

الاستيناف

الاستيناف الخ اقول الظاهر من اطلاق المتون وتعليل الشروح ان الاستيناف في حق الكل قال في الهداية والاستيناف
افضل تحرزا عن شبهة الخلاف وقيل ان المنفرد يستقبل والامام والمقتدي يبني صيانة لفضيلة الجماعة وقال في
الكافي والاستيناف افضل ابعد عن شبهة الخلاف فيتحقق الاداء بلا خلل وقيل المنفرد يستقبل لما ذكرنا ويبني الامام
والمقتدي احرازا لفضيلة الجماعة انتهى فكلام هذين الامامين صريح في ان الافضل للجميع الاستيناف على الصحيح لانهما
ذكرا القول الثاني بصيغة قيل الدالة على الضعف لكن نقل الحدادي في شرح القدوري عن الفتاوى ان الصحيح القول الثاني
الا انه قيد بعدم وجدانهما الجماعة وفي كلام المصنف هنا تناقض فان حكمه اولا بان الافضل للمقتدي فرغ امامه
الاستيناف تحرزا عن شبهة الخلاف ينافي اطلاق قوله ويبني المقتدي احرازا لفضيلة الجماعة فليتأمل قوله لانه
اقدر على اتمام صلاته اقول افاد هذا التعليل ان الامام اذا كان مسافرا ينبغي له ان لا يقدم مقيما لعجزه عن اتمام صلاة
الامام ولو قدمه ينبغي له ان لا يتقدم وان تقدم جاز فاذا اتم صلاة الامام قدم مسافرا ليسلم بهم وينبغي له ان
لا يقدم فيها لا خفاء لانه لا يمكنه القيام بما فوض اليه للحال الا بارتكاب مكروه لان الواجب عليه ان يأتي اولا بما فاته
مع الامام فان قدمه له ان يتأخر ويقدم مدركا فان تقدم اشار اليهم ان لا يتابعوه حتى يفرغ عما عليه ليقع الاداء
مرتبا فان لم يفعلوا واتم صلاة الامام ثم تأخر وقدم من يسلم بهم جاز واتم على ما قرر ومن رام الزيادة على هذا
التقرير فعليه بالبحر والتبيين وفتح القدير قوله وحين اتمها اي المسبوق صلاة الامام الخ اقول حاصل هذا
الكلام انهم اتفقوا على ان المسبوق الخليفة اذا اتم صلاة المستخلف بان قعد قدر التشهد واتى بالمنافي للصلاة
كالقهقهة والكلام والخروج من المسجد والانحراف عن القبلة تفسد صلاته لان المفسد وجد في حقه في
خلالها وكذا صلاة من هو بحاله لما ذكرنا ولا تفسد صلاة القوم لانه وجد في حقهم بعد تمام اركانها
واختلفوا في فساد صلاة المستخلف قال بعضهم لا تفسد مطلقا اي سواء وجد المنافي قبل فراغه او بعده
وقال بعضهم ان وجد المنافي قبل فراغه تفسد وان وجد بعد فراغه لا تفسد هذا هو الصحيح فحكمه قبل الفراغ
حكم الخليفة وبعده حكم القوم فعلم ان ما اختاره المصنف هو الصحيح قوله وان لم يسبقه اي الامام الاول
حدث اقول في ذكر لفظ الاول تساهل اذ ليس في صورة هذه المسئلة امام ثان اذ ليس فيها استخلاف
وان اردت تمام هذا التقرير فعليك بمراجعة فتح القدير قوله فسدت صلاة المسبوق لوجود المنافي
في خلالها اقول هذا مقيد بما اذا لم يقيد الركعة بالسجدة اما اذا قيدها بها قبل حدث الامام فانها
لا تفسد اتفاقا لانه اذا لم يقيد الركعة بالسجدة لم يتأكد انفراده حتى لزمه متابعة الامام في سجود
السهو واذا قيدها بها تأكد انفراده حتى لا تلزمه متابعة امامه لو سجد للسهو فان تابعه فسدت صلاته
فالمصنف لو قيده بما ذكر لكان اولى لان الاطلاق في مقام التقييد مخل بالمراد كما لا يخفى وقيد بالمسبوق لان
صلاة المدرك لا تفسد بالاتفاق وفي صلاة اللاحق روايتان كذا في العناية واما في الخلاصة واما اللاحق
ان ادرك الامام في صلاته فصلاته تامة وان لم يدرك ففيه روايتان انتهى يعني في رواية ابي سليمان
تفسد لكن لا مطلقا بل عند عدم تقييد الركعة بالسجدة كما في المسبوق ولا بد في رواية الفساد من ملاحظة هذا
القيد وفي رواية ابي حفص لا تفسد مطلقا اي سواء قيد الركعة بالسجدة او لم يقيدها بها قال في البحر
وصحح في السراج الوهاج الفساد وصحح في الظهيرية عدمه معللا بان النائم كانه خلف الامام والامام قد تمت
صلاته فكذا صلاة النائم وفيه نظر لان الامام لم يبق عليه شيء بخلاف اللاحق وفي فتح القدير لو كان
في القوم لاحق ان فعل الامام ذلك بعد ان قام يقضي ما فاته مع الامام لا تفسد والا تفسد عنده انتهى
كلام صاحب البحر والضمير في عنده راجع لابي حنيفة وليس كلام الشيخ كمال الدين جاريا على اطلاقه بل القيد المذكور
في المسبوق وهو تقييد الركعة بالسجدة معتبر فيه ايضا وانما تركه اتكالا على ما يفهم من كلامه السابق وقيد
المنافي بكونه حين اتمام الصلاة اي القعود قدر التشهد لانه لو حصل قبل اتمامها اي قبل القعود قدر التشهد

بطلت صلاته اتفاقا **قوله** وان تكلم وخرج من المسجد لا اى لا تفسد صلاة المسبوق **اقول** يعنى
ان الامام اذا قهقه او احدث عمدا بعد ما قعد قدر التشهد تفسد صلاة المسبوق وان تكلم او خرج
من المسجد لا تفسد والفرق بين القهقهة والحدث العمد وبين التكلم والخروج من المسجد ان القهقهة والحدث
العمد مفسدان للجزء الذى صادفاه من صلاة الامام لانهما يبطلان الطهارة وهى شرط الصحة فتفسد
الصلاة بفساد الطهارة فيفسد مثله من صلاة المأموم الا ان الامام لا يحتاج الى البناء لانتهاء الاركان فصار
ذلك الجزء لا يضره والمسبوق يحتاج اليه لبقاء الاركان وفساد ذلك الجزء يمنعه من بقاء ما بقى عليه لان البناء
على الفاسد فاسد فلزمه الاستقبال بخلاف الكلام لانه فى معنى السلام وهو منه ومحلل لا مفسد ولهذا
لا يفوت به شرط الصلاة وهو الطهارة فاذا صادف جزءا لم يفسده فلم يؤثر ذلك فى حق المسبوق ولكن
يقطعه فى اوانه وهو بعد التشهد ولا يقطعه فى غير اوانه وهو قبله والكلام فى معنى السلام من حيث
انه لا يبطل شرط الصلاة بخلاف القهقهة والحدث العمد ولان السلام كلام مع اهل يمينه ويساره لوجود
كاف الخطاب فيه وتحليله باعتبار الكلام لا باعتبار الثناء والخروج من المسجد قاطع لا مفسد كالكلام
كذا فى الكافى وفيه بحث ذكر فى البرهان ومن رامه فلينظره والحاصل ان القهقهة والحدث العمد مفسدان للصلاة
فيمتنع البناء معهما والكلام والخروج من المسجد قاطعان لها فلا يمتنع البناء معهما وهذا الفرق عند ابى حنيفة
واما عندهما فلا فرق بين الامور المذكورة فى عدم الافساد لان صلاة المأموم مبنية على صلاة الامام صحة
وفسادا وحيث لم تفسد صلاة الامام اتفاقا فى الكل فكذلك لا تفسد صلاة المأموم فى الكل و
لا يخفى ما مر فعلم من هذا التقرير ان قول المصنف لان القهقهة مفسدة الخ بيان للفرق بين القهقهة والحدث
العمد وبين التكلم والخروج من المسجد والتقريب ذلك اى فساد صلاة المسبوق بقهقهة امامه او حدثه
عمدا بعد ما قعد قدر التشهد وعدم فساد صلاته بتكلمه او خروجه من المسجد فى تلك الحالة ثابت لان
القهقهة الخ ولا يصح ان يكون علة لعدم فساد صلاة المسبوق على ما لا يخفى وقوله منه اسم فاعل
من الانهاء بمعنى الابلاغ والاتمام وكذا فى قوله وكذا الخروج اشارة الى الكلام اى ومثل الكلام الخروج من
المسجد **قوله** بان نام فى صلاته نوما لا ينقض وضوءه فاحتلم **اقول** هكذا قاله صدر الشريعة
ايضا وتبعه الشمنى والبرجندى وابن كمال باشا قال المحشى لا يقال هذا قيد لا حاجة اليه فانه اذا نام
نوما ينقض الوضوء فالمبطل للبناء هو الاحتلام ايضا لان النوم من غير عمد لا يكون مبطلا للبناء
مطلقا لانا نقول نعم الا انه اذا قارنه نوم ينقض الوضوء يتوهم انه مبطله ليس الاحتلام فقط بمقارنة
هذا النوم فلدفع هذا قال نوما لا ينقض الوضوء حتى يظهر استقلاله فى البطلان انتهى قلت حاصل ما
ذكره هذا الفاضل ان النوم اما يكون عن عمد واما عن غير عمد فان كان عن عمد فهو ينقض الوضوء ويمنع البناء
مطلقا اى سواء قارنه الاحتلام او لم يقارنه لانه بمنزلة الحدث العمد وان كان عن غير عمد فهو قسمان
الاول ما لا ينقض الوضوء ولا يمنع البناء كالنوم قائما او راكعا او ساجدا والثانى ما ينقض الوضوء ولا
يمنع البناء كالنوم مضطجعا فان المريض اذا صلى مضطجعا ينتقض وضوءه على الصحيح ويجوز له البناء
وكالنوم قاعدا اذا كانت اليتاه على عقبيه وبطنه على فخذيه على الصحيح والمصنف اراد بالنوم ما كان
عن غير عمد فقيده بقوله لا ينقض الوضوء لبيان استقلال الاحتلام فى ابطال البناء لا للاحتراز عما ينقضه
لان النوم عن غير عمد لا يمنع البناء اتفاقا سواء انقض الوضوء او لم ينقضه وانت خبير بان هذا الفرق
انما يستقيم على قول ابى يوسف ولا على قول ابى حنيفة ومحمد اذ لا فرق بين العمد وغيره عندهما وهو المختار
والذى يظهر للعبد الفقير ان القيد المذكور مما لا حاجة اليه فلو اسقطه وقال بان نام فاحتلم كما قال صاحب
الهداية لكان اولى فان قلت حينئذ لا مدخل للنوم فى الابطال فما فائدة ذكره قلت اجيب بان الاحتلام

المحتلم اكمل الدين

المنفرد

المنفرد عن النوم وهو البلوغ بالسن فجمع بينهما بيانا للمراد انتهى قلت يعنى ان الاحتلام المجرد عن النوم
هو البلوغ اعم من الانزال او السن بل قيد النوم مما لا حاجة اليه فلو اسقطه وقال او احتلم كما قال
فى المجمع والنقاية لكان اخصر واشمل اما كونه اخصر فظاهر واما كونه اشمل فلان المراد بالاحتلام
الامناء وهو يمنع البناء مطلقا اى سواء وجد فى النوم او فى اليقظة كمن تفكر او نظر او مس بشهوة
فامنى والمصنف زاد قوله وغيره لادخال الصورة الثانية لكنه لو اكتفى بقوله او احتلم لشمل الصورتين
كما لا يخفى فليتأمل **قوله** واصابه بول كثير جاوز قدر الدرهم **اقول** اى ومانع البناء اصابة بول
كثير يعنى ان البول القليل لو اصاب ثوب المصلى وبدنه لا يمنع البناء والكثير منه يمنعه وحد القليل ما لم
يجاوز قدر الدرهم وحد الكثير ما جاوزه ولو قال الخصر واصابته نجس كثير كما قال بعضهم لكان اولى كما
لا يخفى لكنه اقتصر على البول بناء على الغالب والمراد بالنجس ما كان من غير سبق حدث منه لان ما كان بسبقه
منه لا يمنع البناء وهذا عندهما وعند ابى يوسف لا يمنعه مطلقا اى سواء كان بسبق حدث منه
او بغير سبقه لانه فى معنى سبقه حيث وقع من غير قصد كذا فى الحصر وهما فرقا بينهما بان غسل
ثوبه وبدنه ابتداء وفى ذلك تبعا للوضوء كذا فى التبيين حاصله لو اصاب ثوب المصلى نجس مانع من جواز
الصلاة فان كان منه يغسله ويبنى وان كان من غيره لا يبنى وان كان منه ومن غيره لا يبنى ايضا كذا فى
الظهيرية وعند ابى يوسف يبنى فى الوجوه كلها **قوله** وسيلان شجة **اقول** الشج فى الاصل مخصوص
بجراحة الرأس وقد يستعمل اعم منها وهو المراد ههنا وانما لا يبنى فيه لانه بصنع العباد مع ندرته
فلا يلحق بالغالب وعند ابى يوسف يبنى لعدم صنعه كذا فى التبيين فيستفيد من هذا ان المراد بالشجة
ما كان بصنع العباد فجعل الندرة علاوة اولى من جعلها علة مستقلة فليتأمل **قوله** وظهور
العورة فى الاستنجاء الا ان يضطر كذا المرأة **اقول** هذا الاستثناء على قول ابى يوسف واما على قول
غيره فلا استثناء يعنى ان ظهور العورة فى الاستنجاء يمنع البناء الا ان يضطر لظهورها فانه حينئذ
لا يمنعه وهذا قول ابى على النسفى وقال غيره يمنعه مطلقا اى سواء كان مضطرا او غير مضطر
والامام قاضيخان بعد ما ذكر القولين قال والصحيح الاول يعنى قول ابى على النسفى والعلامة الزيلعى
صحح الثانى اعنى قول القائل بالمنع مطلقا فاختلف التصحيح كما ترى والاعتماد على تصحيح قاضيخان
اولى ولهذا اختاره مصنف هذا الكتاب عليه وعلى سائر المصنفين رحمة الله الملك الوهاب وانما عبر
بالظهور ليشمل الكشف والانكشاف اذ لا فرق بينهما فيما ذكرناه من الاختلاف وممن نص على هذا
المعنى الامام قاضيخان انظر فتاواه اذ ليس الخبر كالعيان **قوله** لانه فى الاول اى ذكر كنا مع الحدث
اقول قال المحشى اى مع الحدث والمشى الا انه تركه لظهوره من السوق الآتى انتهى **قوله**
وطلب الماء بالاشارة الخ **اقول** فيه اشكال وسيأتى بيانه فى باب ما يفسد الصلاة **قوله** عطف
على الحدث العمد والقراءة **اقول** اشار بهذا الترديد الى الاختلاف المذهبين فى اولوية العطف الى
الاقرب او الابعد وانما تعرض لعطف هذا دون غيره لما فيه من ايهام عطفه على التسبيح وهو مخل بالمقصود
قوله قيد به لظهور فساد الصلاة الخ **اقول** قال الفاضل المحشى ولو قال قيد بهما لظهور فساد
الطلب والشراء بالتكلم لكان اتم انتهى **قوله** اى فى حال نوم المحدث **اقول** فيه اشارة الى ان كان
تامة وان نائما حال من المحدث المقدر الدال عليه قوله بعد سبق الحدث والتقدير لا ان وجد الحدث والمكث
حال كون المحدث نائما **قوله** والخروج من المسجد الخ **اقول** يعنى ويمنع البناء الخروج من المسجد و
مجاوزة الصفوف فى الصحراء بعد ظن انه احدث ثم علم انه لم يحدث لفساد الصلاة فى الصورتين اما
فسادها بالخروج من المسجد فلانه اذا لم يخرج فلانه عمل كثير وهو مفسد للصلاة ان كان من غير ضرورة

وقيد بالخروج من المسجد لانه لو لم يخرج منه لا تفسد صلاته استحسانا فيبني على ما بقي منها وعن محمد
انها تفسد وهو القياس لوجود الانصراف اي الانحراف عن القبلة من غير عذر ووجه الاستحسان
انه انصرف على قصد الاصلاح الا ترى انه لو تحقق ما توهمه بنى على صلاته فالحق قصد الاصلاح ه
بحقيقته ما لم يختلف المكان بالخروج من المسجد واما افسادها بتجاوز الصفوف في الصحراء بظن الحدث
فلان مكان الصفوف في الصحراء له حكم المسجد وذكر في الهداية ان مقدار الصفوف خلفه له حكم المسجد
ولو تقدم قدامه فالحد السترة فان لم يكن فمقدار الصفوف خلفه وان كان منفردا فموضع سجوده.
من كل جانب انتهى وقال الشيخ كمال الدين والاوجه اذا لم تكن سترة ان يعتبر موضع سجوده لان الامام
منفرد في حق نفسه وحكم المنفرد ذلك انتهى وقال في البحر وهذا البحث هو ما صحح في البدايع فعلم
ان ما في الهداية من ان الامام اذا لم يكن بين يديه سترة فمقدار الصفوف خلفه ضعيف انتهى والحاصل انه
لو مشى امامه ولم يكن بين يديه سترة الصحيح ان المعتبر موضع سجوده اماما كان او منفردا
وقيد بظن الحدث لانه لو ظن انه افتتح على غير وضوء او كان ماسحا على الخفين وظن ان مدة مسحه
انقضت او كان متيمما فراى سرابا فظنه ماء او كان في الظهر فظن انه لم يصل الفجر او راى حمرة في ثوبه فظنها
نجاسة فانصرف حيث تفسد صلاته وان لم يخرج من المسجد لانه انصرف على سبيل الرفض ولهذا لو تحقق ما توهمه
يستقبل وهذا هو الاصل يعني الاصل ان الانصراف ان كان على قصد الاصلاح لا يفسد الصلاة ما لم يختلف المكان و
ان كان على قصد الرفض يفسدها وان لم يختلف المكان والاستخلاف كالخروج من المسجد لانه عمل كثير تبطل به الصلاة وهو بالظن
في الحدث وانما ترك للعذر ولا عذر هنا لعدم الاحتياج الى الاستخلاف وقيل لا تبطل وهو اختيار ابي نصر وقال
في التبيين والدار والجبانة ومصلى الجنازة كالمسجد كذا روي عن ابي يوسف انتهى فعلى هذا لو قال المص وتجاوز
الصفوف في الصحراء وهو الصحراء لكان اولى لان كاف التشبيه تشعر بعدم الانحصار فيه **قوله** ولو عمل منافيا بعد
التشهد منافي الصلاة تمت **اقول** اي لو عمل المصلي عامدا بعد ما قعد قدر التشهد ما ينافي الصلاة تمت صلاته
من جهة الفرائض اذ لم يبق عليه شيء منها وان لم تتم من جهة الواجبات اذ بقي عليه الخروج بلفظ السلام وهو واجب
بالاتفاق حتى ان هذه الصلاة تكون مؤداة على وجه مكروه فتجب اعادتها على وجه غير مكروه كما هو الحكم
في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ولا تعرض لعدم بقاء شيء من اركانها فمن اثبت الاعادة فيها اراد بها الاعادة
الواجبة ومن نفاها عنها اراد بها الاعادة المفروضة فلا منافاة بين النفي والاثبات وكذا اذا سبقه الحدث
بعد ما قعد قدر التشهد ثم احدث متعمدا قبل ان يتوضأ تمت صلاته لانه خرج بصنعه وكذا لو قهقه في هذه الحالة
تمت صلاته وانتقض وضوءه خلافا لزفر فانه يقول ان القهقهة لما لم تؤثر في فساد الصلاة فاولى ان لا تؤثر
في فساد الوضوء وهذا لان الخبر ورد باعادتهما فاذا لم يعد الصلاة لا يعيد الوضوء وهم يقولون ان وجود
القهقهة في آخر جزء من الصلاة كوجودها في اثناء الصلاة فصارت كنية الاقامة في هذه الحالة فانها تنقلب اربعا
بالنية وانما لا تفسد صلاته لعدم حاجته الى البناء وكذا لو قهقه بعد ما سجد للسهو لان العود الى السجود يرفع
السلام دون القعدة فكانه قهقه بعد التشهد قبل السلام ويعلم من قوله هنا بعد التشهد ان الكلام السابق
فيما يكون قبله **قوله** لوجود الخروج بصنعه **اقول** هكذا قاله صدر الشريعة ايضا واعترض بعض الفضلاء
بان تمام الصلاة هنا لا لوجود الخروج بصنعه لانه متمم للاركان عند القائل به لا متمم للصلاة بل لانه تعذر
البناء لوجود القاطع لكن لا اعادة عليه لانه لم يبق عليه شيء من الاركان ذكره في الهداية انتهى اقول عبارة
الهداية هذه وان تعمد الحدث في هذه الحالة او تكلم او عمل عملا ينافي الصلاة تمت صلاته لانه تعذر
البناء لوجود القاطع لكن لا اعادة عليه لانه لم يبق عليه شيء من الاركان انتهى وقال بعضهم تجب عليه
اعادتها وقد مر التوفيق بين القولين **قوله** ولو وجد منافي الصلاة بعده بلا صنعه بطلت الصلاة

ابن كمال باشا

صاحب المواهب وصاحب البحر

لوجود

لوجود المنافي قبل تمامها خلافا لهما **اقول** قيل ان المختار قولهما وقد تقدم ان كون الخروج من الصلاة
بصنع المصلي فرضا عند ابي حنيفة انما هو على تخريج ابي سعيد البردعي وكان ابو الحسن الكرخي يقول لا خلاف
بين اصحابنا في ان الخروج بفعل المصلي ليس بفرض وليس فيه نص عن ابي حنيفة ووافقه ما ذكره شمس الائمة
السرخسي وسيجيء تفصيله في اخر المسائل الاثني عشرية **قوله** فتبطل الصلاة بقدرة المتيمم في الصلاة
على استعمال الماء **اقول** المراد بالقدرة في الصلاة القدرة في اخرها وهو بعد الجلوس قدر التشهد لان
القدرة عليه قبله تبطل الصلاة بلا خلاف **قوله** قال الزيلعي المراد بالرؤية القدرة على الاستعمال الخ **اقول**
اقره عليه الشيخ كمال الدين في فتح القدير وقال الشيخ زين في البحر وفيه نظر لان المقتدي بالمتيمم اذا راى
ما لم يعلم به الامام فان صلاة المقتدي لم تبطل اصلا وانما يبطل وصفها وهو الفرضية وكلامه اي كلام
الزيلعي في بطلان اصلها برؤية الماء ولهذا صرح في المحيط بان المتوضئ خلف المتيمم اذا راى الماء او كان على الامام فائتة
لا يذكرها والمؤتم يذكرها او كان الامام على غير القبلة وهو لا يعلمه والمؤتم يعلمه فقهقه المؤتم فعليه الوضوء
عندهما خلافا لمحمد وزفر بناء على ان الفرضية متى فسدت لا تنقطع التحريمة عندهما خلافا لمحمد انتهى وايضا
نفي الفائدة مطلقا ممنوع فان المتوضئ اذا راى ماء لا يضره فقد افاد انتهى والحق خبرنا لو حملنا البطلان
في كلام الزيلعي على بطلان الوصف وضعنا ان الحق بطلان الاصل استقام الكلام واتضح المرام وانقطع الاشكال
من البين واندفع الايراد بلا مين والله الموفق للسداد ومنه المبدء واليه المعاد **قوله** ان وجد الماء **اقول**
مفهومه انه لم يجد الماء لا تبطل صلاته لان الرجلين اي لا حظ لهما من التيمم **قوله** وقيل مطلقا **اقول**
اي وقيل تبطل صلاته مطلقا اي سواء وجد الماء او لم يجد لان الحدث السابق يسري الى القدم فيتيمم له كما يتيمم
اذا بقيت لمعة من عضوه ولم يجد ماء على ما تقدم في باب المسح على الخفين وظاهر اطلاق المتون يؤيد هذا
القيل قال الشيخ زين في شرح الكنز قوله وتمت مدة مسحه مطلقة فتشمل ما اذا كان واجدا للماء او لم يكن
وهو اختيار بعض المشايخ وذكر قاضيخان في فتاويه انه لو تمت المدة وهو في الصلاة ولا ماء يمضي على صلاته في
الاصح اذ لا فائدة في النزع لانه للغسل ولا ماء خلافا لمن قال من المشايخ تفسد واختار القول بالفساد الشيخ
كمال الدين في فتح القدير انتهى واختار العلامة الزيلعي القول الاول وحكى القول الثاني بصيغة قيل وتبعه المصنف
قوله او تعلم الامي اية **اقول** اطلقه فشمل كل مصل قال في البحر وفيما اذا كان يصلي خلف قارئ اختلاف
المشايخ فعامتهم على انها تفسد لان الصلاة بالقراءة حقيقة فوق الصلوة بالقراءة حكما فلا يمكنه البناء
عليها وقيل لا تبطل وصحح في الفتاوى الظهيرية قال الامي اذا تعلم سورة خلف القارئ فانه يمضي على صلاته
وهو الصحيح انتهى ووجهه ان قراءة الامام قراءة له فقد تكامل اول الصلاة واخرها وبناء الكامل على الكامل
جائز قال الامام ابو الليث لا تبطل صلاته اتفاقا وبه ناخذ انتهى **قوله** ووقع في المتون المشهورة لفظ سورة
مكان اية ولا يستقيم الا على قولهما **اقول** قال في التبيين قوله سورة وقع اتفاقا وهو على قولهما واما عند ابي
حنيفة فالاية تكفي انتهى **قوله** ونيل العاري ثوبا **اقول** ولو عارية **قوله** اي ثوبا يجوز فيه الصلاة **اقول** انما
فسر به لجواز الصلاة فيه لانه لو لا يجوز الصلاة فيه حكمه حكم العدم والثوب الذي يجوز الصلاة فيه ما لم
تكن فيه نجاسة مانعة من الصلاة او كانت فيه وعنده ما يزيلها به او لم يكن عنده ما يزيلها به ولكن ربعه او اكثر
منه طاهر فهو ساتر للعورة **قوله** وكذا اذا كانت فائتة على الامام فتذكرها المؤتم بطلت صلاة المؤتم وحده
كذا في الزيلعي **اقول** انما عزاه الى الزيلعي لانه انفرد بهذا التنظير ولم يوجد ذلك في المشاهير والذي وجد في اكثرها ه
كالوقاية والكنز وتذكر فائتة وفي بعضها كالهداية وتذكر فائتة عليه قال وكذا اذا كانت الخ فصار حاصل
كلامه او تذكر فائتة عليه او على امامه وعلى هذا التعميم مشى الشيخ كمال الدين في فتح القدير وتبعه الشيخ زين في البحر
وزاد الشيخ كمال الدين بعد قوله وعليه قوله وفي الوقت سعة وهذه الزيادة لا بد منها لان الوقت ان لم يكن فيه سعة

لا تبطل صلاته بتذكر الفائتة لان الترتيب يسقط باموره منها ضيق الوقت كما سيجي وقال في السراج الوهاج
ثم هذه الصلاة لا تبطل قطعا عند ابي حنيفة بل تبقى موقوفة ان صلى بعدها خمس صلوات وهو يذكر
الفائتة فانها تنقلب جائزة انتهى فذكر المصنف اياها في سلك المسائل الاثنا عشرية اعتمادا على ما يذكره في باب الفوائت
كذا في البحر **قوله** وزوال عذر المعذور **اقول** المراد بزوال العذر ان يستمر انقطاعه وقتا كاملا فان انقطع عذره
بعد القعود فالامر موقوف فان دام وقتا كاملا بعد الوقت الذي صلى فيه ووقع الانقطاع فيه فحينئذ يظهر انه انقطاع
برء فيظهر الفساد عند ابي حنيفة فيقضيها والا بان عاد الانقطاع لا يعاد عليه لانه لو عاد في الوقت الثاني فالصلاة الاولى
صحيحة صورته مستحاضة توضأت مع سيلان الدم وشرعت في الظهر وقعدت قدر التشهد فانقطع دمها فان
دام الانقطاع الى خروج وقت العصر فسدت ظهرها ووجبت عليها اعادتها عند ابي حنيفة وان لم يدم الى خروجه بان
عاد قبله صحت **قوله** ووجدان المصلي بالنجس ما يزيله الخ **اقول** ان ائمتنا ذكروا هنا اثني عشر مسئلة ولقبوها بالاثني
عشرية وهي مشهورة عندهم بهذه النسبة الا ان في الاطلاق خطا من جهة العربية لانهم لا يجيزون النسبة الى المركب
الا اذا جعل علما على رجل وغيره فينسب الى صدره فيقال في النسبة الى اثني عشر علما اثني وفي النسبة الى خمسة عشر علما خمسي
وفي النسبة الى بعلبك علما بعلي وفي النسبة الى تأبط شرا علما تابطي وقد زاد بعضهم على هذه الاثني عشر ثلاث مسائل
الاولى انه اذا كان يصلي بثوب نجس فوجد ما يغسله به والثانية ما اذا كان يصلي القضاء فدخل عليه وقت من الاوقات
المكروهة اي وقت الزوال او الطلوع او الغروب والثالثة الامة اذا كانت تصلي بغير قناع فاعتقت في هذه الحالة
ولم تستتر من ساعتها وزاده بعضهم مسئلة اخرى وهي ما اذا خرج الوقت على المعذور وهذه المسئلة ليست
بمذكورة في الكتاب وقال الشيخ زين في البحر المسئلة الاولى والثالثة ترجعان الى مسئلة وجدان العاري ثوبا والمسئلة
الثانية ترجع الى مسئلة طلوع الشمس في الفجر والمسئلة الرابعة ترجع الى ظهور الحدث السابق وقوة حاله وضعفها
وطرو الوقت الناقص على الكامل وفي السراج الوهاج ان الصلاة في هذه المسائل اذا بطلت لا تنقلب نفلا الا في ثلاث مسائل
وهي ما اذا تذكر فائتة او طلعت الشمس او خرج وقت الظهر في يوم الجمعة انتهى **اقول** تزاد على هذه المسائل المسئلة
المتقدمة وهي ان المقتدي بالمتيمم اذا راى ماء لم يعلم به الامام تفسد صلاته اي يفسد وصفها وهو الفرضية وتنقلب
نفلا لان بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل عندهما خلافا لمحمد كما مر **قوله** فان هذه الاشياء مفسدة للصلاة
بلا صنعه عنده خلافا لهما وهو مبني على ان الخروج بصنعه فرض عنده لا عندهما كما مر **اقول** قال ابو حنيفة بفساد الصلاة
في هذه المسائل واختلف المشايخ في وجه قوله فذهب البردعي الى انه انما قال بالبطلان لان الخروج من الصلاة بصنع المصلي
فرض عنده لانها لا تبطل الا بترك فرض ولم يبق عليه سوى الخروج بصنعه وتبعه العامة وذهب الكرخي الى انه لا خلاف
بينهم في ان الخروج بصنعه منها ليس بفرض وليس فيه نص عن ابي حنيفة وانما استنبطه البردعي من هذه المسائل وهو غلط
منه لانه لو كان فرضا كما زعم لاختص بما هو قربة وهو السلام وما لم يختص به علمنا انه ليس بفرض وانما حكم ابو حنيفة
ببطلان الصلاة في هذه المسائل لان ما يغيرها في اثنائها يغيرها في اخرها كنية الاقامة واقتداء المسافر
بالمقيم وقال بعض المشايخ ان الفساد في هذه المسائل ليس لكون الخروج بصنعه فرضا بل باعتبار ان التحريمة باقية بعد
فراغه من التشهد فاعتراض هذه الاشياء في هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلاة وفيه نظر لانهم اجمعوا على انه
لو تعمد الحدث وغيره من المنافيات في هذه الحالة تتم صلاته وكذا لو كان في خلال الصلاة وقيل الفساد في المسائل
المذكورة ليس لعدم الخروج بصنعه بل لان الاداء مع الحدث اذ بالرؤية وانقضاء المدة وانقطاع العذر يظهر
عمل الحدث السابق فيستند النقض فيظهر في هذه المسائل القيام جزء من الصلاة بخلاف عروض هذه العوارض
بعد انقضاء الصلاة وفيه نظر ايضا لانه لا يطرد في بقية المسائل وما قاله حافظ الدين في الكافي الى ان الخروج
بصنعه فرض وعلله بشيئين الاول انه لا يمكنه اداء فرض اخر الا بالخروج من هذه الصلاة وما لا يتوصل
الى الفرض الا به يكون فرضا وصاحب الهداية علله بهذا واقتصر عليه وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير

ومعلوم

ومعلوم ان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف بناء على اختياره لا بلا اختياره وقد يقال اقتضاء الحكم
الاختيار ينفي الجبر انما هو في المقاصد لا الوسائل ولذا لو حمل مغمى عليه الى المسجد فافاق فيه اجزاه عن
السعي ولو لم يحمل وجب عليه السعي للتوصل فكذا اذا تحقق القاطع في هذه الحالة بلا اختيار حصل المقصود
من القدرة على صلاة اخرى ولو لم يتحقق وجب عليه فعل هو قربة قاطع فلو فعل مختار القاطع محرما اثم
بالمخالفة الواجب انتهى والثاني انا اجمعنا على بقاء التحريمة في هذه الحالة حتى لو نوى المسافر الاقامة
في هذه الحالة يتغير فرضه كما لو نواها في خلال الصلاة والتحريمة لا يراد بها ذاتها وانما يراد بها افعال
الصلاة ولم يبق فعل اخر سوى الخروج فكان فرضا ضرورة انتهى قال بعض الفضلاء والظاهر ان هذا هو
التحقيق وقال حافظ الدين فيه فان قيل الخروج من الصلاة قد يكون بمعصية كالكذب والمعصية لا تتصف بالوجوب
قلنا الخروج واجب عليه وهو من حيث هو هو لا يتصف بالمعصية والكذب من حيث انه سبب للخروج عن الصلاة
ليس بمعصية وهذا كما نقول ان الزنا سبب لحرمة المصاهرة من حيث انه سبب للولد وهو من هذا الوجه غير متصف
بالحرمة وكذا سفر المعصية يصلح متعلق الرخصة من حيث انه خروج مديد وهو من هذا الوجه مباح والعصيان
في فعل قطع الطريق او التمرد على مولاه وذلك مجاور له وتوضيح هذا الكلام انه اورد على كون الخروج
من الصلاة فرضا ان الخروج منها قد يكون بمعصية وهي لا تتصف بالوجوب وقد يكون بالحدث العمد و
هو لا يصلح ان يكون فرضا من فرائض الصلاة وجزءا منها واجيب بان الفرض هو الخروج الذي هو مسبب
عن الفعل لا الفعل الذي هو سبب ولا يلزم من قبح السبب قبح المسبب ولئن سلمنا ان الفرض هو الفعل لكن
لا نسلم انه فرض من حيث انه كذب او حدث او نحوه بل هو فرض من حيث انه سبب للخروج من الصلاة وهذا
كوقوع فعل الجماع سببا لحرمة المصاهرة من حيث هو سبب للولد لا من حيث هو زنى وكون السفر سببا للترخص
من حيث انه خروج مديد لا من حيث انه اخافة السبيل او التمرد على المولى ولا يلزم من كونه فرضا ان يكون جزءا
منها كما في الشرائط وكذا السلام ليس بجزء منها كيف وهو مناف لها اجماعا حتى تفسد بوجوده في خلالها
وهذا لان اتمامها بانهائها وانهاؤها بتحصيل ما يضادها اذ الشي انما ينتهي بما ينافيه كالليل ينتهي بالنهار
والبياض بالسواد **تنبيه** اورد على قول صاحب الكافي ان الكذب مثلا من حيث انه سبب للخروج منها ليس
بمعصية انه ليس بواف بالمقصود لان الكذب ونحوه قبيح لعينه ولا يرخص الا عند الضرورة كما تقرر في
محله وهذا كله على تخريج البردعي واما على تخريج الكرخي فليس الخروج بصنعه فرضا وانما قال
الامام ببطلان الصلاة في المسائل المذكورة لان هذه المعاني مغيرة للفرض كما تغير في حدوثها اول الصلاة و
اخرها كنية الاقامة والمراد باخرها ما بعد القعود قدر التشهد اذ الخلاف فيما اذا وجدت ما قبله فلا خلاف
في الابطال قال الامام الاقطع في شرح القدوري وهذه العلة مستمرة في جميع المسائل الا في طلوع الشمس
الا انه يقيسه على بقية المسائل بعلة انه معنى مفسد للصلاة حصل بغير فعله بعد التشهد انتهى وقال
الشيخ زين في البحر ولا حاجة الى الاستثناء لان طلوع الشمس مغير للفرض من الفرض الى النفل كرؤية الماء فانها
مغيرة للفرض لانه كان فرضه التيمم فتغير فرضه الى الوضوء بسبب باقي على الصلاة وكذا سائر اخواتها
بخلاف الكلام فانه قاطع لا مغير والحدث العمد مبطل لا مغير وكذا القهقهة قال في المجتبى وعلى قول
الكرخي المحققون من اصحابنا وذكر في معراج الدراية معزيا الى شمس الائمة والصحيح ما قاله الكرخي انتهى
اقول لكن غالب اصحاب المتون وشراحها اختاروا ما قاله البردعي ومنهم المصنف فلولا انهم ثبتت
عندهم اولويته قوله لما اختاروه والله اعلم **قوله** او ذكر سجدة **اقول** اطلق السجدة فشملت
الصلاتية والتلاوتية وقيد بالذكر في الركوع او السجود لانه لو ذكر سجدة صلبية في القعود الاخير
فسجدها ارتفض القعود كما لو تذكر في الركوع انه لم يقرأ السورة فعاد للقراءة تماما ارتفض ما كان

فيلي الركوع لان الترتيب فيه فرض كما اسلفناه في صفة الصلاة وفي فتح القدير له ان يقضي السجدة المتروكة عقيب التذكر وله ان يؤخرها الى اخر الصلاة فيقضيها هناك انتهى وفي هذا المقام كلام ذكره الشيخ زين في البحر فمن اراد معرفة ذلك فليطلبه منه **قوله** يعني ان من احدث في ركوعه او سجوده توضأ وبنى **اقول** قيد حافظ الدين في الكافي البناء بما اذا لم يرفع راسه مريدا الاداء فقال لو احدث الامام وهو راكع فرفع راسه وقال سمع الله لمن حمده فسدت صلوته وصلاة القوم ولو رفع راسه من السجود وقال الله اكبر مريدا به اداء ركن فسدت صلاة الكل وان لم يرد به اداء الركن ففيه روايتان عن ابي ح انتهى **قوله** فلا بد ان يعيد الركوع والسجود الذي احدث فيه الخ **اقول** اي فلا بد من اعادتهما على القولين اما على قول محمد فلان اتمام الركن انما هو بالانتقال وهو مع الحدث لا يتحقق واما على قول ابي يوسف فلانه وان تم قبل الانتقال لكن الجلسة والقومة فرض عنده ولا تتحقق هي بغير طهارة فلا بد من الاعادة على المذهبين حتى لو لم يعد تفسد صلاته **قوله** ولو كان ركع اماما فقدم غيره دام المقدم على الركوع والسجود لامكان الاتمام بالاستدامة **اقول** هكذا قال الزيلعي وتمام قوله لان للدوام فيما له امتداد حكم الابتداء وللركوع والسجود امتداد فصار كانه ركع وسجد ابتداء انتهى **قوله** وان تذكر في ركوعه او سجوده الخ **اقول** قال حافظ الدين في الكنز ولو ذكر راكعا او ساجدا سجدة فسجدها لم يعدهما وقال في الوافي انه يعيدهما فحملوا ما في الكنز على بيان عدم اللزوم وما في الوافي الذي هو اصله على بيان الافضل لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وكان ينبغي ان تكون اعادتهما واجبة لان الترتيب المذكور واجب قال في الكافي الترتيب في الاركان واجب لكن يسقط بعذر النسيان وهنا كلام من اراد معرفته فليطلبه من البحر **قوله** ام واحدا فاحدث الامام فلو كان المقتدي رجلا فامام **اقول** هذا اذا خرج من المسجد اما ان لم يخرج منه فهو على امامته حتى يجوز الاقتداء وكذا لو توضأ في المسجد يستمر على امامته كذا في التبيين **قوله** والا اي وان لم يكن ذلك الواحد رجلا بل صبيا او امرأة او خنثى فسدت صلاته في رواية **اقول** قال في البحر ان كان ذلك الواحد ممن لا يصلح للامامة مثل المرأة والصبي والخنثى والامي والاخرس والمتنفل خلف المفترض والمقيم خلف المسافر في القضاء ففيه ثلاثة اقوال قيل بفساد صلاة الامام خاصة وقيل بفساد صلاتهما والاصح فساد صلاة المقتدي دون الامام كما في المحيط وغاية البيان

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

لما كان بقي الحدث من العوارض السماوية وما يفسد الصلاة وما يكره فيها من العوارض المكتسبة قدم ذلك واخر هذا وذكر النسيان في هذا الباب وان كان من العوارض السماوية لان له مناسبة بالعمد من حيث الحكم لان كلا منهما يفسد الصلاة والفساد والبطلان في العبادات سواء **قوله** يفسدها السلام عمدا قيد بالعمد لان السلام سهوا غير مفسد لانه من الاذكار ففي غير العمد يجعل ذكرا وفي العمد كلاما **اقول** تبع في هذا صاحب الهداية فانه فرق بين العمد وبين السهو حيث قال بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتبر ذكرا في حالة النسيان وكلاما في حالة العمد لما فيه من كاف الخطاب انتهى وتبعه الشارحون وتوضيح كلامه ان السلام من اذكار الصلاة اذ المتشهد يسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى عباد الله الصالحين وهو من اسمائه تعالى وانما اخذ حكم الكلام بكاف الخطاب وانما يتحقق معنى الخطاب فيه عند القصد فاذا كان ناسيا الحقناه بالاذكار واذا كان عامدا الحقناه بالكلام عملا بالشبهين كذا في العناية وهكذا قيده صدر الشريعة وصاحب المجمع بالعمد واطلقه صاحب الكنز وحافظ الدين في الكافي والكنز فشمل العمد والسهو وشمل ما اذا قال السلام فقط من غير ان يقول عليكم وهذا الاطلاق مخالف لما مر عن الهداية ولما نقلناه عن شرحها المسمى بالعناية وذلك من وجهين الاول ان صاحب الهداية صرح بالفرق بين العمد والسهو فجعل السلام عمدا مفسدا وسهوا غير مفسد والثاني انه

على

على الفساد في صورة العمد بما فيه من كاف الخطاب وظاهره انه ان لم يكن فيه كاف الخطاب لا يفسد وهذان الوجهان مخالفان للاطلاق المذكور كما لا يخفى على من شانه التامل في الامور قال الشيخ زين في البحر ولم ار من وفق بين العبارات وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون لمخاطب حاضر فهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان اي نسيان كونه في الصلاة وان المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط ان لا يكون لمخاطب حاضر كما قالوا لو سلم على راس الركعتين في الرباعية ساهيا فان صلاته لا تفسد وكذا اذا سلم المسبوق مع الامام انتهى **اقول** حاصل ما ذكره هذا الفاضل من التوفيق ان من اطلق السلام اراد به السلام على انسان بمعنى التحية وهو بهذا المعنى يفسد الصلاة سواء كان عمدا او سهوا وسواء كان فيه كاف الخطاب او لم يكن بدليل ما قالوا ان المصلي لو اراد ان يسلم على انسان ساهيا فقال السلام ثم تذكر انه في الصلاة فسكت تفسد صلاته انتهى وانما تفسد صلاته لانه تلفظ ابتداء على لفظ الخطاب وما يتلفظ به على قصد الخطاب او الجواب يلتحق بكلام الناس فعلم بهذا ان السلام على قصد الخطاب يفسد الصلاة سواء كان فيه كاف الخطاب او لم يكن ومن قيده بالعمد اراد به السلام للخروج من الصلاة وهو بهذا المعنى يفسد الصلاة عمدا ولا يفسدها سهوا بدليل انهم صرحوا انه لو سلم ساهيا للتحليل قبل اوانه لا يضره ويتم صلاته وبقي هنا شيء وهو ان ظاهر كلام صاحب الهداية ومن نحا نحوه ان السلام عمدا للخروج من الصلاة انما يفسد الصلاة اذا كان مقارنا لقوله عليكم فانهم عللوا اخذ السلام حكم الكلام بوجود كاف الخطاب فيه وقيل انه يفسد الصلاة مطلقا اي سواء كان وحده او مع عليكم وهو ظاهر كلام الامام قاضيخان فانه قال اذا فرغ الامام من التشهد فاراد ان يسلم فلما قال السلام قبل ان يقول عليكم لا يكون شارعا في صلاة الامام لان قوله السلام كلام تام الا ترى ان المصلي اذا اراد ان يسلم على غيره فقال السلام ثم تذكر انه في الصلاة فسكت فانه يكون خارجا عن الصلاة انتهى **اعلم** ان الظاهر من كلام من قيد السلام بالعمد ان المراد به سلام الصلاة لا السلام على انسان فانه مفسد الصلاة سواء كان عمدا او سهوا وانما لم يذكره المصنف لانه داخل في الكلام فعلى هذا يكون الضمير في رده راجعا اليه يعني السلام على انسان على طريقة الاستخدام وكان الاولى ترك ذكره لانه داخل في الكلام ايضا **قوله** ورده الخ **اقول** هذا اذا رده بلسانه اما اذا رده بغيره فقد اختلف فيه ذكر في الفتاوى الظهيرية والخانية والغاية وفي بعض نسخ الخلاصة انه لو سلم انسان على مصل فاشار الى رد السلام براسه او بيده او باصبعه لا تفسد صلاته انتهى وقال في الهداية ولا يرد السلام بلسانه لانه كلام ولا بيده لانه كلام معنى حتى لو صافح بنية التسليم تفسد صلاته انتهى وفي بعض نسخ الخلاصة ولو سلم انسان على المصلي فاشار لرد السلام براسه او بيده تفسد صلاته انتهى وفي المجمع لو رد السلام بلسانه او بيده تفسد صلاته انتهى وحمل هذا الخلاف بعضهم على الروايتين قال العلامة الزيلعي في شرح الكنز الرد بالاشارة مكروه وبالمصافحة تفسد وقال الزيلعي الاخر في تخريج احاديث الهداية بعد ان ذكر المذكور هنا قلت اجاز الباقون رد السلام بالاشارة ولنا حديث جيد اخرجه ابو داود عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اشار في الصلاة اشارة تفهم او تفقه فقد قطع الصلاة انتهى وضعفه العلامة ابن الجوزي بان ابن اسحق ضعيف وابا غطفان مجهول فرد عليه فان الحق في ابن اسحق التوثيق وان ابا غطفان ليس بمجهول بل هو ثقة معروف وثقه ابن معين والنسائي واخرج له مسلم وقال بعض الفضلاء والحق ما ذكره بعض المحققين من ان الفساد ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعض المشايخ من مسئلة المصافحة المذكورة هنا والصحيح ان السلام على المصلي ورده عليه بالاشارة ليسا بمفسدين بل مكروهين كراهة تنزيه لانه ثبت انه صلى الله عليه وسلم كان يفعلهما وفعله صلى الله عليه وسلم لهما انما كان تعليما للجواز فيكون بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم اولى من تركه فلا يوصف بكراهة التنزيه التي مرجعها ترك الاولى والحاصل ان النبي عليه السلام منع عن رد السلام بالاشارة لانه سبب للشغل وفعله هو لانه مؤيد عن ان يشغله شاغل عن عبادة ربه ولو تعارضا قدم المانع ثم اعلم انه يكره

الفاضل الجديد يعقوب باشا واخي چلبي

السلام على المصلي والقاري والجالس للقضاء او البحث في الفقه او التخلي ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لانه
في غير محله كذا ذكره العلامة الزيلعي قوله والدعاء بما يشبه كلامنا اقول قد مر ان ما لا يستحيل سؤاله من العباد
يشبه كلامهم كقولهم اللهم اغفر لي وقولهم اللهم ارزقني من قبيل الاول وهو الصحيح لاستعماله فيما بين العباد يقال
رزق الامير الجيش كذا في الهداية قوله والانين اقول الانين مصدر ان قال في القاموس ان يئن انا وانينا وتانانا وتانة
قوله وهو ان يقول آه اقول كذا في الكافي قال في العناية الانين صوت المتوجع وقيل هو ان يقول آه انتهى
وهو بقصر الهمزة مفتوحة وسكون الهاء على وزن دع قوله في الكافي عن ابي يوسف ان آه لا يفسد سواء كان
من وجع او ذكر جنة او نار اقول انما قال عن ابي يوسف ولم يقل عند ابي يوسف لان عنده قولين قال الاول كما
قال وهو ظاهر الرواية عنه وقال الاخر ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين كلاهما او احدهما من حروف الزوائد
التي يجمعها قولك اليوم تنساه لا تفسد صلاته واذا اشتملت على ثلثة احرف من حروف الزوائد او حرفين من غيرها
تفسد قوله والتاوه وهو ان يقول اوه يفسد فيهما اقول التاوه مصدر من باب التفعل يقال تاوه تاوها
اذا قال اوه وهو بفتح الهمزة وتشديد الواو مفتوحة وبسكون الهاء او بضم الهمزة واسكان الواو وتثليث
الهاء وفيه لغات اخر ذكرها صاحب الصحاح والقاموس ان رمت معرفتها فراجعهما والمفهوم من القاموس انه لا
فرق بين الانين والتاوه حيث فسر الاول بالثاني الا ان المشايخ فرقوا واثبتوا عليه خلاف ابي يوسف المتقدم ذكره
يعني ويفسد التاوه الصلاة في الوجع وذكر الجنة او النار عند ابي يوسف فيكون هذا تتميما للرواية التي تقدمت
عنه لكن لو قال يفسد في الوجع ولا يفسد في ذكر الجنة او النار عندهما يفسد في الحالين واوه يفسد انتهى
عنده كان اولى كما لا يخفى قال في الهداية وعن ابي يوسف ان قوله آه لم يفسد في الحالين واوه يفسد انتهى
اي في الحالين قوله وفي التاتارخانية سئل محمد بن سلمة عن ذلك فقال لا يقطع اقول يعني سئل محمد بن سلمة عن الانين
والتاوه في الصلاة فقال لا يقطع كل منهما الصلاة سواء كان من وجع او ذكر جنة او نار قوله وفي الغياثية
قالوا الاخذ بهذا احسن للفتوى لانه قد يبتلى به المريض اذا اشتد مرضه اقول قال في الخانية روي عن محمد انه قال ان
كان المريض لا يمكنه الامتناع عن الانين والتاوه لا تفسد صلاته لان ما لا يمكن الامتناع عنه يكون عفوا كما لو
عطس فحصل به حروف لم تفسد صلاته او تجشى او تثاوب فارتفع صوته وحصل به حروف لم تفسد صلاته
انتهى اقول وكذا عند ابي يوسف ايضا لان ما لا يمكن الامتناع عنه يكون عفوا وحاصله ان الانين والتاوه يفسدان
الصلاة الا اذا كانا صادرين عن مريض لا يملك نفسه عنهما فانه حينئذ يصير كالعطاس والجشاء وهما لا يقطعان
الصلاة وان حصل بهما حروف هجاء ودل التعليل الذي نقله المصنف من الغياثية ان عدم الفساد خاص بالمريض
اي مقصور عليه ولا يتجاوز المصاب ولو لدغته عقرب او اصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ الامام ابو بكر
محمد بن الفضل تفسد صلاته لانه بمنزلة الانين وهكذا روي عن ابي حنيفة وقيل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس
انتهى وفي الملتقط اذا لسعته اي لدغته الحية فقال بسم الله الرحمن الرحيم تفسد عند محمد خلافا لابي يوسف
انتهى وفي الخلاصة تفسد عندهما لا عند ابي يوسف لدم من معهما انه بمنزلة الانين نظرا الى الباعث والعبرة
بالعزيمة لا باللفظ والا لما فرق بين ما هو بسبب الاخرة وبين ما هو بسبب الدنيا في ارتفاع البكاء ونحوه وذكر في
الذخيرة ان المريض اذا قال يا رب او قال بسم الله لما يلحقه من المشقة لا تفسد انتهى ولم يذكر خلافا فالصحيح
ما قدمنا من ان هذا قول ابي يوسف قال في النصاب وعليه الفتوى واما عندهما فتفسد قوله والتافيف
وهو ان يقول اف اقول اف كلمة تضجر والتافيف ان يقول اف يعني انه يفسد الصلاة قال في المجتبى نفخ في التراب فقال اف
او تف فسدت صلاته عندهما خلافا لابي يوسف والصحيح ان الخلاف في المخفف وفي المشدد تفسد بالاتفاق انتهى
ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في الحرفين لا تفسد صلاته وفي اربعة احرف تفسد وفي ثلثة احرف اختلف

المشايخ

المشايخ والاصل انها لا تفسد انتهى وقال في البحر وبما فيها اندفع ما اعترض به الشارحون على الهداية في قوله
ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد كما لا يخفى انتهى قوله وبكاء بصوت اقول فيه اشارة الى انه لو بكى بغير صوت
بان سال دمعه بلا صوت لا تفسد صلاته قوله ان الانين ونحوه اقول اراد بالنحو التاوه والتافيف والبكاء
قوله انا مصاب فعزوني اقول التعزير بالزاي المعجمتين التقوية قال الله تعالى فعززنا بثالث اي قوينا
قوله وتنحنح بلا عذر اقول العذر وصف يطرأ على المكلف يناسب التسهيل عليه فان كان التنحنح لعذر
فانه لا يبطل الصلاة بلا خلاف وان حصل به حروف لانه جاء من قبل من له الحق فجعل عفوا وان كان
من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد عندهما خلافا لابي يوسف في الحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض
صحيح كتحسين صوته للقراءة او للاعلام انه في الصلاة او ليهتدي امامه عن خطائه ففيه خلاف وظاهر
ما مشى عليه اصحاب المتون اختيار الفساد لانهم صرحوا بان المفسد للصلاة التنحنح بغير عذر ويصدق
على ما كان لتحسين الصوت ونحوه انه تنحنح بغير عذر لكن الصحيح عدم الفساد لان ما للقراءة ملحق بها
قال في الهداية ولو تنحنح بغير عذر بان لم يكن مدفوعا اليه وحصل به الحروف ينبغي ان تفسد عندهما انتهى
وقال الشيخ كمال الدين انما لم يجزم بالجواب لثبوت الخلاف فعند الفقيه اسمعيل الزاهد تفسد وعند غيره لا
وهو الصحيح لان ما للقراءة ملحق بها انتهى ولصاحب العناية هنا كلام ان رمته فراجعها وقال في البرهان
او كان لتحسين الصوت على الصحيح لان ما للقراءة ملحق بها انتهى وقال في التبيين وتنحنح لاصلاح صوته
وتحسينه لا تفسد صلاته على الصحيح وكذا لو اخطأ الامام فتنحنح المقتدي ليهتدي الامام لا تفسد
صلاته وذكر في الغاية ان التنحنح للاعلام انه في الصلاة لا تفسد انتهى قال في البحر قيدنا بان يظهر له حروف
لانه لو لم يظهر له حروف هجاء فانه لا يفسد اتفاقا لكنه مكروه وهو محمل قول من قال ان التنحنح قصدا
او اختيارا مكروه لانه عبث لخروجه عن الفائدة انتهى قوله والثاني افصح اقول اي اكثر استعمالا
لكن لا يتعين ان يكون الثاني بالمعجمة او المهملة والظاهر انه اراد ما هو بالمعجمة قال صاحب الصحاح تسميت
العاطس ان يقول له يرحمك الله بالسين والشين قال ثعلب الاختيار بالسين لانه ماخوذ من السمت
وهو القصد والمحجة وقال ابو عبيد الشين اي المعجمة اعلى في كلامهم واكثر انتهى وصاحب القاموس
سوى بينهما فانه قال في سمت سمت تسميتا وسمت لهم سمت هيأهم وجه الكلام والراي
والتسميت ذكر الله تعالى على الشيء والدعاء للعاطس وقال في شمت والتشميت التسميت انتهى
والمفهوم من كلام صاحب النهاية ان تسميت العاطس بالمهملة لا غير فانه قال في سمت التسميت
الدعاء ومنه تسميت العاطس وقال في شمت التشميت الدعاء بالخير والبركة ومنه دعا لعلي
وفاطمة وشمت عليهما انتهى وتفسير تاج الشريعة يوافق هذا المعنى فانه قال التسميت العاطس الدعاء
له بالخير قوله ولو قال العاطس او السامع الحمد لله لا تفسد لانه ليس جوابا عرفا اقول فيه خلاف بين المشايخ
وقد اشار اليه صاحب الهداية حيث قال ومن عطس فقال له الاخر يرحمك الله وهو في الصلاة فسدت صلاته
لانه يجري في مخاطبات الناس فكان من كلامهم بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمد لله على ما قالوا لانه
لم يتعارف جوابا انتهى وقال في العناية وفي هذا اللفظ اي في قوله على ما قالوا اشارة الى خلاف البعض
وذكر في المحيط عن ابي حنيفة ان العاطس يحمد في نفسه ولا يحرك لسانه فلو حرك فسدت صلاته ووجه الاول
ما ذكره انه لم يتعارف جوابا انتهى وقال في فتح القدير قوله على ما قالوا اشارة الى ثبوت الخلاف روي
عن ابي حنيفة انه اذا عطس فحمد الله في نفسه من غير ان يحرك شفتيه فان حرك فسدت صلاته انتهى
وقال في البحر محل هذا الخلاف ارادة الجواب اما اذا لم يرده بل قاله لرجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق
كذا في غاية البيان ومحله ايضا عند ارادة عدم التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله

لانه يعلم الغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحها انتهى اقول هذا يخالف لما ذكر في الهداية وشروحها
من انها لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا قال قاضيخان وان عطس المصلي فقال له رجل في الصلاة الحمد لله
وروي عن محمد انه قال لا تفسد صلاته وان اراد به الجواب وفي القنية الحمدلة لعطاس غيره لا تفسد وعن
ابي حنيفة انها تفسد انتهى والاصح انها لا تفسد لما ذكرنا قوله كذا في الظهيرية اقول في هذا العزو اشارة
الى ثبوت الخلاف وغيره قال قاضيخان ولو قال يرحمك الله لنفسه لا تفسد صلاته وينبغي ان لا تفسد كما
لو دعا بدعاء اخر انتهى قوله وجواب خبر سوء بالاسترجاع الخ اقول اختلف المشايخ فيما اذا اخبر بخبر
سوء فاسترجع لذلك بان قال انا لله وانا اليه راجعون مريدا بذلك الجواب وصحح في الهداية وفي الكافي الفساد
عندهما خلافا لابي يوسف وقال بعض المشايخ انه مفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال
قاضيخان ولو اخبر بمصيبة او بخبر سوء فقال انا لله وانا اليه راجعون ان اراد به قراءة القران ونوى الجواب
لا تفسد صلاته في قولهم وان اراد به الجواب قال بعضهم تفسد صلاته عند الكل وهو الظاهر انتهى فالظاهر
ان هذا هو المختار عند المصنف حيث لم يذكر فيه خلافا قوله وسار بالحمدلة الخ اقول اي ويفسدها
عند ابي ح ومحمد جواب خبر سار بالحمدلة بان يقول الحمد لله وخبر جواب عجيب بالسبحلة بان يقول سبحان الله
والهيللة بان يقول لا اله الا الله وقال ابو يوسف لا يكون الجواب بهذه الاذكار مفسدا للصلاة لانه ما هو
ثناء بصفته لا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو صالح له لانه يستعمل في موضعه عرفا
فيجعل جوابا كالتشميت للعاطس وهذا لان الكلام يبتني على قصد المتكلم فانه اذا راى رجلا اسمه يحيى وبين يديه
كتاب فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة واراد به خطابه او مر برجل اسمه موسى وبيده شيء فقال وما تلك بيمينك
يا موسى واراد به سؤاله او كان في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني اركب معنا واراد به ركوبه معه
لم يشكل على احد انه متكلم لا قارئ قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير واقرب ما ينقض به كلامهما وافق عليه
من الفساد بفتحه على غير امامه فانه قران وقد تغير الى وقوع الافساد به بالعزيمة انتهى ويمكن ان يجاب
عنه بما في غاية البيان من ان الفساد انما حصل لكونه تلقين القران وتعليمه لا للتغيير بالعزيمة على ان الايراد
مدفوع من اصله لان ابا يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزيلعي وغيره وليس مقصود المص
خصوص هذه الكلمات بل كل كلمة هي ذكر او قران قصد بها الجواب فهي على الخلاف المذكور وحكم لا حول
ولا قوة الا بالله كالاسترجاع يعني اذا قال جوابا لخبر سوء تفسد صلاته عندهما خلافا لابي يوسف بناء على ما
تقدمت الاشارة اليه ولو قالها لدفع الوسوسة ان كانت لامر الدنيا تفسد صلاته وان كانت لامر الاخرة لا تفسد
كذا في الظهيرية والقنية نقلا عن محيط الطحاوي قوله ويفسدها قراءته اقول هذا عند ابي حنيفة وقالا
هي تامة لانها عبادة انضمت الى عبادة اخرى وهو النظر الى المصحف والعبادة الواحدة غير مفسدة فكيف
اذا انضمت الى اخرى الا انه يكره لانه تشبه بصنيع اهل الكتاب هذا ان قصد التشبه بهم اما ان لم يقصده فلا يكره
عندهما لان التشبه باهل الكتاب ليس بمكروه في كل شيء بل فيما كان مذموما وفيما يقصد به التشبه كذا في شرح الجامع
الصغير لقاضيخان وله وجهان احدهما ان حمل المصحف وتقليب الاوراق والنظر فيه عمل كثير وهو مفسد لا محالة
والثاني انه تلقن منه كانه تلقن من غيره والتلقن من الغير مفسد لا محالة فكذا من المصحف وعلى الوجه الاول
يفرق بين الموضوع والمحمول فلو كان موضوعا بين يديه على شيء ولم يحمله ولم يقلبه لا تفسد لانه اخذ فيه العمل فاذا
خالف بالوضع فات بعض الدليل وعلى الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول لانهما في التلقن سواء فتفسد بكل حال
وهو الصحيح كذا في الكافي والبرهان تبعا لما صححه شمس الائمة السرخسي وعلى الوجه الثاني المصحح الصحيح انه لو قرا
القران المكتوب في المحراب لا تفسد فهو داخل في المصحف فان المراد به المكتوب فيه شيء من القران ولم يذكر المص
مقدار ما يقرا وهو مختلف فيه فمنهم من يقول ان قرا مقدار اية تفسد ومنهم من يقول ان قرا مقدار الفاتحة تفسد صلاته

وفي الجامع

وفي الجامع الصغير لم يفصل بين القليل والكثير وهو الظاهر فلهذا اطلقه في الكتاب وقال الرازي ه
قول ابي ح محمول على من لم يحفظ القران ولا يمكنه ان يقرا الا من مصحف واما الحافظ فلا تفسد صلاته في قولهم
جميعا وتبعه على ذلك السرخسي في جامعه الصغير على ما في النهاية وابو نصر الصفار على ما في الذخيرة معللا بان
هذه القراءة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف وجزم به في فتح القدير والبرهان وشرح النقاية من غير ذكر
خلاف وقال في التبيين ولو كان يحفظ القران وقراه من مكتوب من غير حمل المصحف قالوا لا تفسد صلاته لعدم
الامرين انتهى فاشار الى الخلاف ولما مر ان صيغة قالوا يشار بها الى الخلاف وقال في البحر وهو اوجه كما لا يخفى
وفي الظهيرية انه اذا لم يكن قادرا الا على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة الاصح انه لا يجوز انتهى ويخالفه
ما نقل في النهاية عن مبسوط شيخ الاسلام ان الامام ابا بكر محمد بن الفضل كان يقول في التعليل لابي ح اجمعنا على انه
اذا كان يمكنه ان يقرا من المصحف ولا يمكنه ان يقرا عن ظهر قلبه لو صلى بغير قراءة يجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة
لما ابيحت الصلاة بغير قراءة والظاهر ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله وتقليب الاوراق وما ذكره
الامام ابو بكر محمد بن الفضل متفرع على الصحيح من ان علة الفساد تلقنه انتهى ويطلق في المصلي فيشمل الامام و
المنفرد فما في الهداية من تقييده بالامام اتفاقي كذا في غاية البيان وضعفه في العناية فقال ويحتمل انه قيده بالامام
لانه المحتاج الى تطويل القراءة فربما يحتاج في النظر الى المصحف انتهى فائدة ذكر الامام النووي في المصحف
ثلاث لغات ضم الميم وكسرها وفتحها والضم والكسر مشهورتان وقال في الصحاح قد استثقلت العرب الضمة في
حروف فكسروا ميمها واصلها الضم من ذلك المصحف لانه ماخوذ من اصحف اي جمعت فيه الصحف انتهى وقال في الكفا
مثلثة الميم من اصحف اي جمعت فيه الصحف انتهى قوله وفتحه على غير امامه الى قوله وكله اقول هذا الكلام من
اوله الى اخره كلام العلامة الزيلعي قوله وان فتح على غير امامه لا تفسد استحسانا يعني سواء قرا ما تجوز به الصلاة
او لم يقرا وهذا هو الصحيح لانه لو لم يفتح ربما يجري على لسانه ما يكون مفسدا فكان فيه اصلاح صلاته وسواء
انتقل الى اية اخرى او لم ينتقل وهو قول عامة المشايخ لاطلاق المرخص وفي المحيط ما يفيد انه المذهب فانه قال
وذكر في الاصل والجامع الصغير انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقا لان الفتح وان كان تعليما ولكن التعليم ليس
بعمل كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسدا وان لم يكن محتاجا اليه قوله وكذا صلاة الامام ان اخذ بقوله
لعدم الحاجة اليه اقول صحح الامام المرغيناني في الظهيرية عدم فساد صلاة الفاتح على كل حال وفساد صلاة الامام
اذا اخذ بقوله بعدما انتقل الى اية اخرى وصحح حافظ الدين في الكافي وصاحب منية المصلي عدم فساد صلاة الامام
ايضا وان اخذ بقوله والحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على امامه لا يوجب فساد صلاة احد لا الفاتح ولا الآخذ
مطلقا في كل حال وفي قوله وفتحه اشارة الى انه انما تفسد الصلاة بالفتح على غير امامه اذا قصد الفتح والتعليم اما
لو قصد التلاوة فاتفقوا ان حصل بذلك انه قارئ بها الفتح لا تفسد عند الكل قال في الهداية وان استفتح ففتح عليه
رجل في صلاته فسدت صلاته انتهى اي ان طلب الامام الفتح وطلبه سكوته وشرط في الاصل في الفساد ان يكرر الفتح
بان يفتح مرة بعد اخرى لان المرة قليل فيعفى ولم يشترطه في الجامع الصغير وهو الصحيح لانه كلام فلا فرق بين قليله وكثيره
ولذا اطلقه اصحاب المتون ثم قيل ينوي الفاتح بالفتح على امامه التلاوة والصحيح انه ينوي الفتح دون القراءة لان الفتح
مرخص فيه والقراءة منهي عنها قوله وينبغي للمقتدي ان لا يعجل بالفتح اقول قالوا يكره للمقتدي ان يفتح على امامه
من ساعته وكذا يكره للامام ان يلجئهم اليه بان يقف ساكتا بعد الحصر او يكرر الاية بل يركع اذا جاء اوانه او ينتقل
الى اية اخرى واختلف المشايخ في اوان الركوع ولهذا اطلقه صاحب الهداية فمنهم من اعتبر اوان الاستحباب ومنهم من
اعتبر اوان الفرض واختاره العلامة الزيلعي تبعا لجماعة من العلماء منهم قاضيخان وصاحب المحيط وبكر وقال الشيخ
كمال الدين في فتح القدير والاول هو الظاهر من جهة الدليل الا ترى الى ما ذكروا انه صلى الله عليه وسلم قال لابي هلا فتحت علي
مع انها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة انتهى وهذا كله على قول ابي حنيفة ومحمد واما على قول ابي يوسف

فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قرآن بلا تغيير بقصد القارئ عنده حاصل وقال في القنية رامزا لظهير الدين
المرغيناني ارتج على الامام ففتح عليه من ليس في صلاته وتذكر فان اخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد
والا فتفسد لان تذكره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ وعن عبد الله الصفار ولو سمع المؤتم ممن ليس في
الصلاة ففتحه على امامه يجب ان تبطل صلاة الكل لان التلقين من الخارج انتهى **قوله** وبحلقه وشربه **اقول**
كذا اطلق في كثير من الكتب كالهداية والوقاية والنقاية والكنز وقال الزيلعي اطلق اي صاحب الكنز الاكل ومراده ما
يفسد الصوم وما لا يفسده لا يبطل الصلاة ويأتي بيانه في موضعه ان شاء الله تعالى وقال الشيخ زين في البحر وهو
ممنوع كليا فانه لو ابتلع شيئا من بين اسنانه وكان دون الحمصة لا تفسد صلاته وفي الصوم تفسد وفرق بينهما الولوالجي
وصاحب المحيط بان فساد الصلاة معلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد الصوم فانه معلق بوصول المغذي الى
جوفه لكن في البدائع والخلاصة انه لا فرق بين فساد الصلاة والصوم في قدر الحمصة وفي الظهيرية لو ابتلع دما
خرج من بين اسنانه ودخل في حلقه وهو صائم ان كانت الغلبة للدم او كانا سواء افطر لان له حكم الخارج وان كانت
الغلبة للبزاق لا يضره كما في الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة والصوم انتهى وفي الخلاصة ولو اكل شيئا من الحلاوة و
ابتلع عينها فدخل في الصلاة فوجد حلاوتها في فيه وابتلعها لا تفسد صلاته ولو ادخل الفانيذ او السكر في فيه
ولم يمضغه لكن يصلي والحلاوة تصل الى جوفه تفسد صلاته انتهى فعلم ان المفسد عين المأكول دون اثره وفي قوله
او الاكل اشارة الى ذلك **قوله** لانهما ينافيان الصلاة ولا فرق بين العمد والنسيان لان حالة الصلاة مذكرة **اقول**
انما كانت حالة الصلاة مذكرة لانها على هيئة تخالف العادة ولان زمانها قصير فكون الاكل والشرب فيها في غاية البعد فلا
يعذر بالنسيان فصار كالحدث بخلاف الصوم فان حالته غير مذكرة لانها على هيئة توافق العادة ولان زمنه طويل فيكثر
فيه النسيان فيعذر به **قوله** هذا ان لم يكن بين اسنانه مأكول اما اذا كان فابتلعه لا يفسد **اقول** اطلق المأكول
فشمل ما كان قدر الحمصة ودونها وقد قدمنا عن المحيط والولوالجي ان قدر الحمصة لا يفسد الصلاة ويفسد الصوم وقال
في البدائع ان كان دون الحمصة لا يضره وان كان قدر الحمصة فصاعدا فسدت صلاته وهكذا في شرح الطحاوي وصحح القفال
وقال بعضهم لا تفسد بما دون ملء الفم وعليه مشى في الخلاصة فانه بعد ما نقل القول الاول قال الامام خواهر زاده
لو اكل بعض اللقمة وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصلاة فابتلع الباقي لا تفسد صلاته ما لم يكن ملء الفم وقدر الحمصة لا تفسد
وفي الروايات لم يذكر الحمص لكن قال ابتلع شيئا بين اسنانه لم يضره والتقدير بالحمص رواه الحسن عن ابي حنيفة في غريب الرواية
فهذه ثلاثة اقوال في هذه المسألة كما ترى والشأن فيما هو الراجح منها قال في البحر وهو يبتني على معرفة العمل الكثير وفيه
اختلاف فينبغي ان يكون محل الاختلاف فيما اذا ابتلع ما بين اسنانه من غير مضغ اما اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها
ثم اذا كان ابتلاع ما بين اسنانه غير مفسد بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من اعمال الصلاة
ولا ضرورة فيه فكان مكروها وان كان قليلا انتهى ولو قال المص هذا ان لم يكن بين اسنانه مضوغا لكان اولى من قوله
مأكولا كما لا يخفى **قوله** وعن ابي يوسف تفسد السجدة لا الصلاة **اقول** قيل ليس هذا مذهبا له بل رواية عنه وهو
ظاهر عبارة المص والكافي وقيل هو مذهب له وعليه عبارة المجمع والبرهان وقال في الحصر ولو وضع وجهه اي قدميه
على نجس تبطل الصلاة عندهما وعند ابي يوسف تبطل السجدة لا الصلاة انتهى وهذه العبارة تدل على انه مذهب له والله اعلم
قوله بخلاف وضع يديه وركبتيه عليها **اقول** تقدم ان شمس الائمة السرخسي ذكر انه اذا كانت النجاسة في موضع الكفين
والركبتين جازت صلاته لان وضع اليدين والركبتين في السجود ليس بفرض بل هو سنة عندنا فلا يشترط طهارة موضعهما
وكان وضعهما على النجاسة كعدمه وقال الفقيه ابو الليث في العيون في رواية جواز الصلاة مع نجاسة موضع الكفين و
الركبتين شاذة وقال صاحب منية المصلي والصحيح انه اذا كان الحجر في موضع ركبتيه لا تجوز صلاته انتهى وسكت
عما اذا كان في موضع يديه قال قاضيخان واذا كانت النجاسة تحت كل قدم اقل من قدر الدرهم فانها تجمع وتمنع الصلاة
وكذا لو كانت النجاسة في موضع السجود او في موضع الركبتين او في موضع اليدين ولا يجعل كانه لم يضع العضو

فعلم انه

فعلم انه لا فرق بين الركبتين واليدين وبين موضع السجود والقدمين في ان النجاسة المانعة في مواضعها
مفسدة للصلاة وهو الصحيح لان اتصال العضو بالنجاسة بمنزلة حملها وان كان وضع ذلك العضو ليس بفرض
فتلخص من هذا ان ما اختاره المص هنا ضعيف **قوله** واداء ركن او امكانه بكشف عورة او نجاسة
الخ **اقول** تقدم الكلام على هذا مستوفى في باب شروط الصلاة وما ذكره المصنف هنا من الخلاف بين
ابي يوسف ومحمد فقط موافق لما ذكره هناك فافاد ظاهر كلامه في المحلين انه لا قول للامام في هذه المسألة
لكنه مخالف لما ذكره حافظ الدين في الكافي فانه قال فيه فان ادى ركنا مع الانكشاف او مكث بقدر ما يتمكن فيه
من اداء ركن فسدت صلاته خلافا لمحمد في المتمكن لانه انكشفت عورته في زمان كثير وعلى هذا لو قام على
موضع نجس او اصاب ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم او وقع في صف النساء للزحمة انتهى فقوله خلافا لمحمد
يفيد ان الخلاف بين محمد وبين ابي حنيفة وابي يوسف معا فخالف كلام المص كلامه لكنه وافق كلام غيره
فان المذكور في اكثر المعتبرات ان الخلاف بين ابي يوسف ومحمد فقط كما هو ظاهر لمن تتبع كلامهم قال العلامة
الحلبي والمختار قول ابي يوسف في الجميع لانه احوط انتهى قلت الاخذ بالاحتياط من جملة اسباب الترجيح و
ههنا كلام لا بد من التنبيه عليه وذلك ان المصنف اطلق الفساد عند ابي يوسف باداء ركن او امكانه بكشف
عورة او نجاسة مانعة من جواز الصلاة وقيده في صورة السجود على مكان نجس بما اذا لم يعده على مكان طاهر
والذي يظهر انه لا فرق بين الصورتين فالقيد معتبر في المسألتين وان لفظ فسدت في قوله فسد عند ابي يوسف
ينبغي ان يكون شرحا وجعله متنا كما هو كذلك في بعض نسخ المتون والشروح غير صحيح لان قوله واداء ركن
معطوف على قوله وسجوده او على قوله السلام على اختلاف المذهبين فيصير التقدير ويفسدها اداء ركن او امكانه
بكشف عورة او نجاسة فسدت عند ابي يوسف وفساد هذا التركيب مما لا خفاء فيه **قوله** والمتخلف مقتد
من خارج المسجد الخ **اقول** هذه المسألة ماخوذة من الكافي وعبارته والمتخلف من اقتدى من خارج المسجد
اي ان كان المسجد ملآن من القوم والصفوف متصلة بهم خارج المسجد فسبق الامام حدث فخرج من المسجد و
استخلف رجلا من خارج المسجد تفسد صلاة الكل خلافا لمحمد لان خلو مكان الامام عنه يفسد الصلاة الا انه
ما دام في المسجد جعل كانه لم يخل عنه مكانه انتهى **اقول** هكذا ذكر الخلاف في اكثر الكتب المشهورة وذكر
في الظهيرية على العكس فجعل جواز الاستخلاف من خارج المسجد قولهما وعدم جوازه منه قوله والاخذ بما مشى
عليه الاكثرون اولى كما لا يخفى **قوله** لان مواضع الصفوف حكم المسجد كما في الصحراء **اقول** هذا دليل محمد
في جواز الاستخلاف من خارج المسجد عند اتصال الصفوف فقاس جواز الاستخلاف على جواز الاقتداء يعني ان خارج المسجد
اذا اتصلت الصفوف به في جواز الاقتداء به مع انه خارج المسجد مباين له حقيقة وانما اعطي حكم المسجد
في حق جواز الاقتداء لضرورة ضيق المسجد حتى لو كان في المسجد سعة لا يجوز اقتداؤهم به فلا يظهر ذلك
في حق جواز الاستخلاف لعدم الضرورة والحاصل ان القياس بطلان الصلاة بمجرد الانحراف لكن ورد الشرع
به على خلافه فيقتصر الجواز على محل الضرورة **قوله** والمستخلف انثى ولو خلفه نساء الخ **اقول**
هذه المسألة ايضا ماخوذة من الكافي وعبارته هذه والمستخلف انثى ولو خلفه نساء تفسد صلاته
وبفساد صلاته تفسد صلاة القوم وقال زفر صلاة النساء صحيحة لانها تصلح لامامتهن انتهى
قوله وكل عمل كثير الخ **اقول** اتفق علماؤنا على ان العمل القليل لا يفسد الصلاة والكثير يفسدها واختلفوا
في حد الفاصل بين القليل والكثير على اقوال الحسن ان كل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلاة فهو كثير وكل عمل
يشتبه على الناظر ان عامله في الصلاة فهو قليل وقال في البدائع وهذا اصح وتبعه في التبيين والولوالجية
وقال في المحيط وهو الاحسن ونسبه في الخانية والخلاصة الى عامة المشايخ ورواه البلخي عن اصحابنا وقال
الولوالجي الظاهر ان مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلي في الصلاة فحينئذ اذا رآه على هذا العمل وتيقن

امر ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل وثانيها ما يستكثره المصلي يعني انه يفوض الى رأي المبتلى به وهو المصلي فان استكثره كان كثيرا وان استقله كان قليلا قال الامام السرخسي هذا اقرب الى مذهب ابي حنيفة فان دأبه التفويض الى رأي المبتلى به وثالثها ما يحتاج الى اليدين عادة وان فعل بيد واحدة كالتعمم ولبس القميص وشد السراويل والرمي عن القوس وما يحتاج الى يد واحدة قليل وان فعل بيدين كحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها ونزع اللجام قال في البحر ولم ار من صحح هذا القول وقد نقل انه غير صحيح فانه لو وضع العلاقة في صلاته فسدت صلاته كذا عند محمد كما في البدايع لان الناظر اليه من بعيد لا يشك انه في غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد راسا فضلا عن استعمال اليدين وكذا الاكل والشرب يحصل بيد واحدة وهو مبطل اتفاقا قال والحاصل ان فروعهم في هذا الباب قد اختلفت ولم تتفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره والظاهر ان اكثرها تفريعات من المشايخ لم تكن منقولة عن الامام الاعظم وان كل ما لم يرو عن الامام فيه قول تقوى كان مضطربا الى يوم القيمة كما حكي عن ابي يوسف انه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسئلة ليس لشيخنا فيها قول فنحن فيها كذلك انتهى **قوله** لا نظره عطف على قراءته **اقول** قال الفاضل المحشي وفيه ان المشهور في مثل هذه المعطوفات اما العطف على المعطوف عليه الاول لكونه اصلا واما العطف على قريبها ولا يخفى ان المعطوف عليه الاول ههنا قوله السلام عمدا او الاقرب قوله وكل عمل كثير فتأمل انتهى **قوله** قرانا كان او غيره **اقول** قيل لو نظر الى مكتوب وفهمه تفسد صلاته على قول محمد ولا تفسد على قول ابي يوسف قياسا على مسئلة اليمين قال في الكافي والصحيح انه لا تفسد اجماعا بخلاف اليمين لان المقصود ثمة الفهم والوقوف على سر فلان وهنا الفساد يتعلق بالقراءة وبالفهم لا يحصل ذلك انتهى **قوله** واكل ما بين اسنانه **اقول** لو قال وابتلع ما بين اسنانه من غير مضغ لكان اولى والحاصل انه لو عبر بالابتلاع كما في المحيط والخلاصة والولوالجي لكان احرى وانما قلنا من غير مضغ لانه اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما قدمناه **قوله** فانه لا يفسد صلاته لانه تبع لريقه ولهذا لا يفسد به الصوم **اقول** هذا ما وعد به سابقا بقوله كما سيأتي وقد سبق منا الكلام عليه هناك مستوفى فراجعه **قوله** او مر مار في الصحراء **اقول** مرور المار في موضع سجود المصلي لا يفسد الصلاة مطلقا اي سواء كان في الصحراء او في المسجد او في غيرهما تقييد الصحراء في كلام المص اتفاقي **قوله** والاصح انه موضع صلاته في الصحراء **اقول** هذا يفيد ان المراد بموضع سجوده موضع صلاته **قوله** وهو من قدمه الى موضع سجوده **اقول** اختار هذا كثير من المشايخ منهم صاحب الهداية وشمس الائمة السرخسي وقاضيخان وصححه العلامة الزيلعي وقال صاحب المحيط انه الاحسن لان ذلك القدر موضع صلاته دون ما وراءه وذكر التمرتاشي ان الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور ونحوه ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدور قدميه وفي سجوده الى ارنبة انفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه واختاره فخر الاسلام وصححه في البدايع ورجحه في النهاية وتبعه عليه في فتح القدير ورجح في البحر ما في الهداية وبين وجهه ثم قال والاختلاف في موضع المرور انما نشأ بين المشايخ لعدم ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدايع وحيث لم ينص صاحب المذهب على شيء فالترجيح لما في الهداية لانضباطه وهو باطلاقه يشمل الصحراء والمسجد وفي المسجد اختلاف انتهى **قوله** وان اثم المار **اقول** يشير الى انه مرور المار وان لم يقطع الصلاة لكنه يكره كراهة تحريم قال في البحر وبهذا علم ان الكراهة تحريمية لتصريحهم بالاثم **قوله** ويغرز المصلي امامه فيه اي في الصحراء سترة ان ظن المرور **اقول** لم يتعرض لحكم الغرز هل هو واجب او مستحب قال في منية المصلي وتكره اي الصلاة في الصحراء من غير سترة اذا خاف المرور بين يديه انتهى وقال في البحر ينبغي ان يكون كراهة تحريم لمخالفة الامر المذكور ولكن في البدايع والمستحب لمن يصلي في الصحراء ان ينصب شيئا فافاد ان الكراهة تنزيهية فكان الامر للندب لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة انتهى ومراده بالامر المذكور ما اخرجه احمد والحاكم وابن حبان واسحق عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليصل الى سترة ولا يدع احدا يمر بين يديه قلت يمكن ان يكون الصارف عنها ما رواه ابو داود عن فضل بن عباس

قال اتانا

قال اتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن في بادية لنا فصلى في صحراء ليس بين يديه سترة وحمارة وكلبة يعبثان بين يديه فما بالى ذلك وما اخرجه البزار عن ابن عباس انه مر بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وليس شيء يستره من الناس لكن الحديث في الصحيح ان ابن عباس مر بين يدي بعض الصف ويستحب ان يكون مقدار السترة ذراعا فصاعدا واشار بالغرز الى ان المعتبر الغرز دون الالقاء والخط لكن اختلفوا في الخط هل ينوب منابها ام لا قيل لا ينوب ومشى عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية حيث قال ويعتبر الغرز دون الالقاء والخط لان المقصود لا يحصل به انتهى وقيل ينوب لحديث ابي داود فان لم يكن معه عصا فليخط خطا قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير السنة اولى بالاتباع **قوله** ويدفعه اي المار **اقول** قال في البحر ان ترك الدرء افضل لما في البدايع ومن المشايخ من قال ان الدرء رخصة والافضل ان لا يدرء لانه ليس من اعمال الصلاة وكذا رواه الماتريدي عن ابي حنيفة والامر بالدرء في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين انتهى **قوله** بالاشارة **اقول** اطلق الاشارة فشمل الاشارة باليد والراس والعين قال في الكافي والاشارة بالراس والعين او غيرهما وقال في البحر وهو اي الدرء بالاشارة باليد او بالراس او بالعين **قوله** او التسبيح **اقول** زاد في الولوالجية ان يكون برفع الصوت بقراءة القرآن قال في البحر وينبغي ان يكون بمحله في الصلاة الجهرية فيما يجهر فيه **قوله** لا بهما تحرزا عن العمل الكثير **اقول** قال في الهداية ويكره الجمع بينهما اي بين الاشارة والتسبيح لان باحدهما كفاية انتهى وتابعه صاحب الكافي وقال في النهاية وهذا في حق الرجال واما النساء فيصفقن بضرب بظهور اصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى لما ان لهن التصفيق لان في صوتهن فتنة فلا يحسن بهن التسبيح انتهى **قوله** او قدم بينهما **اقول** هذا معطوف على قوله عدمها يعني ان لم يجد المصلي السترة او وجدها الا ان المار مر بينه وبين السترة يدفعه بالاشارة او التسبيح في الحالتين **قوله** واثم المار في المسجد الصغير بالمرور الخ **اقول** تقدم ان في المسجد اختلافا بين المشايخ وتفصيلا وذلك ان المصلي ان صلى في المسجد ولم يكن عنده حائل يحول بينه وبين المار فان كان المسجد صغيرا كره المرور مطلقا قال في الذخيرة اذا كان المسجد صغيرا يكره المرور في كل موضع منه والى هذا اشار محمد في الاصل انتهى واثم المار بين يديه مطلقا اي سواء كان بينهما قدر الصغير او اكثر وان كان كبيرا فقد اختلفوا فيه قال بعضهم هو كالصغير يكره المرور بينه وبين حائط القبلة وفي جوامع الفقه في المسجد يكره وان كان بعيدا وقال بعضهم هو كالصحراء فيكره المرور بموضع السجود فقط ولا يكره بما وراءه واختاره قاضيخان حيث قال اذا كان المسجد كبيرا حكمه حكم الصحراء وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير ومنشأ هذا الاختلاف ما اختلفوا فيه من لفظ بين يدي المصلي فمن فهم ان ما بين يديه يخص ما بينه وبين محل سجوده قال به ومن فهم انه يقصد مع اكثر من ذلك نفاه وعين ما وقع عنده والذي يظهر ترجيح ما اختاره في النهاية من مختار فخر الاسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الامر الحسي من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا انتهى والشيخ زين بعد ما نقل هذا الكلام في البحر قال فالحاصل ان المذهب على الصحيح ان الموضع الذي يكره المرور فيه هو امام المصلي في مسجد صغير وموضع سجوده في مسجد كبير او في الصحراء انتهى فعلم من هذا ان قول من قال ان المسجد الكبير كالصحراء هو الصحيح **قوله** شرع في بيان ما يكره فيها وما لا يكره **اقول** المكروه في هذا الباب نوعان احدهما ما يكره تحريما وهو المحمل عند اطلاقهم الكراهة وقالوا انه في رتبة الواجب فلا يثبت الا بما يثبت به الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت فان الواجب يثبت بالامر الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيها ومرجعه الى ما تركه اولى وكثيرا ما يطلقونه فحينئذ اذا ذكروا المكروه فلا بد من النظر الى دليله فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا اذا وجد ما يصرف النهي عن التحريم الى الندب فان لم يكن الدليل نهيا كان مفيدا للترك الغير الجازم فهي تنزيهية قال بعض الفضلاء اعلم ان الفعل ان تضمن ترك واجب فهو مكروه كراهة تحريم وان تضمن ترك سنة فهو مكروه كراهة تنزيه ولكنها تتفاوت في السنة والقرب من كراهة التحريم بحسب تأكد السنة وان لم يتضمن ترك شيء منها فان كان جنسيا من الصلاة ليس فيه تتميم لها ولا دفع ضرر فهو مكروه ايضا كالعبث بالثوب

والبدن وكل ما يحصل بسببه شغل القلب وكذا ما هو من عادة اهل التكبر او صنيع اهل الكتاب انتهى **قوله** وكره تثاوبه
اقول التثاوب وهو التنفس الذي ينفتح منه الفم لدفع البخارات وهو ينشأ من امتلاء المعدة وثقل البدن لما في
الصحيحين عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال التثاوب من الشيطان فاذا تثاوب احدكم فليكظم ما استطاع
اي فليرده ويحبسه ما استطاع فان لم يقدر على كظمه فليضع يده او كمه على فيه ووضع اليد ثابت في صحيح مسلم ووضع
الكم قياسا عليه ولذا وضع يده على فيه يضع ظهر يديه كذا في مختار النوازل ويفعل ذلك بيده اليمنى في القيام وباليسرى
في غيره قال في الخلاصة ان امكنه عند التثاوب ان ياخذ شفتيه بسنه فلم يفعل وغطى فاه بيده او بثوبه يكره كذا روي عن
ابي حنيفة انتهى ووجهه في البحر بان تغطية الفم منهي عنه في الصلاة وانما ابيحت للضرورة ولا ضرورة ان امكنه الدفع
قوله وتغميض عينيه للنهي عنه **اقول** هكذا قال في الاختيار والمراد بالنهي ما رواه ابن عدي والطبراني عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قام احدكم الى الصلاة فلا يغمض عينيه قال في البحر وظاهر كلامهم انه لا يغمض في السجود وينبغي
ان تكون الكراهة تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف خشوع بسبب رؤية ما يفرق رؤية الخاطر فلا يكره
تغميضهما بل ربما يكون اولى لانه اقرب لكمال الخشوع انتهى وعلل بعضهم بانه صنيع اهل الكتاب وعلله بعضهم
بانه ينافي الخشوع **قوله** اي رفع ثوبه من بين يديه اذا اراد السجود **اقول** لو قال اي رفع ثوبه من بين يديه او من خلفه اذا
اراد السجود كما قال في البرهان لان رفعه من بين يديه ومن خلفه سواء في الكراهة **قوله** فانه نوع تجبر **اقول** كان الاولى
ان يستدل بما اخرجه البخاري ومسلم عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم قال امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وان لا اكف شعرا ولا ثوبا
وهو يتضمن كراهة تشمير الكمين لانه من باب كف الثوب قيل هو على الاطلاق حتى لو رفع كميه الى ما دون مرفقيه كان مكروها
والمختار انه مقيد برفعهما الى المرفقين حتى لو رفعهما الى ما دون المرفقين لا يكون مكروها **قوله** وسدله وهو ان يجعل
ثوبه على راسه او كتفيه ثم يرسل اطرافه من جوانبه **اقول** قال في البرهان هذا اي التفسير المذكور في الطيلسان اما في القبا
ونحوه هو ان يلقيه على كتفيه من غير ان يدخل يديه في كميه ويضم طرفيه انتهى وظاهر هذا الكلام ان التعريف المذكور للسدل
انما يصدق على السدل في الطيلسان لا على السدل في القبا لكن صرح الشيخ كمال الدين في فتح القدير بانه يصدق عليهما فانه
قال قوله اي صاحب الهداية وهو ان يجعل ثوبه على راسه الخ يصدق على ان يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده
كثير فينبغي لمن على عنقه منديل ان يضعه في الصلاة ويصدق ايضا على لبس القبا من غير ادخال اليدين كميه انتهى
ولكن ينبغي ذكر المصنف في اخر الباب ان المصلي اذا كان لابسا شقة او فرجيا ولم يدخل يديه اختلف المتاخرون في
الكراهة والمختار انه لا يكره كذا في الخلاصة وظاهر ما في فتح القدير ان الشد الذي يعتاد وضعه على
الكتفين اذا ارسل طرفا على كتفه وطرفا على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع وصرح العلامة الحلبي
بان محل كراهة السدل عند عدم العذر واما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكبر فهو مكروه مطلقا
واختلف المشايخ في كراهة السدل خارج الصلاة وصحح في القنية انه لا يكره **قوله** فان فيه تشبها باهل الكتاب **اقول**
ولانه ورد النهي عنه فقد اخرج ابو داود والحاكم وصححه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل و
ان يغطي الرجل فاه **قوله** وعبثه اي لعبه بالخ **اقول** العبث في اللغة اللعب قال في القاموس عبث كفرح
لعب واختلف الفقهاء في تفسيره قال بدر الدين الكردري العبث الفعل الذي فيه غرض لكن ليس بشرعي والسفه
ما لا غرض فيه اصلا وقال حميد الدين العبث كل عمل ليس فيه غرض صحيح ولا مشاحة في الاصطلاح كذا في الغاية و
قال في فتح القدير العبث الفعل لغرض غير صحيح ولو كان لنفع كسلت العرق عن وجهه والتراب فليس به باس انتهى
قلت سلت العرق مسحه قال بعض الفضلاء قوله لا باس بسلت العرق في الصلاة هو قول بعض المشايخ والخانية
في الخانية وغيرها وفي منية المصلي ويكره ان يمسح عرقه او التراب عن جبهته في اثناء الصلاة او في التشهد قبل
السلام ووفق بينهما ان المراد بالعرق الممسوح عرق لم تدع حاجة الى مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية
فلا منافاة بينها بين قولهم لا باس به لان تركه اولى ويحمل فعله عليه السلام ان ثبت على انه لحاجة الى مسحه

اوبيانا

ابراهيم الحلبي

اوبيانا للجواز انتهى وفي الخانية ولا باس بان يمسح جبهته من التراب او الحشيش بعد الفراغ من الصلاة وقبله
اذا كان يضره ذلك او يشغله عن الصلاة واذا كان لا يضره ذلك يكره في وسط الصلاة ولا يكره قبل التشهد
والسلام انتهى وفي المحيط ولا يكره مسح جبهته من التراب في وسط الصلاة وفي بعض الروايات يكره الا اذا تاذى
والصحيح لانه اذا مسح مرة يحتاج الى ان يمسح عند كل سجود يتلطخ به فلا يفيد المسح ولا باس به بعد الفراغ
قبل السلام لانه يكفيه مرة واحدة والترك افضل لانه عمل ليس من الصلاة انتهى وفي الظهيرية ولا باس بمسح
جبهته بعد السلام بل يستحب ولو مسح جبهته بعد رفع راسه من السجدة الاخيرة ذكر شمس الائمة السرخسي
انه لا باس به انتهى **قوله** لان خارج الصلاة منهي عنه فما ظنك فيها **اقول** الاصل فيه ما اخرجه
القضاعي من طريق عبد الله بن المبارك عن اسمعيل بن عياش عن عبد الله بن دينار عن يحيى بن ابي كثير مرسلا عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كره لكم ثلثا العبث في الصلاة والرفث في الصيام والضحك في المقابر قال
ابو طاهر عبد الله بن دينار هو الحمصي وليس المكي وهذا منقطع انتهى قلت تقدم ان المرسل والمنقطع حجة
عندنا بعد ثقة الرواة ولان فاعله لاهٍ عما هو بصدده من المناجاة والخشوع الذي هو روح الصلاة
فكان منافيا لما ندب اليه فيكره **قوله** وعقص شعره للنهي عنه **اقول** عقص الشعر ضفره وفتله يقال عقص
شعره يعقصه ضفره وفتله كذا في القاموس والمراد به عقص شعر الراس فيها بمعنى ان يفعل ذلك قبل
الدخول ثم يدخل كذلك والمراد بالنهي ما اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه وهذا لفظه عن ابي رافع
قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يصلي الرجل وهو عاقص شعره قال العلماء حكمة النهي عنه ان الشعر يسجد
معه وقال في البحر الظاهر ان الكراهة تحريمية للنهي المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين ان يتعمده للصلاة او لا
انتهى **قوله** وهو ان يجمع شعره على هامته ويشده بخيط او صمغ ليتلبد **اقول** اختلف العلماء في عقص الشعر
على ثلثة اقوال احدها ما ذكره المصنف وهو مختار صاحب الهداية والثاني ان يلف ذوائبه حول راسه كما يفعله
النساء في بعض الاوقات والثالث ان يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط او بخرقة وكل ذلك مكروه كذا في غاية البيان
قوله وفرقعة اصابعه للنهي عنه ايضا **اقول** فرقعة الاصابع مدها او غمزها لتصوت واراد بقوله للنهي
عنه ما اخرجه ابن ماجه عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تفرقع اصابعك وانت في الصلاة فتفرقعة الاصابع
مكروهة لنهي النبي عليه السلام ولانها فعل لا فائدة فيه وفي المستصفى انه عمل قوم لوط فيكره التشبه بهم
قال بعض الفضلاء وعلى هذا فتكره خارج الصلاة ايضا انتهى وقال في البحر وينبغي ان تكون كراهة الفرقعة
تحريمية للنهي الوارد في ذلك ولانها من افراد العبث بخلاف الفرقعة خارج الصلاة لغير حاجة ولو لاراحة المفاصل
فانها تنزيهية على القول بالكراهة كما في المجتبى انه كرهها كثير من الناس لانها من الشيطان بالحديث لكن لما لم يكن
فيها خارجها نهي لم تكن تحريمية كما اصلناه قريبا والحق في المجتبى المنتظر للصلاة والماشي اليها بمن في الصلاة
في كراهتها انتهى والذي يظهر للعبد الضعيف ان علة النهي ان كان كونها فعلا اجنبيا عن الصلاة وعملا لا فائدة فيه
تكون كراهتها في الصلاة تحريمية وفي خارجها تنزيهية لان ترك ما لا فائدة فيه اولى وهو مرجع كراهة
التنزيه كما مر بيانه وان كان كونه عمل قوم لوط تكون كراهتها في الصلاة وخارجها تحريمية لان الاشتراك
في العلة يستلزم الاشتراك في الحكم **قوله** والتفاته بان يلوي عنقه لا لحاجة **اقول** المذكور في عامة
الكتب ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة مصرح به صاحب البدائع والنهاية والعناية
والتبيين والمجتبى والكافي وشرح المجمع وفتح القدير وقيده في العناية بان يكون لغير عذر لما تحويل الخ لعذر
فغير مكروه وينبغي ان تكون الكراهة تحريمية وخالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه فجعله
مفسدا وعبارته ولو حول المصلي وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت وكذا في الخانية وجعل فيهما الالتفات
المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة قال في البحر والاشبه ما في عامة الكتب من ان الالتفات المكروه بالوجه فيما

ابراهيم الحلبي

اذا استقبل من ساعته يعني فلو لم يستقبل من ساعته فسدت صلاته وكان نجمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة الكتاب بحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وكانه ناظر الى انه اذا لم يستقبل من ساعته صار عملا كثيرا فافسدها واذا استقبل من ساعته كان عملا قليلا فكره وهو بعيد كان الاستدامة على هذا القليل لا يجعله كثيرا وانما كثيره تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر لتصريحهم كما سبق بانه لو ظن انه احدث فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من المسجد لا تبطل صلاته انتهى والحاصل ان الالتفات بالوجه في الصلاة ان كان لحاجة فغير مكروه وان كان لا لحاجة فمكروه والتحرف بالصدر عن القبلة ان كان قصدا فان كان لمصلحة كالاصلاح فغير مفسد للصلاة وان كان لا لمصلحة فمفسد لها قل ذلك او كثر وان كان بغير قصد واختيار فان لبث مقدار ركن فسدت صلاته والا فلا **قوله** للنهي عنه ايضا **اقول** اخرج الطبراني باسناد واه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اياكم والالتفات في الصلاة فان احدكم يناجي ربه ما دام في الصلاة واخرج الترمذي عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اياك والالتفات في الصلاة فان الالتفات في الصلاة هلكة وان كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة واخرج ابو داود والنسائي والحاكم عن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزال الله مقبلا على العبد وهو في صلاته ما لم يلتفت فاذا التفت انصرف عنه واخرج البيهقي في الشعب عن كعب الاحبار قال ما من مؤمن يقوم مصليا الا وكل به ملك ينادي يا ابن ادم لو تعلم ما في صلاتك ومن تناجي ما التفت واخرجه الحاكم وصححه واخرج البخاري ومسلم عن عايشة قالت سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التفات الرجل في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد واخرج الامام احمد باسناد حسن عن ابي هريرة قال نهاني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث نقرة كنقرة الديك واقعاء كاقعاء الكلب والتفات كالتفات الثعلب **قوله** فلو نظر بمؤخر عينيه يمنة او يسرة من غير ان يلوي عنقه **اقول** يعني ان الالتفات بالعين يمينا ويسارا بدون تحويل الوجه لا يكره لما اخرجه ابن ماجه وابن حبان عن علي بن شيبان قال خرجنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه وصلينا خلفه فلمح بمؤخر عينيه رجلا لم يقم صلبه في الركوع والسجود فقال انه لا صلاة لمن لم يقم صلبه ولما اخرجه الترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم والدارقطني وصححه عن ابن عباس كان النبي صلى الله عليه وسلم يلحظ في الصلاة يمينا وشمالا ولا يلوي عنقه خلف ظهره قال الترمذي غريب وقال ابن القطان صحيح وان كان غريبا واخرجه البزار وابن عدي عن جابر في ترجمة منذر ابن علي **قوله** او يلوي لحاجة لا يكره **اقول** قوله او يلوي معطوف على قوله نظر في قوله فلو نظر لا على قوله يلوي في قوله من غير ان يلوي كما لا يخفى انما لم يكره اللي اذا كان لحاجة لما روى مسلم عن جابر قال اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد فالتفت الينا فرانا قياما فقعدنا **قوله** ولو حول صدره عن القبلة فسدت صلاته **اقول** حاصل ما ذكره المصنف ان الالتفات على ثلثة اوجه التفات مكروه وهو تحويل الوجه والتفات لا يكره وهو بالعين بدون تحويل الوجه والتفات مفسد وهو بالصدر **قوله** ورفع بصره الى السماء للنهي عنه ايضا **اقول** اخرج مسلم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لينتهين اقوام عن رفعهم ابصارهم عند الدعاء في الصلاة الى السماء او لتخطفن ابصارهم قال العلماء في هذا الحديث وعيد شديد لمن رفع بصره الى السماء في الصلاة وقام الاجماع على كراهة ذلك لان الصلاة انما يعتد بها اذا قارنت الخشوع الذي هو صفة القلب وخشوع القلب يستلزم خشوع الجوارح فينبغي للمصلي ان يقصر بصره على موضع سجوده ولا يرفعه خارج الصلاة وهو في الصلاة واما خارج الصلاة فجوزه الجمهور لان السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلاة **قوله** واقعاؤه للنهي عنه ايضا **اقول** ورد في النهي عن الاقعاء احاديث منها ما اخرجه ابو داود وابن ماجه عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي لا تقع اقعاء الكلب ومنها ما اخرجه ابن ماجه عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رفعت راسك من السجود فلا تقع كما يقعي الكلب ضع اليتيك بين قدميك

والزق ظاهر قدميك بالارض واخرج الحاكم عن سمرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاقعاء في الصلاة واختلفوا في الاقعاء المذكور في الحديث قال الطحاوي هو ان يقعد على اليتيه وينصب فخذيه ويضم ركبتيه الى صدره ويضع يديه على الارض وقال الكرخي هو ان ينصب قدميه ويقعد على عقبيه ويضع يديه على الارض قال في الهداية والتبيين وغيرهما التفسير الاول وهو الصحيح لانه اشبه باقعاء الكلب الا ان اقعاء الكلب يكون في نصب اليدين واقعاء الادمي يكون في نصب الركبتين الى صدره وهو على التفسير الذي ذكره الكرخي مكروه لان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا في البدايع وغاية البيان والمجتبى **قوله** وافتراش ذراعيه للنهي عنه ايضا **اقول** اخرج البخاري عن عايشة قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم ينهى عن عقبة الشيطان وان يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع العقبة بضم العين وسكون القاف والعقب بفتح العين وكسر القاف بمعنى الاقعاء والمراد بافتراش الذراعين القاؤهما على الارض كذا في المغرب وفي رواية وافتراش كافتراش الثعلب واخرج ابن عدي عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تنقر نقر الديك ولا تقع اقعاء الكلب ولا تبسط ذراعيك بسط الثعلب وضعفه بعبد الله بن كثير شبه من يسرع في الركوع والسجود ويخفف فيهما بالديك يلتقط الحب **قوله** وتربعه لان فيه ترك سنة القعود للتشهد **اقول** كذا علل به في الهداية وغيرها وهو يفيد انه مكروه تنزيها اذ ليس فيه نهي خاص ليكون تحريميا وانه انما يكون في حال التشهد فقط لانه عليه السلام كان جل قعوده في غير الصلاة مع الصحابة التربع وكذا عمر ذكره صاحب الكافي وغيره **قوله** فلو كان بعذر لا يكره **اقول** انما لا يكره بعذر لان الواجب يترك بالعذر فترك السنة به اولى والتربع معروف وانما سمي به لان صاحب هذه الجلسة قد ربع نفسه كما يربع الشيء اذا جعل اربعا والاربع هنا الساقان والفخذان ربعها بمعنى ادخل بعضها تحت بعض **قوله** وتخصره للنهي عنه ايضا **اقول** اخرج البخاري ومسلم عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم نهى عن الاختصار في الصلاة وفي لفظ نهى ان يصلي الرجل مختصرا زاد ابن ابي شيبة قال ابن سيرين ان يجعل الرجل يده على خاصرته وهو في الصلاة والظاهر ان الكراهة تحريمية للنهي المذكور **قوله** وهو وضع اليد على الخاصرة **اقول** هذا التفسير موافق لتاويل ابن سيرين في الاختصار قال في التبيين وهو الصحيح وبه قال الجمهور من اهل اللغة والحديث والفقه انتهى يؤيده ما اخرجه البخاري عن عايشة انها كانت تكره ان يجعل الرجل يده على خاصرته وتقول ان اليهود تفعله وقال غيره المراد بالتخصر ان يصلي متكئا على عصا وقيل ان لا يتم الركوع والسجود وقيل ان يحذف الايات التي فيها السجدة وهذان الاخيران مبنيان على ان المراد بالاختصار ظاهره وهو ترك بعض الشيء وتبقية بعضه والاول قبلهما موافق لتاويل ابن سيرين من انه مشتق من الخاصرة والخاصرة ما بين الحرقفة والقصيرى والحرقفة عظم الحجبة اي راس الورك والقصيرى مقصورا اسفل الاضلاع واخر ضلع في الجنب كذا في القاموس قال في النهاية نهى ان يصلي الرجل مختصرا قيل ان ياخذ بيده عصا يتكئ عليها وقيل ان يقرا من اخر السورة اية او ايتين وقيل ان يضع يده على خصره ومنه الاختصار راحة اهل النار اي انه فعل اليهود في صلاتهم وهم اهل النار ليس على ان اهل النار الذين هم فيها خالدون راحة ونهى عن اختصار السجدة قيل ان يختصر الايات التي فيها السجدات فيسجد فيها وقيل ان يقرا السورة فاذا انتهى الى السجدة جاوزها ولم يسجد انتهى لا شك في كراهة الاتكاء في الفرض لغير ضرورة لا في النفل على الاصح واما الاختصار في الركوع والسجود فمكروه تحريما لان تعديلهما واجب عندهم واما القراءة من اخر السورة فقد صرح اصحاب الفتاوى بان الصحيح انه لا يكره واما قراءة السورة وترك اية السجدة فقد صرحوا بكراهتها في بابها **قوله** الا ان يغلبه **اقول** هذا ظاهر الرواية والزيادة عليها مكروهة وقال قاضيخان يسويه مرة او مرتين فاشار الى ان فيه روايتين لكن ظاهرها انه يسويه مرة ولا يزيد عليها **قوله** والرخصة في المرة **اقول** اشار بهذا الى ان الترك اولى وقد

صرح به صاحب البدائع حيث قال ان التسوية مرة رخصة وان الترك اولى لانه اقرب الى الخشوع انتهى وقول صاحب الهداية الا ان لا يمكنه من السجود فيسويه مرة لان فيه اصلاح صلاته يفيد ان تسويته مرة لتحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعا اولى من تركها والحاصل ان التسوية لغرض صحيح مرة هل رخصة او عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر الى ان التسوية مفضية للسجود على الوجه المسنون كانت التسوية عزيمة وبالنظر الى ان تركها اقرب الى الخشوع كان تركها عزيمة قال في البحر والظاهر من الاحاديث الثاني فيرجح ان الحكم اذا تردد بين سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحا على فعل السنة مع انه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلاة انتهى قوله قال عليه الصلاة والسلام يا ابا ذر مرة او فذر اقول قال المخرجون لم نجده هكذا وانما اخرج احمد وعبد الرزاق وابن ابي شيبة من طريق ابن ابي ليلى عن ابي ذر قال سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شيء حتى سالته عن مسح الحصا فقال واحدة او دع واخرج احمد وابن ابي شيبة عن حذيفة مثله ولاصحاب السنن من وجه آخر عن ابي ذر رفعه اذا قام احدكم في الصلاة فلا يمسح الحصا فان الرحمة تواجهه واخرج اصحاب الكتب الستة عن معيقيب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصى وانت تصلي فان كنت لا بد فاعلا فواحدة واخرج ابن ابي شيبة عن جابر قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مسح الحصا فقال واحدة ولان تمسك عنها خير لك من مائة ناقة كلها سود الحدق قوله وعد الآية والتسبيح باليد اقول اي ويكره عد الآيات في القرآن والتسبيح باليد لانه ليس من اعمال الصلاة اطلقه فشمل العد في الفرائض والنوافل جميعا وكذا عد السور باتفاق اصحابنا في ظاهر الرواية وروي عنهما في غير ظاهر الرواية ان العد باليد لا باس به كذا في العناية وغيرها لكن جزم حافظ الدين في الكافي بانه مذهبهما حيث قال وقالا لا باس به لان المصلي يضطر الى ذلك لمراعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح انتهى وله انه ليس من اعمال الصلاة وفيه مخالفة سنة الوضع وما في الهداية من انه يمكنه ان يعد ذلك قبل الشروع فيستغني عن العد بعده انما ياتي في الآي دون التسبيحات وقيد بالآي والتسبيح لان عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا في العناية قوله للنهي عنه ايضا اقول لم اجد النهي عنه صريحا فيما عندي من الكتب قوله وفي خلافهما اقول في هذا الكلام اشارة الى ما قدمناه من نقل الروايتين عنهما وقد صرح بهذا صاحب المواهب حيث قال ونفياها اي الكراهة في رواية انتهى فيفهم منه انهما لم ينفياها في رواية عنهما واشار العلامة الزيلعي الى ان الخلاف المذكور رواية عنهما لا مذهب لهما حيث قال وعن ابي يوسف ومحمد لا باس بذلك في الفرائض والنوافل وقيل محمد مع ابي حنيفة انتهى ثم قيل الخلاف في الفرض ولا يكره في النفل اتفاقا وقيل الخلاف في النفل ويكره في الفرض اتفاقا قال في التبيين والاظهر ان الخلاف في الكل انتهى وفي البرهان قال الفقيه ابو جعفر وجدت رواية عن اصحابنا انه يكره فيهما انتهى قوله ولا باليد خارج الصلاة اقول قال في التبيين واختلفوا في عد التسبيح خارج الصلاة فكرهه بعضهم وقال في المستصفى لا يكره خارج الصلاة في الصحيح انتهى وذكر بعض الفضلاء ان كراهة العد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهر النهاية انها تحريمية قوله وقيام الامام في المحراب اقول اي ويكره قيام الامام في المحراب وحده وعللوا الكراهة بشيئين احدهما التشبه باهل الكتاب والثاني اشتباه حال الامام لاختلاف المكانين وحقيقة اختلاف المكان تمنع الجواز فشبهة الاختلاف توجب الكراهة قال في البحر مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيام الامام في المحراب مطلقا سواء اشتبه حال الامام اولا وسواء كان المحراب من المسجد اولا وقال في فتح القدير وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كانت قدماه خارجه لان العبرة للقدم في مكان الصلاة حتى تشترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحنث بوضع القدمين وان كان باقي بدنه خارجها والصيد اذا كان رجلاه في الحرم وراسه خارجه فهو صيد الحرم ففيه الجزاء انتهى هذا عند عدم الضرورة وعند وجودها لا يكره قال الولوالجي وصاحب التجنيس اذا ضاق المسجد بمن خلف الامام لا باس بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذر الامر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكانين انتهى قوله او على دكان او الارض وحده اقول اي ويكره قيام الامام على الدكان

وحده

وحده للنهي عنه اخرج الحاكم عن ابن مسعود قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق شيء والناس خلفه اي اسفل منه وعللوه بما ذكر من التشبه باهل الكتاب والتشبه باختلاف المكانين واطلقه فشمل ما اذا كان الدكان قدر قامة الرجل او دون ذلك وهو ظاهر الرواية وصححه في البدائع لاطلاق النهي وقيده الطحاوي بقدر القامة ونفى الكراهة فيما دونه وقال قاضيخان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد وفي غاية البيان وهو الصحيح وفي فتح القدير هو المختار لكن قال الاوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع انتهى فالتصحيح قد اختلف والاولى الحمل على ظاهر الرواية واصلا والحديث وكذا عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام اسفل فهو مكروه ايضا في ظاهر الرواية لاطلاق الحديث في شبهه باختلاف المكانين وروى الطحاوي عن اصحابنا انه لا يكره لان الموجب للكراهة التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون اسفل وعليه مشى قاضيخان في فتاويه وعزاه الى النوادر وقال عليه عامة المشايخ انتهى وجواب ظاهر الرواية اقرب الى الصواب وصححه المصنف لان كراهة كون مكان الامام ارفع من مكان القوم كان معلولا بعلتين التشبه باهل الكتاب والتشبه باختلاف المكانين وههنا وجدت العلة الثانية وان لم توجد الاولى وبعض المشايخ علل الكراهة في الثانية بما في ذلك من شبه الازدراء بالامام ولعله اولى وجعله المصنف علة ثانية لا صحية ظاهر الرواية قوله والقيام خلف صف فيه فرجة للنهي عنه اقول اي ويكره قيام المأموم خلف صف فيه اي في ذلك الصف فرجة تسعه للنهي عنه اخرج البخاري وابو داود عن ابي بكرة انه دخل المسجد والنبي صلى الله عليه وسلم راكع فركع دون الصف ثم دب حتى انتهى الى الصف فلما سلم النبي عليه السلام من صلاته قال اني سمعت نفسا عاليا فايكم الذي ركع قال ابو بكرة انا خشيت ان تفوتني الركعة فركعت دون الصف ثم لحقت فقال زادك الله حرصا ولا تعد زاد البخاري ولا تعد صل ما ادركت واقض ما سبقت وقال احمد والنخعي والحسن بن صالح لا يصح قيام المأموم خلف صف فيه فرجة تسعه لما اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان وصححه عن وابصة بن معبد ان النبي صلى الله عليه وسلم راى رجلا يصلي خلف الصف وحده فامره ان يعيد الصلاة واحتج الجمهور بقوله عليه السلام لابي بكرة حين كبر وحده ثم التحق بالصف زادك الله حرصا ولا تعد ولم يامره بالاعادة واجيب عما احتجوا به بانه كان لامر ندب وعلى هذا فيكون النهي للتنزيه قال في القنية لو اتى رجل جماعة ولم يجد في الصف فرجة يقوم وحده ولا يجذب احدا قيل يقوم وحده ويعذر وقيل يجذب واحدا من الصف الى نفسه فيقف بجنبه والاصح ما روى هشام عن محمد انه ينتظر الى الركوع فان جاء رجل والا جذب اليه رجلا او دخل في الصف وقال رض يعني شيخ البديع والقيام وحده اولى في زماننا لغلبة الجهل على العوام فاذا جره يفسد صلاته انتهى الفرجة بضم الفاء الانفراج كذا في الصحاح قوله ولبس ثوب فيه تصاوير اقول التصاوير جمع تصوير وهو مصدر صور تصويرا وهو من ذكر المصدر وارادة المفعول كذكر الخلق وارادة المخلوق قوله لانه يشبه حامل الصنم اقول هكذا علله صاحب التبيين ايضا وانما قال ولبس ثوب فيه تصاوير ولم يقل والصلاة في ثوب فيه تصاوير مكروه سواء صلى فيه او لم يصل وقد صرح بهذا صاحب الخلاصة ومعنى الكراهة تحريمية لان العلماء اجمعوا على تحريم تصوير الحيوان وهو من الكبائر لانه متوعد عليه بالوعيد الشديد المذكور في الاحاديث الصحيحة فصنعته حرام بكل حال لان فيه مضاهاة لخلق الله تعالى سواء كان في ثوب او بساط او اناء او حائط او غيرها كما في شرح مسلم للامام النووي وقال بعض الفضلاء فينبغي ان يكون حراما لا مكروها ان ثبت الاجماع او قطعية الدليل لتواتره انتهى قوله اي خلفه اقول فيه خلاف ولذا تركه حافظ الدين في الكنز فهو رواية الاصل يكره لان الاداء العبادة وفي رواية الجامع الصغير لا يكره وعليه مشى في الخلاصة قوله او بحذائه اقول اراد به يمينه او شماله قوله لحديث جبريل انا لا ندخل بيتا فيه كلب او صورة اقول اخرج البخاري من طريق سالم بن عبد الله بن عمر عن ابيه قال وعد النبي صلى الله عليه وسلم جبريل فراث عليه

الشيخ زين

[illegible]

حتى شق عليه وخرج النبي صلى الله عليه وسلم فلقيه فقال انا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة واخرج مسلم عن ميمونة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان جبريل وعدني ان يلقاني الليلة فلم يلقني ثم وقع في نفسه جرو كلب تحت فسطاط لنا فامر
فاخرج ثم اخذ بيده ماء فنضح مكانه فلما لقيه جبريل قال انا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة **قوله** واشدها كراهة الخ
اقول هذا كلام صاحب التبيين وانما تكره الصلاة في بيت فيه صورة لان الملئكة لا تدخله وشر البقاع بقعة
لا تدخلها الملئكة والمراد بالملئكة ملئكة الرحمة والبركة لان الحفظة لا يفارقون الشخص الا في خلوته باهله وعند الخلاء
كذا قاله الفاضل الشمني في شرح النقاية ولانه يشبه عبادتها فتكره **قوله** قال في الغاية ان كان التمثال في مؤخر الظهر
لا يكره **اقول** الصورة عام والتمثال خاص والمراد هنا الخاص فان غير ذي الروح لا يكره لخرج البخاري ومسلم
عن ابي طلحة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملئكة بيتا فيه كلب ولا صورة وزاد البخاري في صورة التماثيل التي فيها
الارواح واخرج مسلم عن ابي هريرة بلفظ لا تدخل الملئكة بيتا فيه تماثيل او تصاوير وعدم دخولهم البيت الذي
فيه التماثيل لزجر صاحب البيت عن اتخاذ الصور المنهية فيه ولان بعض الصور يعبد فالبعض الاشياء الى الخلوص ما عصى الله
قوله الا ان تكون صغيرة **اقول** قال في الهداية بحيث لا تبدو للناظر قال الشيخ كمال الدين اي على بعد والكبيرة ما تبدو
على بعد انتهى وقال في التبيين لان الصورة لا تعبد اذا كانت صغيرة بحيث لا تبدو للناظر اليها والكراهة باعتبار العبادة
فاذا لم يعبد مثلها لا يكره **قوله** او مقطوع الراس **اقول** اي ممحوة الراس فلو قطع الراس عن الجسد بخيط مع بقاء الراس
عليها لا تنتفي الكراهة لان من الطير ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا فسر في الهداية المقطوع بمحو الراس
كذا في النهاية ومحو وجه الصورة كقطع الراس كذا في الخلاصة وقيد بالراس لانه لا اعتبار بازالة الحاجبين
والعينين لانها تعبد بدونها وكذا لا اعتبار بقطع اليدين او الرجلين **قوله** او لغير ذي روح **اقول** اي او تكون
الصورة كائنة لغير ذي روح مثل ان تكون صورة النخل وغيرها من الاشجار **قوله** فانها اذا كانت كذلك لا تعبد
فلا تكره **اقول** الضمير في فانها راجع الى الامور الثلاثة اي فان الصورة اذا كانت صغيرة او ممحوة الراس او صورة
غير ذي الروح لا تعبد عادة فلا تكره **قوله** وصلاته حاسرا اي كاشفا راسه للتكاسل وعدم المبالاة **اقول**
اي وتكره صلاته حال كونه كاشفا راسه لاجل الكسل وبسبب ان لم ير تغطيته امرا مهما في الصلاة فيتركها لذلك
وهذا معنى قوله وعدم المبالاة وليس معناه الاستخفاف بها لان ذلك كفر والعياذ بالله تعالى **قوله** لا للتذلل
لو كان لم يكره **اقول** قال في المنية للمصلي ولا باس اذا فعله اذا كشف الراس تذللا وخشوعا انتهى قال ابراهيم
الحلبي في شرحها وفي قوله لا باس اشارة الى ان الاولى ان لا يفعله وان يتذلل ويخشع بقلبه فانهما من افعال القلب
قوله وصلاته وهو يدافع الاخبثين اي البول والغائط **اقول** انما يكره الشروع فيها وهو يدافع الاخبثين
لما اخرجه البخاري ومسلم عن عايشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلاة بحضرة الطعام الذي يريد اكله ولا صلاة
وهو يدافعه الاخبثان اي لا صلاة كاملة بحضرة الطعام الذي يريد المصلي اكله لما فيهما من اشتغال القلب ولا صلاة كاملة
للمصلي والحال انه يدافعه الاخبثان عن الاداء ويدافعهما المصلي للاداء الواو في وهو للحال قيل هذا اذا كانت في الوقت
سعة فان ضاق بحيث لو اكل او تطهر خرج الوقت صلى على حاله لان التفويت حرام وهذه كراهة فلا يهرب من الكراهة الى الحرام
ولقوله عليه السلام لا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الاخر ان يصلي وهو حاقن حتى يتخفف اخرجه ابو داود الحاقن
والحقن الذي يحبس بوله ولانه يشغله عن الخشوع **قوله** وهو جملة حالية اي صلاته حال مدافعته لهما **اقول**
اشار بهذا الى ان قوله في المتن او وهو يدافع الاخبثين معطوف على قوله حاسرا اي اسه وهو حال فيكون المعطوف عليه
ايضا حالا لان المعطوف في حكم المعطوف عليه قال في المواهب ويكره مع نجاسة غير مانعة الا اذا خاف فوت الوقت او الجماعة
والا ندب قطعها كما في مدافعة الاخبثين ويجوز قطعها بسرقة ما يساوي درهما ولو لغيره وخوف ذيب على غنم او تردي اعمى
في بئر ويجب لاستغاثة ملهوف لا لنداء احد ابويه انتهى **قوله** او الريح للنهي عنه **اقول** قوله او الريح بالنصب معطوف
على قوله الاخبثين جعل العلامة الزيلعي مدافعة الريح كمدافعة الاخبثين حيث قال ويكره ان يدخل في الصلاة وهو يدافع

الاخبثين

الاخبثين وان شغله قطعها وكذا الريح انتهى وتبعه المصنف وبالجملة تكره للمصلي ان يدخل في الصلاة وقد اخذه
بول او غائط او ريح فان شغله قطعها وان مضى عليها اجزاه وقد اساء وكذا ان اخذه بعد الافتتاح اي
وان مضى على الصلاة فيما اذا كان الاهتمام بامساك البول او الغائط او الريح يشغله كفاه فعلها على تلك الحالة وكان
اثما لادائه اياها مع الكراهة التحريمية وكذا الحكم ان اخذه كل منها بعد افتتاح الصلاة اي افتتح الصلاة ولم تكن
بمدافعة ثم حدثت بعد الافتتاح فالحكم انه يقطعها وان لم يقطعها اجزاه فعلها مع الاساءة **قوله** وصلاته في
ثياب البذلة **اقول** البذلة بكسر الباء وبالذال المعجمة وهو ما لا يصان ولا يحفظ من الدنس ونحوه اي وتكره الصلاة
في ثياب الخدمة والعمل تكميلا لرعاية الادب في الوقوف بين يدي الرب بما امكن من تجميل الظاهر والباطن وفي قوله تعالى
خذوا زينتكم عند كل مسجد اشارة الى ذلك ان كان المراد بها ستر العورة على ما ذكره اهل التفسير **قوله** وهي ما
يلبس في البيت ولا يذهب بها الى الاكابر **اقول** هكذا فسره صدر الشريعة في شرح الوقاية الا انه قال ولا يذهب بها الى
الكبراء وقال في الصحاح البذلة والمبذلة ما يمتهن من الثياب وابتذال الثوب وغيره امتهانه وقال بعض الفضلاء هذا اذا كان
له ثوب آخر وان لم يكن فلا يكره انتهى واعترض عليه بعضهم بانه اذا لم يكن له ثوب اخر لا يكون ثيابه ثياب البذلة فلا يحتاج
الى ذكره انتهى وقال الفاضل المحشي وانت تعلم بان ما ذكر بناء على تعريف ثياب البذلة بما يلبس في البيت للعمل ولا يذهب به
الى الاكابر اي لا يليق ان يذهب به فان هذا اعم من ان يكون له ثوب اخر او لم يكن انتهى **قوله** لحديث ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم امر بقتل
الاسودين في الصلاة الحية والعقرب **اقول** اخرجه اصحاب السنن الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح **قوله** ثم قيل
انما تقتل اذا تمكن من قتلها بفعل يسير كالعقرب فاما اذا احتاج الى المعالجة والمشي فتفسد **اقول** هذا قول بعض المشايخ يعني قال
بعض المشايخ لا باس بقتل الحية والعقرب في الصلاة اذا لم يحتج الى المشي الكثير كثلاث خطوات متواليات ولا الى المعالجة الكثيرة كثلاث
ضربات متتابعات واما اذا احتاج الى ذلك فيمشي ويعالج وتفسد صلاته لانه عمل كثير ذكره شمس الائمة السرخسي ثم قال والاظهر انه
لا تفصيل فيه لانه رخصة كالمشي في سبق الحدث والاستقاء من البير والتوضي انتهى وتعقبه في النهاية انه مخالف لما عليه عامة
رواية شروح الجامع الصغير وعدواية مبسوط شيخ الاسلام بانهم لم يبيحوا العمل الكثير في مثلها انتهى وتعقبه ايضا في فتح القدير
بانه يقتضي ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبحثه بانه لا تفصيل الرخصة بالنص فيلزم مثله في
علاج المار اذا كثر فانه ايضا مامور به بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فما اجابوا به عند علاج المار هو جوابنا في قتل
الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقوله الامر بالقتل لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا
قاتلوا في الصلاة بل اثره في رفع الاثم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح انتهى وحاصل كلامه ان الحق فساد
صلاته بالعمل الكثير لكن صرح صاحب المواهب بضعف ما قواه هذا المحرر وجعل القول بعدم الفساد مطلقا هو الاظهر واستدل
صاحب البرهان باطلاق حديث البشر واطلق المصنف قتل الحية والعقرب فشمل ان خاف اذاهما وما اذا لم يخف وقيده بعضهم
بما اذا خاف اذاهما واختاره صاحب المواهب وذكر في النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهاني انما يباح قتلها في الصلاة اذا
مرت بين يديه وخاف ان يؤذيه والا فيكره واطلق الحية فشمل جميع انواع الحيات كما هو المفهوم من اطلاق الحديث واختاره
الامام ابو جعفر الطحاوي فانه قال لا باس بقتل الكل لانه عليه السلام عاهد الجن ان لا يدخلوا بيوت امته ولا يظهروا انفسهم
فاذا خالفوا فقد نقضوا عهدهم فلا حرمة لهم انتهى وصححه صاحب الهداية وقال بعضهم تستثنى من الحيات الحية البيضاء التي تمشي
مستوية لانها من الجان وهو قول الفقيه ابي جعفر الهندواني قال الشيخ كمال الدين وقد حصل في عهده عليه السلام وفيمن بعده
الضرر بقتل بعض الحيات من الجن فالحق ان الحل ثابت ومع ذلك فالاولى الامساك عما فيه علامة الجان لا للحرمة بل لدفع الضرر المتوهم
من جهتهم وقيل ينذرها فيقول خلي طريق المسلمين او ارجعي باذن الله فان ابت قتلها وهذا في غير الصلاة انتهى يعني اما
لو قاله في الصلاة فانها تفسد ولكن لا يحرم كما تقدم في قطع الصلاة لخوف الضرر وقيد بالحية والعقرب لانه في قتل القملة
والبرغوث اختلافا وقد مر بيانه **قوله** ولا الصلاة الى ظهر قاعد يتحدث **اقول** اي ولا تكره الصلاة الى ظهر قاعد يتحدث
كذا في الجامع الصغير **قوله** وقيل تكره **اقول** هذا القول رواه الحسن عن ابي حنيفة وكذا روي عنه كراهة الصلاة الى النائم

ابن الملك واحد حلبي
معراس
العاصل الوالي

قوله لما روي انه صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يصلي في الصحراء امر حكرمة ان يجلس بين يديه ويصلي اقول
هكذا ذكره العلامة الزيلعي في التبيين ولم اجده في غيره والذي وجدته في غيره انهم استدلوا على عدم كراهة
الصلاة الى ظهر رجل بما اخرجه ابن ابي شيبة عن نافع قال كان ابن عمر اذا لم يجد سبيلا الى سارية قال لي ولّ ظهرك ومن
وجه اخر كان يقعد رجلا فيصلي خلفه والناس يمرون بين ذلك الرجل وقيد بالظهر لان الصلاة الى الوجه
احد مكروهة كما تقدم بيانه والتقييد بالقاعد باعتبار الغالب والظاهر انه لا فرق بين قاعد وقائم
وقيد بقوله يتحدث ليفيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى قوله والى مصحف او سيف معلقين
اقول اي لا تكره الصلاة الى مصحف او سيف معلقين اما المصحف فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة
فانضمت هذه العبادة الى عبادة اخرى فلا كراهة واما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صح
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي الى العنزة وهي سلاح ولانهما لا يعبدان والكراهة باعتبارها
واقتصر المصنف على التعليل الثاني قوله وان قال بعض يكرههما اقول اي وان حكم بعض الناس بكراهة الصلاة
الى مصحف وسيف اما المصحف فلان في استقباله تشبها باهل الكتاب والتشبه بهم مكروه كما مر واما السيف فلانه
آلة الحرب والباس فيكره استقباله في مقام الابتهال والتضرع والجواب ان استقبال اهل الكتاب المصحف للقراءة منه لا
للعبادة ولكون السيف آلة الحرب مناسب لحال الابتهال الى الله تعالى لانها حالة المحاربة مع النفس والشيطان وعن
هذا سمي المحراب محرابا قوله او الى سراج اقول ذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه الى الشمع او السراج
والمختار انه لا يكره انتهى قوله او على بساط فيه تصاوير الخ اقول يعني لا تكره الصلاة على بساط فيه تصاوير
ان لم يسجد على الصورة وان سجد عليها فانها تكره لان في السجود على الصورة تشبها بعبدة الاوثان و
التشبه بهم مكروه وقدمنا ان هذا التقييد انما هو على رواية الجامع الصغير واما على رواية الاصل فتكره الصلاة
على بساط فيه تصاوير سواء سجد عليها او لم يسجد والمراد بالصورة ما كان لذي روح فان صورة غير ذي
الروح لا خلاف في عدم كراهة الصلاة عليها او اليها ولا كراهة في عملها ايضا قوله ويكره الوطي والبول
والتخلي اي التغوط فوق مسجد اقول اي ويكره تحريما فعل هذه الاشياء فوق مسجد من المساجد لان سطح
المسجد حكم عرصته وصرح العلامة الزيلعي في التبيين بان الوطي في المسجد حرام مستدلا بقوله تعالى ولا تباشروهن
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وذكر في فتح القدير ان الحق كراهة التحريم لان الاية ظنية
الدلالة لانها تحتمل كون الاعتكاف التحريم للاعتكاف او للمسجد وبمثلها تثبت كراهة التحريم لا التحريم انتهى
قوله بان كان له محراب اقول انما قيد بالمحراب ليفيد الحكم فيما لا محراب له بالاولى ولذا اطلقه في الهداية و
غيرها قوله ويكره غلق باب اقول الغلق بسكون اللام اسم من الاغلاق قال في القاموس الاغلاق الاكراه
وضد الفتح والاسم الغلق انتهى وليس هو مصدر غلقت الباب بمعنى اغلقته فانها لغة ردية ذكره
في الصحاح والقاموس ويحتمل ان يكون الغلق بالتحريك وهو المغلاق وهو اسم لما يغلق به الباب كما ان
المفتاح اسم لما يفتح به ولما كان المغلاق لاجل الاغلاق وهو مكروه في باب المسجد فيكون اتخاذ المغلاق
فيه كذلك قوله لانه مصلى المسلمين فلا يصح منعه اقول يعني ان غلق باب المسجد يشبه المنع لمن الصلاة
وهو حرام قال الله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والاغلاق يشبه المنع فيكره قوله
قالوا هذا في زمانهم الخ اقول قال في التبيين وقيل لا باس في زماننا بالغلق في غير اوان الصلاة ضيانة لمتاع
المسجد وهذا هو الصحيح لان الحكم يختلف باختلاف الزمان كما قلنا في منع جماعة النساء في زماننا لفساد
احوال الناس انتهى وصاحب الهداية لم يقيده بالزمان بل قال وقيل لا باس به اذا خيف على متاع المسجد في
غير اوان الصلاة وقال الشيخ كمال الدين هذا احسن من التقييد بزماننا كما في عبارة بعضهم فالمدار خشية
الضرر انتهى وقول صاحب الهداية وقيل لا باس به الى تشيير الى انه لا يجب والحق انه ان خيف على ضياع شيء مما فيه

والعنزة مثل نصف الرمح والبه وفيها سنان
صح

من المصاحف

من المصاحف الموضوعة والقناديل المعلقة والبسط المفروشة فانه يجب والا فلا قوله لا اي لا يكره تزيينه
بالجص والساج وهو خشب مقوم يجلب من الهند وبماء الذهب اقول اي لا يكره بل يباح تزيين المسجد بالجص
وهو بفتح الجيم وتشديد الصاد المهملة معرب گچ وهو الكلس ويقال له في لغة المصريين الجير وبالساج وهو خشب
اسود يجلب من ديار الهند يعمل منه الابواب وبماء الذهب وفيه ايماء الى ان المباح التمويه والتزيين بماء الذهب
دون صفائحه فانهم قالوا ان استعمال صفائح الذهب والفضة في القناديل والابواب مقطوع الحرمة فحكم استعمالها حكم
استعمال الاواني وفي قوله لا يكره اشارة الى انه لا يوجر عليه وقال صاحب الهداية قوله اي القدوري لا باس يشير الى
انه لا يوجر عليه لكنه لا ياثم به وقيل هو قربة انتهى وانما كان قربة لان فيه تعظيم المسجد وقال حافظ الدين
في الكافي ولفظة لا باس تدل على ان المستحب غيره وهو الصرف الى الاحوج لان لا باس للشدة انتهى وقال الشيخ
كمال الدين ولا شك ان الدفع للفقراء اولى من تزيينه ولو قيل بانه قربة انتهى وقال بعضهم يكره تزيين
المسجد بما ذكر والحاصل ان العلماء اختلفوا في تزيين المسجد فقال بعضهم انه مباح لكن صرفه الى المساكين
افضل وقال بعضهم انه مستحب لانه من عمارته وقد مدح الله فاعلها بقوله انما يعمر مساجد الله من امن بالله
واليوم الاخر ولما فيه من تعظيم المسجد واجلال الدين وقال بعضهم انه مكروه لما ورد انه عليه السلام
قال ان من اشراط الساعة ان تزين المساجد الحديث وصححه شمس الائمة الكردري في شرح الجامع والمذهب عندنا
انه يجوز من غير كراهة ولا استحباب ومحل الاختلاف في غير تزيين المحراب واما تزيينه ونقشه فانه مكروه اتفاقا
لانه يلهي المصلي وقال الشيخ كمال الدين ومحل الكراهة التكلف بدقائق النقوش خصوصا في المحراب انتهى
قوله بماله اي بمال الباني اقول يعني ان تزيين المسجد بما ذكر انما يجوز اذا فعله الباني من مال نفسه
واما اذا فعله من مال الوقف فانه لا يجوز لما فيه من تضييع مال الوقف بلا فائدة قوله واما المتولي فيضمن
قيمة ما زينه به اذا فعل ذلك من مال الوقف اقول لا يخفى ما في قوله فيضمن قيمة ما زينه به من التسامح
لان المراد ضمان ما صرفه اليه من مال الوقف لا ضمان قيمة ما صرف مال الوقف اليه فلو اسقط لفظة قيمة
لكان اعلى وقال صاحب الهداية وهذا فعل من مال نفسه اما المتولي فيفعل من مال الوقف ما يرجع الى
احكام البناء دون ما يرجع الى النقش ويضمن ما صرفه حتى لو فعل يضمن انتهى حتى لو صرف من مال
الوقف لما يرجع الى النقش يضمن ما صرفه منه ولكن ذكر في كثير من المعتبرات ان اموال المسجد
اذا اجتمعت وخيف الضياع عليها بطمع الظلمة فيها فلا باس حينئذ بصرفها الى تشييده وتزيينه
لما في ذلك من تعظيمه وتحصينه وتمام احكام المسجد مذكور في فتاوى قاضيخان اعلى الله درجاته
في غرف الجنان قوله وقيل لا يكره فيهما اقول هذا هو الصحيح كما قاله قاضيخان وغيره
قوله كذا في القنية اقول ما ذكره المصنف في هذا المقام من قوله قرئ بعد الفاتحة الى قوله
وانما يفصل يسيرا مذكور في القنية فكلمة ذا في قوله كذا اشارة الى ذلك
كله والله اعلم تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني
باب الوتر والنوافل والحمد لله وحده

وكان الفراغ من هذا الجزء المبارك في ليلة الاثنين الثالث والعشرين من رمضان المبارك سنة ١١٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر يا كريم

قوله باب الوتر والنوافل اقول الوتر عند ابي حنيفة دون الفرض و
فوق النفل ولهذا افرده بالذكر وعطف النوافل عليه قوله وقد مر الفرق بينهما اقول اي وقد تقدم الفرق
بين الفرض العملي والفرض الاعتقادي في اول كتاب الطهارة قوله وهو المراد بما روي انه واجب اقول
يعني المراد بالوجوب في قولهم الوتر واجب الفرض العملي لان الوجوب كثيرا ما يطلق على الفرض العملي كما مر بيانه
في اول الكتاب قوله وفي الظهيرية انه فرض عملا لا علما وواجب علما اقول روى يوسف بن خالد السمتي
عن ابي حنيفة ان الوتر واجب وهو آخر اقواله وفي المحيط وهو الصحيح وفي الخانية والكافي وهو الاصح وفي
المبسوط والتبيين والعناية وهو الظاهر من مذهبه وروى حماد بن زيد عنه انه فرض وبها اخذ
زفر وروى نوح بن مريم عنه انه سنة وبها اخذ ابو يوسف ومحمد ووفق المشايخ بين هذه الروايات
بانه فرض عملا وواجب اعتقادا وسنة دليلا فالمراد بالعلم المذكور في الظهيرية الاعتقاد قوله وسنة
مؤكدة عندهما اقول يعني ان الوتر عند ابي يوسف ومحمد سنة عملا واعتقادا ودليلا لكنه سنة مؤكدة آكد
من سائر السنن المؤكدة كما في البدايع وقال الشيخ كمال الدين والحق انه لم يثبت عندهما دليل الوجوب فنفياه
وثبت عنده وهو الحديث المذكور انتهى قلت مراده بالحديث المذكور قوله صلى الله عليه وسلم ان الله امدكم
بصلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء الى طلوع الفجر اخرجه اصحاب السنن
الاربعة الا النسائي من حديث خارجة بن حذافة وصححه الحاكم واخرج مسلم عن ابي سعيد قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اوتروا قبل ان تصبحوا قوله اوتروا اي صلوا الوتر كذا في المغرب واخرج احمد
وابن حبان واصحاب السنن عن ابي ايوب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوتر حق واجب على كل مسلم ومطلق
الامر وكلمة على للوجوب والمراد من حمر النعم الابل الحمر وهي انفس اموال العرب يضربون بها المثل في نفاسة
الشيء وانه ليس هناك اعظم منه وتشبيه امور الآخرة باعراض الدنيا انما هو للتقريب الى الافهام والا فذرة
من الآخرة الباقية خير من الارض بأسرها وامثالها معها كذا في شرح مسلم للامام النووي قوله فلا يكفر
جاحده اقول يعني فلاجل كون الوتر فرضا غير اعتقادي لا ينسب منكر فرضيته الى الكفر اذ لو كان فرضا
اعتقاديا لنسب اليه قوله ويقضى تفريع على كونه فرضا اقول يعني ولاجل كونه فرضا عمليا وجب
قضاؤه اذا فات اذ لو كان سنة لما وجب وفي هذا التفريع بحث وذلك ان صاحب الهداية صرح بانه يجب
قضاؤه اذا فات بالاجماع وصححه في التجنيس وعلله في المحيط بقوله اما عنده فلانه واجب واما عندهما
فلقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن وتره او نسيه فليصله اذا ذكره انتهى لكن فسر الشيخ كمال الدين الوجوب في عبارة
الهداية بمعناه اللغوي الذي هو الثبوت مدعيا ان وجوب قضائه مختلف فيه ايضا وقد علمت دفعه بما في المحيط
وقال في الكافي وفي قول صاحب الهداية ولهذا وجب القضاء بالاجماع اشكال لانه روي عن ابي يوسف ومحمد
انه لا يجب القضاء فكانه اراد في ظاهر الرواية انتهى وهذا صريح بان وجوب قضائه ظاهر الرواية عنهما
قوله وكذا لو تذكره في الصلاة المكتوبة يفسدها الخ اقول قال في البحر وفي المحيط لا يجوز الوتر قاعدا
مع القدرة على القيام ولا على الراحلة من غير عذر لانه عنده الوتر واجب وفي اداء الواجبات والفرائض على
الراحلة من غير عذر لا يجوز وعندهما وان كان سنة لكن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتنفل على الراحلة
من غير عذر في الليل فاذا بلغ الوتر نزل فاوتر على الارض فافاد انه لا يجوز قاعدا او راكبا من غير عذر باتفاق
ابي حنيفة وصاحبيه وصرح في الهداية بانه وجب قضاؤه اذا فات بالاجماع فظهر بهذا ان لا فرق بين قوله
بوجوبه وبين قولهما بسنته من جهة الاحكام فان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب الا في فساد الصبح بتذكره

وفي قضائه

وفي قضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة العصر قال في التجنيس عند ابي حنيفة يقضيه بعد طلوع
الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلاة العصر لانه واجب عنده فيجوز قضاؤه كقضاء سائر الفرائض وعندهما
لا لانه سنة عندهما انتهى قلت ينبغي ان يحمل هذا على غير ظاهر الرواية عنهما لما مر من ان ظاهر الرواية عنهما
وجوب قضائه او على ان وجوب قضائه عندهما على تلك الرواية انما هو في غير الاوقات المكروهة واما فيها
فلا فان قلت ما تقول في حديث الصحيحين عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتر على بعيره وفي لفظ رايت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوتر على راحلته قلت اجيب عنه باجوبة ثلاثة الاول انه واقعة حال لا عموم لها فيجوز كون
ذلك كان لعذر والاتفاق على ان الفرض يصلى على الدابة لعذر الطين والمطر ونحوه والثاني انه كان قبل
وجوبه لان وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل تاخر عنه والثالث انه معارض بحديث حنظلة بن ابي سفيان
عن نافع عن ابن عمر انه كان يصلي على راحلته ويوتر بالارض ويزعم ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك قال الشيخ كمال الدين
فرأيت وتره ذلك كان اما حالة عدم وجوبه او للعذر انتهى والحاصل فرع المصنف على كونه فرضا لا سنة اربع
مسائل الاولى انه يقضى ولو كان سنة لم يقض وفيه ما مر من انه سنة عندهما مع انه يقضى في ظاهر الرواية
عنهما والثانية ان تذكره في الصلاة المفروضة يفسدها ولو كانت سنة لما افسدها والثالثة ان تذكر الفائتة فيه
يفسده ولو كان سنة لما افسده والرابعة انه لا يعاد عند اعادة العشاء ولو كان سنة لاعيد تبعا للفرض
قوله وثلاث ركعات بتسليمة اقول قوله وثلاث بالرفع معطوف على قوله فرض اي والوتر ثلاث ركعات
بتسليمة واحدة وركعة واحدة عند الشافعي او ثلاث ركعات بتسليمتين الى ثلاث عشرة مثنى مثنى
وبه قال مالك ولنا في كونه ثلاث ركعات ما اخرجه الطحاوي والنسائي وابن ماجه والترمذي عن ابن عباس
قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ في الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون
وفي الثالثة قل هو الله احد وروى النسائي عن ابي بن كعب نحوه كما سيأتي وروى ابو حنيفة في مسنده بسنده
عن عائشة مثله وما في الصحيحين من حديث عائشة قالت ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان
ولا غيره على احدى عشرة ركعة يصلي اربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي اربعا فلا تسأل
عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثا ولو كان صلى الله عليه وسلم يفصل في الوتر بين الثلاثة بسلام لقالت
ثم يصلي ثنتين وواحدة واخرج احمد والبيهقي والحاكم وقال على شرط البخاري ومسلم عن عائشة
قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في آخرهن وفي رواية لا يسلم في الركعتين
الاوليين من الوتر واخرج النسائي عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسلم في ركعتي الوتر
واخرج الطحاوي عن عقبة بن مسلم قال سألت عبد الله بن عمر عن الوتر فقال اتعرف وتر النهار قلت نعم
صلاة المغرب قال صدقت واحسنت وقال العلامة الشمني في شرح النقاية ومذهبنا قوي من جهة النظر
لان الوتر لا يخلو ان يكون فرضا او سنة فان كان فرضا فالفرض ليس الا ركعتين او ثلاثا او اربعا وكلهم
اجمعوا على ان الوتر لا يكون ثنتين ولا اربعا فثبت انه ثلاث وان كان سنة فلم توجد سنة الا ولها
مثل في الفرض والفرض لم يوجد منه وتر الا المغرب وهو ثلاث انتهى وروى ابن ابي شيبة بسنده عن الحسن البصري
انه قال اجمع المسلمون على ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخرهن وروى الطحاوي من طريق ابن ابي الزناد
عن ابيه عن الفقهاء السبعة في مشيخة سواهم اهل فقه وصلاح ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخرهن قوله
لما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في آخرهن رواه ابي وجماعة من الصحابة اقول
هكذا قال حافظ الدين في الكافي لكني لم اجده عن ابي بهذا اللفظ والذي وجدته عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يوتر
فيقنت قبل الركوع اخرجه ابن ماجه بهذا اللفظ واخرجه النسائي بلفظ كان يوتر بثلاث يقرأ في الاولى بسبح اسم
ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد ويقنت قبل الركوع ويذكره المصنف

المشيخة جمع شيخ ذكره صاحب القاموس لانه ذكر للشيخ احد عشر جمعا منها المشيخة منه

بلا اسناد **قوله** يقرا المصلي في كل من الركعات الخ **اقول** يعني يقرا المصلي في كل ركعة من ركعات الوتر
الفاتحة وسورة اتفاقا اما عندهما فلانه سنة والقراءة في جميع ركعات السنة فرض واما عنده فلانه
المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم كما مر انه عليه السلام كان يقرا في الركعة الاولى منه سبح اسم ربك الاعلى الحديث
الخ وانما قلنا بعد الفاتحة يعني انه كان يقرا في الركعة الاولى بعد الفاتحة سبح اسم ربك الاعلى الخ وانما قلنا
بعد الفاتحة لما ثبت من مواظبته صلى الله عليه وسلم على قراءتها في جميع الصلوات ولان وجوبه لما ثبت بالسنة وجبت
القراءة في جميع ركعاته احتياطا لما فيه من احتمال النفلية والقراءة في جميع ركعات النفل فرض فتجب فيه احتياطا
قوله لما روي انه صلى الله عليه وسلم اوتر بثلاث ركعات الخ **اقول** رواه ابو حنيفة في مسنده عن عائشة
ورواه الطحاوي والنسائي وابن ماجه والترمذي عن ابن عباس ورواه النسائي عن ابي بن كعب كما مر **قوله** ويقنت
قبل الركوع وعند الشافعي بعده **اقول** يعني يقنت المصلي عندنا قبل الركوع في الوتر في رمضان وفي غيره اي جميع
السنة وهو قول احمد وعند الشافعي وهو رواية عن مالك واحمد يقنت في الوتر بعد الركوع في النصف الاخير
من رمضان فقط واما في باقي السنة فانه يقنت بعد الركوع في صلاة الفجر والقنوت اللهم انا نستعينك الخ
قوله روي بكسر الحاء وفتحها والكسر افصح **اقول** صحح الاسبيجابي في شرح الطحاوي الكسر حيث قال ملحق بكسر الحاء
على معنى لاحق وجوز في غاية البيان فتحها قال وفي الصحاح وفي الدعاء ان عذابك بالكفار ملحق بكسر الحاء اي لاحق
والفتح ايضا صواب انتهى وقال في القاموس وان عذابك بالكفار ملحق اي لاحق والفتح احسن او الصواب انتهى
فعلم من هذا ان الفتح دون العكس افصح من الكسر كما قاله المصنف وقال محمد ليس في القنوت دعاء موقت لانه يذهب برقة
القلب فيبعد عن الاجابة ولانه لا يوقت في القراءة بشيء من الصلوات ففي دعاء القنوت اولى قال في التبيين و
قال في المحيط والذخيرة يعني من غير قوله اللهم انا نستعينك الخ انتهى **قوله** لحديث انس انه صلى الله عليه وسلم
كان يقنت في صلاة الفجر الى ان فارق الدنيا **اقول** اخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن ابي جعفر الرازي وفيه مقال
قوله ولنا حديث ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم قنت في صلاة الفجر شهرا يدعو على حي من احياء العرب ثم
تركه **اقول** روى ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يقنت في الفجر الا شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده وقال محمد بن الحسن في الآثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد
عن ابراهيم عن الاسود بن يزيد انه صحب عمر بن الخطاب رضي الله عنه سنتين في السفر والحضر فلم يره قانتا في الفجر حتى فارقه
وقال الشيخ كمال الدين هذا سند لا غبار عليه واخرج البزار في مسنده وابن ابي شيبة في مصنفه والطحاوي في
آثاره والطبراني في معجمه عن ابن مسعود قال لم يقنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصبح الا شهرا ثم تركه لم يقنت قبله
ولا بعده قال الحافظ ابن حجر اسناده ضعيف **قلت** يتقوى ضعفه بكثرة الطرق والشواهد منها حديث ابي حنيفة
المتقدم وفي لفظ للطحاوي قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا يدعو على عصيّة وذكوان فلما ظهر عليهم ترك القنوت
والترك دليل النسخ فلم اجد حديث ابن مسعود باللفظ الذي ذكره المص وانما وجدته باللفظ الذي ذكرته
ويناقض رواية ابي جعفر عن انس رواية قيس بن الربيع عنه فانه قال قلنا لانس ان قوما يزعمون ان النبي صلى الله
لم يزل يقنت بالفجر فقال كذبوا انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا واحدا يدعو على حي من احياء المشركين قال
الشيخ كمال الدين وقيس هذا وان كان يحيى بن معين ضعفه فقد وثقه غيره وليس بدون ابي جعفر بل مثله او ارفع
منه فان الذين ضعفوا ابا جعفر اكثر ممن ضعف قيسا انتهى المقصود منه والدافع لهذا التناقض ما اخرجه الخطيب البغدادي
في كتاب القنوت بسنده عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يقنت الا ان يدعو لقوم او على قوم قال صاحب التنقيح سنده
صحيح واخرجه ابن خزيمة ايضا وقال الحافظ ابن حجر اسناده صحيح وما اخرجه ابن حبان عن ابي هريرة كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم لا يقنت في صلاة الصبح الا ان يدعو لقوم او على قوم وقال صاحب التنقيح والحافظ ابن حجر اسناده
صحيح فهذان الحديثان نصان في ان القنوت مختص بالنازلة فيكون حديث انس المتقدم منسوخ العموم بصريح حديث

قال في الصحاح عُصَيّة بطن من سليم وذكوان قبيلة من سليم انتهى

وحديث

وحديث ابن مسعود ولهذا لم يكن انس نفسه يقنت في الصبح كما رواه الطبراني بسنده من حديث غالب بن
فرقد الطحان قال كنت عند انس بن مالك شهرين فلم يقنت في صلاة الغداة فالمراد بقوله لم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا انه كان يقنت فيه عند النوازل لصريح ما قدمناه عنه وعن غيره
وعليه يحمل قول من قال به من الصحابة والتابعين فلا يكون بالنسبة الى النازلة منسوخا بل مستمرا
وبه قال جماعة من اهل الحديث اذ ليس من الاخبار ما يعارضه سوى حديث ابن مسعود فانه قال
لم يقنت قبله ولا بعده قال الشيخ كمال الدين فيجب ان يكون بقاؤه في النوازل مجتهدا فيه
لانه لم ينقل عنه عليه السلام من قوله ان لا قنوت في نازلة بعد هذه بل مجرد العدم بعدها فيتجه
الاجتهاد بان يظن ان تركه انما هو لعدم نازلة بعدها تستدعيه فيكون شرعيته مستمرة وبان
يظن رفع شرعيته نظرا الى سبب تركه عليه السلام وهو انه لما نزل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء
تركه انتهى **قوله** والترك دليل النسخ **اقول** لا يخفى عليك ان ظاهر ما رواه الامام ابو حنيفة
عن ابن مسعود من ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر الا شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده وانما قنت
في ذلك الشهر يدعو على ناس من المشركين وما رواه البزار والطبراني والطحاوي عنه من ان النبي
صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الصبح الا شهرا ثم تركه لم يقنت قبله ولا بعده يدل على انه عليه السلام لم يقنت
قبل هذا ولا بعده اصلا بل تركه راسا فيكون المراد بالنسخ نسخ القنوت مطلقا اي سواء كان عند
النوازل او غيرها وهذا هو المفهوم من كلام المصنف والظاهر من كلام صاحب الهداية فانه قال
لا يقنت في صلاة غيرها خلافا للشافعي في الفجر لما روى ابن مسعود انه عليه السلام قنت في صلاة الفجر
شهرا ثم تركه انتهى والى هذا ذهب اكثر علمائنا وقالوا يجب ان يحمل القنوت الواقع في حديث انس
او على الغلط او على طول القيام فانه يطلق عليه ايضا كما في الحديث الصحيح افضل الصلاة طول
القنوت اي القيام ولا شك ان صلاة الصبح اطول الصلوات قياما وكيف لا يحمل على ذلك وقد
روي عن انس قولا وفعلا ما يخالفه اما قولا فقد روى قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان انه قال
قلنا لانس بن مالك ان قوما يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يقنت في الفجر فقال كذبوا انما قنت
رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا واحدا يدعو على حي من احياء العرب واما فعلا فقد روى الطبراني
عن غالب بن فرقد الطحان انه قال كنت عند انس بن مالك شهرين فلم يقنت في صلاة الغداة لكن
هذا الاطلاق مشكل جدا لانه ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقنت في صلاة الصبح يدعو للمؤمنين
ويدعو على الكفار وثبت ان ابا بكر رضي الله عنه قنت عند محاربة مسيلمة الكذاب وكذلك قنت عمر وكذا
علي ومعاوية عند تحاربهما والذي يؤخذ من مجموع الاخبار الواقعة في هذا الباب انه عليه السلام
كان لا يقنت الا في النوازل وقد جاء ذلك صريحا في حديث ابي هريرة عند ابن حبان وفي حديث انس
عند ابن خزيمة وقد مر ذكرهما وقال الحافظ ابن حجر واسناد كل منهما صحيح انتهى ومن ثم ذهب
جمع من العلماء الى ان القنوت للنازلة ليس بمنسوخ بل هو امر مستمر مشروع وجعلوا خصوص ما روي من قنوته
صلى الله عليه وسلم في الفجر [illegible] عند النوازل ناسخا لعموم ما روي انه عليه السلام لم يزل
يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا فقالوا ان المعنى لم يترك النبي عليه السلام القنوت في الفجر عند النوازل حتى
فارق الدنيا وجعلوا المراد بالترك في حديث ابن مسعود ترك الدعاء على اولئك القوم بعينهم لا ترك
القنوت فعلى هذا لا يكون القنوت في صلاة الفجر عند وقوع النوازل منسوخا بل يكون امرا مستمرا ثابتا
ويدل عليه قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته عليه السلام فيكون المراد بالنسخ نسخ عموم الحكم
لا نسخ نفس الحكم فتدبر قال في الملتقط قال الطحاوي انما لا يقنت عندنا في صلاة الفجر من غير بلية

فان وقعت فتنة او بلية فلا باس به وقال بعض الفضلاء هو مذهبنا وعليه الجمهور انتهى و
قال الشافعي يقنت عند النوازل في الصلوات كلها لما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قنت في الظهر والعشاء
على ما في مسلم وانه قنت في المغرب ايضا على ما في البخاري وكان ائمتنا حملوا ما روي من قنوته عليه السلام
في غير الفجر على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين في الفجر عنه عليه السلام **قوله** والترجيح بفقه
الراوي **اقول** الترجيح مبتدا وبفقه الراوي خبره اي ترجيح حديث ابن مسعود على حديث انس كائن بسبب فقه الراوي
يعني ابن مسعود فانه افقه من انس وزيادة فقه الراوي من جملة اسباب الترجيح عندنا ولو قال الترجيح بزيادة فقه
الراوي لكان اولى كما لا يخفى **قوله** او بالمروي فانه حاظر فيترجح على المبيح **اقول** يعني ان ترجيح حديث ابن
مسعود على حديث انس اما كائن بسبب الراوي فان ما رواه ابن مسعود حاظر اي محرم لان الترك ليدل على النسخ
والعمل بالمنسوخ حرام وما رواه انس مبيح والمحرم نقدم ويرجح على المبيح عند التعارض وانما
عطفه باو دون الواو للاشارة الى ان كلا من الامرين سبب مستقل للترجيح فلو عطفه بالواو لتوهم ان
السبب مجموع الامرين لا كل واحد منهما ومثل هذا الواو يكون لمنع الخلو لا لمنع الجمع **قوله** اي يتبع في قراءة
القنوت **اقول** تخصيص المتابعة بالقنوت يدل على انه لا يتابعه في التسليم قال في القنية قال ابو بكر
الرازي في شرحه اقتدى الحنفي في الوتر بمن يسلم على راس الركعتين لا يسلم معه ويصلي معه بقية الوتر
لان امامه لم يخرج بالسلام عن صلاته لانه مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام قد رعف ويرى الامام
انه لا ينقض وضوءه صح اقتداؤه به لانه مجتهد فيه فطهارته صحيحة في حقه انتهى قال في التبيين
وذكر المسئلة يعني قولهم ويتبع المؤتم قانت الوتر لا الفجر على جواز الاقتداء بالشافعية اذا كان
يحتاط في مواضع الخلاف بان كان يجدد الوضوء من الحجامة والفصد ويغسل ثوبه من المني ولا يكون
شاكا في ايمانه بالاستثناء ولا منحرفا عن القبلة ولا يقطع وتره بالسلام وهو الصحيح وذكر ابو بكر الرازي
ان اقتداء الحنفي بمن يسلم على الركعتين في الوتر يجوز ويصلي معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه
عنده لانه مجتهد فيه كما لو اقتدى بالامام الراعف فعلى هذا يجوز الاقتداء اذا صحت على زعم الامام وان
لم تصح على زعم المقتدي وقيل اذا سلم الامام على راس الركعتين قام المقتدي واتم الوتر وحده وقال
صاحب الارشاد لا يجوز الاقتداء بالشافعية في الوتر باجماع اصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتنفل واجيب
بان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي انتهى كلامه وحاصل كلام الشيخ كمال الدين في فتح القدير ترجيح
كلام صاحب الارشاد وتضعيف تصحيح العلامة الزيلعي وقال الشيخ زين في البحر المذهب الصحيح صحة
الاقتداء بالشافعي في الوتر ان لم يسلم على راس الركعتين وعدمها ان سلم انتهى والعلامة العيني بعد ما
نقل في رمز الحقائق ما ذكره العلامة الزيلعي من شرط جواز اقتداء الحنفي بالشافعي قال هذا عجيب من هذا
القائل لان الشافعي ايضا يقول مثله في حق الحنفي فيقول لا يجوز اقتداء الشافعي بالحنفي الا اذا كان
يحتاط في مواضع الخلاف بان يجدد الوضوء من مس الذكر ومس المراة ويغسل ثوبه من النجاسة ولا يترك
قراءة الفاتحة ولا الجهر بالبسملة ولا يترك الطمانينة في الركوع والسجود ولا يترك الصلاة على النبي عليه السلام
في الصلاة ولا اصابة لفظ السلام ونحو ذلك والطريق في هذا ان يقول يجوز اقتداء الحنفي بالشافعي والشافعي
بالحنفي وكذا بالمالكي والحنبلي ما لم يتحقق من امامه ما يفسد صلاته في اعتقاده انتهى **قلت** ليس ما ذكره
العلامة الزيلعي بعجيب بل العجيب القول بانه عجيب فان ما ذكره العلامة الزيلعي مختار عامة المشايخ منهم
شمس الائمة الحلواني وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام وركن الاسلام وشيخ الاسلام والفقيه ابو الليث
وصاحب الهداية وصاحب الكافي وقاضيخان والتمرتاشي والصدر الشهيد وصاحب التاتارخانية وتاج
الشريعة وصاحب المضمرات وحسام الدين السغناقي صاحب النهاية وقوام الدين الاتقاني صاحب غاية

البيان

البيان وغيرهم وما ذكره هو مختار بعض المشايخ فكيف يكون قول من ذكر مختار عامة المشايخ
عجيبا وان اردت الوقوف على حقيقة الحال فاستمع لما نلقي عليك من المقال فنقول وبالله التوفيق هـ
وبيده مقاليد التحقيق ان علماءنا اختلفوا في جواز الاقتداء بالمخالف في المذهب على اربعة اقوال
القول الاول ان المقتدي بالمخالف اذا علم منه انه يحتاط في مواضع الخلاف يجوز اقتداؤه به بلا كراهة
واذا علم منه انه لا يحتاط في مواضع الخلاف لا يجوز اقتداؤه به اصلا واذا لم يعلم منه شيئا يجوز
اقتداؤه به بالكراهة والقول الثاني انه اذا علم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاده بيقين لا يجوز
اقتداؤه به واذا لم يعلم منه ما يفسدها على اعتقاده بيقين يجوز اقتداؤه به فلو علم الحنفي
المقتدي من الشافعي الامام مثلا الاحتياط في الجملة وفي خصوص ما يقتدي به يجوز اقتداؤه به
على القولين ولو علم منه عدم الاحتياط في الجملة وفي خصوص ما يقتدي به لا يجوز اقتداؤه به
على القولين ولو علم منه الاحتياط في الجملة وعدم الاحتياط في خصوص ما يقتدي به لا يجوز اقتداؤه
به على القولين ايضا ولو علم منه عدم الاحتياط في الجملة والاحتياط في خصوص ما يقتدي به لا يجوز
اقتداؤه به على القول الاول ويجوز على القول الثاني واختلف اصحاب هذا القول في الجواز هل هو مع
الكراهة او بدونها قال بعضهم هو بدونها وقال اكثرهم هو بها حتى لو راى منه عدم الاحتياط
ولو مرة يكره الاقتداء به والقول الثالث انه لا يجوز مطلقا بناء على ما مشى عليه الامام الاسبيجابي
وصاحب البدائع من ان الصلاة اذا دارت بين الجواز والفساد يحكم بفسادها احتياطا وعلى ما ذكره
صاحب البدائع ايضا ان الصلاة اذا ترددت بين الجواز والفساد فالحكم بالفساد وان كان للجواز
وجوه وللفساد وجه واحد والقول الرابع انه يجوز مطلقا قياسا على قول ابي بكر الرازي في الوتر
كما مر والقولان الاولان قويان والاول اقوى واولى من الثاني لانه احوط والقول الثالث وان لم
يبلغ مبلغ القولين الاولين في القوة الا انه اقوى من القول الرابع قيل انه احوط الاقوال فالقول الاول
اقوى الاقوال والقول الرابع اضعفها لانه مقيس على قول ابي بكر الرازي وهو مرجوح والمرجوح لا يصح
القياس عليه والاحتجاج به لانهم قالوا المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم والاصل في هذا ان المعتبر
في جواز الاقتداء بالمخالف في المذهب وعدم جوازه راي المقتدي في حق نفسه عند جمهور المشايخ وراي
الامام ايضا عند بعضهم ومن قال ان المعتبر في جواز الاقتداء بالمخالف راي الامام عند جماعة منهم
الهندواني اراد به راي الامام والماموم معا لا راي الامام فقط كما فهمه بعض الناس فان الاختلاف
في اعتبار راي الامام لا في اعتبار راي الماموم فان اعتبار رايه في الجواز وعدمه متفق عليه فشرط جواز
الاقتداء بالمخالف في المذهب عند الجمهور ان لا يعلم المقتدي من امامه في الجملة او في خصوص ما يقتدي به
ما يخالف رايه وعند البعض ان لا يعلم منه ما يخالف رايهما فالحنفي المقتدي اذا راى في ثوب الشافعي الامام
منيا لا يجوز له الاقتداء به اتفاقا لان المني نجس على راي الحنفي فلم يوجد شرط جواز الاقتداء على القولين
واذا راى في ثوبه نجاسة قليلة يجوز له الاقتداء به عند الجمهور لان النجاسة القليلة غير مانعة لجواز
الصلاة على راي الحنفي والمعتبر في جواز الاقتداء راي المقتدي عندهم ولا يجوز عند البعض لان النجاسة
القليلة مانعة لجواز الصلاة على راي الشافعي الامام وان كانت غير مانعة على راي الحنفي المقتدي
والمعتبر في جواز الاقتداء رايهما عند هؤلاء ومسئلة التحري في الليلة المظلمة المذكورة في الجامع الصغير
تؤيد قول الجمهور وهو الصحيح ورجح بعضهم قول البعض بانه اقيس لان اعتقاد الامام انه ليس في
الصلاة ولا بناء على المعدوم ورد بان المسئلة مفروضة ان الامام لا يدري بذلك ويعتقد صحة
صلاته مع انها فاسدة على رايه لكنها صحيحة على راي المقتدي والمعتبر في حقه رايه لا راي امامه

وبان الواجب ان يحمل حال الامام في المسئلة المذكورة على التقليد لابي حنيفة حملا بحال المسلم على الصلاح ما امكن فيتحد اعتقادهما والا لزم منه تعمد الدخول الى الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام بل روي عن ابي حنيفة ان من دخل في الصلاة بغير طهارة متعمدا بلا عذر يكفر وقال الجمهور لا يكفر لان الكفر بالاعتقاد وهذا المصلي اعتقاده صحيح ولكن اقدامه على مثل هذا الامر الشنيع يدل على فساد اعتقاده والله سبحانه اعلم **قوله** ولانهما الى منسوخ ولا متابعة في المنسوخ **اقول** هذا على اطلاقه مسلم في غير النوازل واما عند النوازل فالقنوت في الفجر فينبغي ان يتابعه عند الكل لان القنوت فيها عند النوازل ليس بمنسوخ على ما هو التحقيق كما مر واما في القنوت في غير الفجر عند النوازل كما هو مذهب الشافعي فلا يتابعه عند الكل فان القنوت في غير الفجر عند النوازل منسوخ عندنا اتفاقا على ما اشرنا اليه سابقا **قوله** لم يقنت فيه اي الركوع لانه ليس بمحل للقنوت **اقول** انما لم يقنت في الركوع لان القنوت لم يشرع الا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى الى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع بخلاف تكبيرات العيد فانها لم تختص بمحض القيام لان تكبيرة الركوع ياتي بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العيد باجماع الصحابة فاذا جاز اداء واحد منها في غير محض القيام من غير عذر جاز اداء الباقي مع قيام العذر بالاولى ولذلك لا يعود الى القيام لاجل القنوت قال في شرحي المجمع والنقاية لو نسي القنوت فتذكر في الركوع فالصحيح انه لا يعود الى القيام ولا يقنت لان فيه رفض الفرض لاداء الواجب انتهى وكذا صححه في الخانية وقال في البدائع انه ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه يعود اليه **قوله** ولو قنت في القيام بعد الركوع لم يعد الركوع **اقول** وفيه اشارة الى عدم فساد صلاته بذلك قال في شرحي المجمع والنقاية ولو عاد الى القيام وقنت لا تفسد صلاته وزاد في شرح المجمع لان له شبهة القران فاعتبر بحقيقة القران انتهى **قوله** قنت في الركعة الاولى او الثانية سهوا لم يقنت في الثالثة لان تكرار القنوت غير مشروع **اقول** كذا نقله الشيخ زين في البحر عن الذخيرة ثم قال وفيه نظر لما ذكر في الاجناس للناطفي لو شك في الوتر انه في الاولى او الثانية يقنت في الركعة التي هو فيها ثم يصلي ركعتين بقعدتين ويقنت فيهما احتياطا وقيل لا يقنت في الكل اصلا لان القنوت في الركعة الاولى والثانية بدعة وترك السنة اسهل من الاتيان بالبدعة والاول الاصح لان القنوت وان كان بدعة في الاولى والثانية لكنه واجب في الثالثة وما تردد بين الواجب والبدعة يؤتى به احتياطا انتهى فاذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليقع في محله فمع اليقين بكونه في غير محله اولى ان يعيده ولعل ما في الذخيرة مبني على القول الضعيف القائل بانه لا يقنت في الكل اصلا كما لا يخفى انتهى **قوله** سن سنة مؤكدة ركعتان قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء **اقول** قال الشيخ كمال الدين ابتدا صاحب الهداية بسنة الفجر لانها اقوى السنن حتى روى الحسن عن ابي حنيفة لو صليها قاعدا من غير عذر لا يجوز وقالوا العالم اذا صار مرجعا للفتوى يجوز له ترك سائر السنن لحاجة الناس الى فتواه الا سنة الفجر وفي المبسوط ابتدا بسنة الظهر لانها اول صلاة في الوجود لان السنة تبع للفرض واول صلاة فرضت صلاة الظهر يعني واول صلاة صليت بعد الافتراض صلاة الظهر ثم اختلف في الافضل بعد ركعتي الفجر قيل التي قبل الظهر اكد وصحح الحسن وقد احسن لان نقل المواظبة الصريحة عليها اقوى من نقل المواظبة على غيرها من غير ركعتي الفجر انتهى وقال في القنية واختلف في اكد السنن بعد الفجر فقيل الاربع قبل الظهر والركعتان بعده والركعتان بعد المغرب كلها سواء والاصح ان الاربع قبل الظهر اكد وهكذا صححه في النهاية والعناية والحاصل ان اكد السنن واقواها سنة الفجر باتفاق الروايات ثم التي قبل الظهر على الصحيح والدليل على استنان الركعتين قبل الفجر ما اخرجه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل اشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر فهذا يدل على زيادة مواظبته صلى الله عليه وسلم

على سنة الفجر

على سنة الفجر فتكون اكد السنن والدليل على استنان الركعتين بعد الظهر والمغرب والعشاء ما اخرجه مسلم وغيره عن عبد الله بن شقيق قال سألت عائشة رضي الله عنها عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت كان يصلي في بيته قبل الظهر اربعا ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين وكان يصلي بالناس المغرب ثم يدخل فيصلي ركعتين ثم يصلي بالناس العشاء ثم يدخل بيتي فيصلي ركعتين وكان اذا طلع الفجر صلى ركعتين فهذا الحديث كما ترى يدل على مواظبته عليه السلام في كل يوم وليلة على ثنتي عشرة ركعة تطوعا والمواظبة تفيد السنة ولذلك سميت هذه الركعات بالسنن المؤكدة وتسمى بالرواتب ايضا **قوله** حتى لو اداها بتسليمتين لا يكون معتدا بها **اقول** اي لا يكون معتدا بها عن السنة **قوله** قبل الظهر والجمعة وبعدها **اقول** الظرف متعلق بقوله اربع ركعات بتسليمة واحدة قبل الظهر والجمعة وبعدها والدليل على استنان الاربع قبل الظهر ما ذكرناه آنفا وما اخرجه البخاري عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يدع اربعا قبل الظهر وركعتين بعد الغداة وما اخرجه الترمذي وحسنه عن علي انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر اربعا وبعدها ركعتين فهذان الحديثان يدلان ايضا على مواظبته صلى الله عليه وسلم على الاربع قبل الظهر فان قلت هب ان حديثي عائشة وعلي يدلان على مواظبته صلى الله عليه وسلم على الاربع قبل الظهر لكن يعارضه البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه انه قال صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل الظهر قلت لا يعارضه فان ما قاله ابن عمر محمول على تحية المسجد لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي سنة الظهر بل جميع السنن في بيته ثم يخرج الى المسجد فيصلي فيه ركعتين لتحية المسجد وهي التي رآها ابن عمر وصليها مع النبي صلى الله عليه وسلم والمراد بالمعية في اصل الفعل اي كل منهما فعل ذلك وان اختلف زمان الفعل ومكانه والدليل على كونها بتسليمة واحدة ما اخرجه محمد بن الحسن في موطائه عن بكير عن عامر البجلي عن ابراهيم والشعبي عن ابي ايوب الانصاري ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل صلاة الظهر اربعا اذا زالت الشمس فسأله ابو ايوب الانصاري عن ذلك فقال ان ابواب السماء تفتح في هذه الساعة فاحب ان يصعد لي في تلك الساعة خير قلت افي كلهن قراءة قال نعم قلت ايفصل بينهن بسلام قال لا وروى احمد وابن ماجة وابو داود والترمذي في الشمائل عن ابي ايوب نحوه قال الحافظ ابن حجر وفي اسنادهم عبيدة بن معتب وهو ضعيف انتهى قلت روي عنه جماعة من الائمة مثل شعبة والثوري وهشيم ووكيع وجرير بن عبد الحميد وغيرهم وروى النسائي عن علي والترمذي والنسائي عن عبد الله بن السائب نحوه وحمل ائمتنا هذه الاربع على سنة الظهر وجعلوا سنة الجمعة القبلية بمنزلتها لان الحديث المذكور لم يفصل بينه وبينها والحاصل انهم استدلوا على كون السنة قبل الجمعة اربع ركعات بتسليمة واحدة بعموم الحديث المذكور وبما رواه عبد الرزاق عن قتادة ان ابن مسعود كان يصلي قبل الجمعة اربع ركعات وبعدها اربع ركعات وروي عنه ايضا انه كان يأمر بذلك وقال الحافظ ابن حجر ورواته ثقات انتهى ورواه سعيد بن منصور ايضا وكفى بفعل ابن مسعود قدوة ورفعه الطبراني في الاوسط من فعله صلى الله عليه وسلم من رواية علي واسناده ضعيف لكن عمل ابن مسعود بموجبه وامره به يدل على صحة حكمه ورفعه فيه من فعله صلى الله عليه وسلم من رواية ابن عباس بلفظ كان النبي صلى الله عليه وسلم يركع قبل الجمعة اربعا لا يفصل في شيء منهن واسناده ضعيف وكذا رفعه ابن ماجة من فعله عليه السلام من رواية ابن عباس واسناده ايضا ضعيف الا ان الضعيف يتقوى بكثرة الطرق والروايات فيصل بها الى منزلة الحسن المحتج به كما مر واخرج ابن سعد في ترجمة صفية انها صلت قبل الجمعة اربعا والدليل على استنان الاربع بعد الجمعة ما اخرجه مسلم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صليتم بعد الجمعة فصلوا اربعا وفي رواية للجماعة الا البخاري اذا صلى احدكم الجمعة فليصل بعدها اربعا قال بعض الفضلاء الاول يدل على الاستحباب والثاني على الوجوب فقلنا بالسنية مؤكدة جمعا بينهما انتهى وفي رواية لمسلم من كان منكم مصليا بعد الجمعة فليصل اربعا

ابراهيم الحلبي

قال النووي في شرح مسلم بقوله من كان منكم مصليا على انها سنة ليست واجبة انتهى فاخذ ابو حنيفة
بهذا الحديث فقال ان سنة الجمعة البعدية اربع ركعات بسنة واحدة كسنتها القبلية وما اخرجه البخاري
عن ابن عمر انه قال صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم سجدتين بعد الجمعة فمحمول على العذر لما اخرجه الجماعة الا
البخاري عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا صليتم بعد الجمعة فصلوا اربعا فان عجل بك شيء فصل
ركعتين في المسجد وركعتين اذا رجعت **قوله** والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم من ثابر على ثنتي عشرة ركعة الخ
اقول اي والاصل في السنن المذكورات قوله عليه السلام من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة
بنى الله له بيتا في الجنة اربع قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء
وركعتين قبل صلاة الغداة اخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه عن عائشة وضعفه الترمذي والنسائي
من هذا الوجه لكن له شاهد وهو ما اخرجه مسلم واصحاب السنن الاربعة عن ام حبيبة بنت ابي سفيان
انها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد مسلم يصلي لله في كل يوم ثنتي عشرة ركعة تطوعا
الا بنى الله له بيتا في الجنة زاد الترمذي والنسائي اربعا قبل الظهر وركعتين بعدها الى اخر ما مر **اعلم**
ان صاحب الهداية استدل على السنن المذكورات بهذا الحديث وتبعه المص وانت خبير بان الحديث المذكور
انما يصلح دليلا للندب والاستحباب لا للسنية لما عرفت ان السنة لا تثبت الا بفعل مواظبته عليه السلام
عليها والاولى الاستدلال بما قدمناه من حديثي عائشة وام حبيبة **قوله** وندب اربع قبل العصر و
العشاء وبعده اي العشاء بتسليمة **اقول** الدليل على استحباب الاربع قبل العصر ما اخرجه احمد وابو داود
والترمذي وحسنه وابن خزيمة وابن حبان وصححاه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله امرأ صلى
قبل العصر اربعا وما اخرجه احمد والترمذي وحسنه عن علي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر اربع ركعات
فان قلت لفظ كان مع ما فيه من الخلاف يشعر بالمواظبة فكان القياس ان تكون الاربع قبل العصر سنة قلت
انما لم تكن سنة لان هذه الرواية عارضتها رواية اخرى وهي ان ابا داود اخرج في سننه باسناد صحيح عن علي
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين فلذا خير في الاصل بين الاربع وبين الركعتين والافضل
الاربع ولما لم يذكر في حديثي عائشة وام حبيبة رضي الله عنهما للعصر سنة راتبة اصلا لم تجعل الركعتان سنة راتبة
والاربع مستحبة لان السنة الراتبة ما ذكر فيهما دون ما عداها وقال بعض الفضلاء انما لم تكن سنة لان
مجرد لفظ كان في قول الراوي ليس بنص في المواظبة لانه قد يصدق على تكرر الفعل بدون المواظبة انتهى
والدليل على استحباب الاربع قبل العشاء ما اخرجه سعيد بن منصور في سننه عن البراء بن عازب قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من صلى قبل العشاء اربعا كان كمن تهجد من ليلته ومن صلاهن بعد العشاء كان كمثلهن من
ليلة القدر واخرجه البيهقي موقوفا على عائشة واخرجه النسائي والدارقطني موقوفا على كعب والموقوف
في هذا كالمرفوع لانه من قبيل تقدير الثواب وهو لا يدرك الا سماعا والدليل على استحبابها بعدها ما اخرجه
ابو داود وغيره عن عائشة انها قالت ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العشاء قط فدخل علي الا صلى بعدها
اربع ركعات او ست ركعات وما اخرجه احمد والبزار والطبراني عن عبد الله بن الزبير قال كان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا صلى العشاء ركع اربع ركعات وما اخرجه البخاري وغيره عن ابن عباس قال بت عند خالتي ميمونة
بنت الحارث زوج النبي صلى الله عليه وسلم فصلى النبي عليه السلام العشاء ثم جاء الى منزله فصلى اربع ركعات ثم نام
ثم قام فصلى خمس ركعات ثم ركعتين ثم خرج الى الصلاة قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير ثم الذي يقتضيه
النظر كون الاربع بعد العشاء سنة لنقل المواظبة عليها في حديث ابي داود انتهى يعني المتقدم ذكره وقد
يقال انما لم تكن الاربع بعد العشاء سنة لان حديثي عائشة وام حبيبة المتقدم ذكرهما عارضا نقل المواظبة
عليها والدليل على استحباب الست بعد المغرب ما اخرجه الترمذي وابن ماجه عن ابي هريرة قال قال رسول الله

صلى الله

السيخ ابراهيم الحلبي

صلى الله عليه وسلم من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهن بسوء عدلن له بعبادة ثنتي عشرة سنة وفي
المبسوط وغيره ان ابن عمر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلا
قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا انتهى ولم يذكر المص كصاحب الكنز والوقاية والنقاية وغيرها من المندوبات
الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ لما اخرجه ابو داود والترمذي وقال حسن صحيح والنسائي
عن ام حبيبة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من حافظ على اربع ركعات قبل الظهر واربع بعدها حرمه الله على
النار وحكى الشيخ كمال الدين في فتح القدير اختلافا بين اهل العصر في مسئلتين الاولى هل السنة المؤكدة محسوبة
من المستحبة في الاربع بعد الظهر والعشاء وفي الست بعد المغرب اولا والثانية على تقدير كونها محسوبة منها
هل تؤدى الكل بتسليمة او بتسليمتين واختار الاول فيهما يعني اختار ان السنة المؤكدة محسوبة من المستحبة في
الاربع والست وان الكل اي مجموع السنة والمستحب يؤدى بتسليمة واحدة واليه ذهب المصنف حيث قال
وست بعد المغرب بتسليمة لكن قال الغزنوي وصلاة الاوابين هي ما بين العشائين ست ركعات بثلاث تسليمات
انتهى ونقل في البحر عن التجنيس ان المستحب ان يصلي الست بثلاث تسليمات ثم ان ظاهر هذا اختيار قول من يقول
ان السنة المؤكدة محسوبة من المستحبة وان الافضل في نفل الليل مثنى كما هو قولهما على ما سيجيء **قوله** يعني و
كره زيادة نفل النهار على اربع بتسليمة والليل على ثمان **اقول** يعني وكره زيادة نفل النهار على اربع
بتسليمة واحدة لعدم ورود السنة بالزيادة عليها وكره زيادة نفل الليل على ثمان ركعات لظاهر ما روي
عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالليل احدى عشرة ركعة منها الوتر ثلاث وقال في البحر الاصل فيه ان النوافل شرعت
توابع للفرائض والتبع لا يخالف الاصل فلو زيدت على الاربع في النهار لخالفت الفرائض وهذا هو القياس في الليل
الا ان الزيادة على الاربع الى الثمان عرفت بالنص وهو ما روي عن النبي عليه السلام انه كان يصلي بالليل خمس
ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة والثلاث من كل واحد من هذه الاعداد الوتر
وركعتان سنة الفجر فيبقى ركعتان واربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمة واحدة مع اختلاف التصحيح
فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة معللا بان فيه وصل العبادة بالعبادة وهو افضل ورده في البدائع بانه يشكل
بالزيادة على الاربع في النهار والصحيح انه يكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وفي منية المصلي ان الزيادة
المذكورة مكروهة بالاجماع اي باجماع ابي حنيفة وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي وصحح في الخلاصة ما ذهب
اليه السرخسي انتهى **قوله** لا لان سنة وردت في صلاة الليل الى ثمان **اقول** اي الى ثماني ركعات بتسليمة واحدة
ورد الطحاوي استدلالهم على اباحة الثمان بتسليمة واحدة بما رواه الزهري عن عروة عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم
كان يسلم بين كل ركعتين منهن ثم قال فهذا الباب انما يؤخذ من جهة التوقيف والاتباع لما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
او امر به وفعله اصحابه من بعده فلم نجد من فعله ولا قوله انه اباح ان يصلي في الليل بتكبيرة اكثر من ركعتين وبذلك
ناخذ وهو اصح القولين انتهى وقال في غاية البيان الحق ما قاله الطحاوي لان استدلالهم استدلال بالمحتمل فلا يكون حجة
وهذا لانه يحتمل انه عليه السلام كان يصلي اربع ركعات فرض العشاء واربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات
الوتر فيكون المجموع احدى عشرة ركعة ولان في حديث عائشة انه تطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة في
رواية الزهري عن عروة فسرت الاجمال وازالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثماني ركعات بتسليمة انتهى الا انه
يرد عليه ظاهر ما اخرجه مسلم عن عائشة في اثناء حديث طويل قالت كنا نعد له سواكه وطهوره فيبعثه الله ما شاء
ان يبعثه من الليل فيتسوك ويتوضا ويصلي تسع ركعات لا يجلس الا في الثامنة فيحمد الله ويذكره ويدعوه ثم ينهض و
لا يسلم ثم يقوم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله ويحمده ثم يسلم تسليما يسمعنا وهو في غير مسلم كان يوتر بسبع ركعات
لا يقعد الا في اخرهن فانه يقتضي جواز عدم القعود فيها اصلا الا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات وكلمتهم على وجوب
القعدة على راس الركعتين من النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات

قال في البرهان مجيبا عن هذا الاشكال لاتفاق الائمة على القعود على راس كل شفع لما روينا دليل المشايخ وانه
مخصص ايضا **قوله** والافضل فيهما الخ **اقول** اي والافضل في نفل الليل والنهار كصلاة الضحى والتهجد ونحوهما
رباع اي اربع اربع عند ابي حنيفة وقالا الافضل في نفل الليل مثنى مثنى اي ثنتين ثنتين والحاصل ان ائمتنا اتفقوا على ان الافضل
في نفل النهار اربع ركعات بتحريمة واحدة وسلام واحد واختلفوا في الافضل في نفل الليل فقال ابو حنيفة الافضل
فيه ايضا رباع وقال ابو يوسف ومحمد الافضل فيه مثنى قال الفاضل البرجندي في شرح النقاية وقد ذكر في بعض الفتاوى
ان الفتوى على قولهما والخلاف انما هو في غير التراويح والسنن المؤكدة انتهى وقال قوام الدين الكاكي في عيون المذاهب
وبقولهما يفتى اتباعا للحديث قلت المراد بالحديث ما اخرجه البخاري ومسلم عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة الليل
مثنى مثنى **قوله** لا يصلي على النبي عليه السلام الخ **اقول** لانتفاء شبهة الفرضية فيها قال في البحر لا ياتي بالثناء و
التعوذ في الشفع الثاني من الفرائض والواجب كالوتر فهذا بخلاف النوافل سنة كانت او غيرها فانما ياتي بالثناء والتعوذ
فيه كالاول لان كل شفع صلاة على حدة وكذا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعود الاول واستثنى من ذلك في المجتبى الاربع
قبل الظهر والجمعة وبعدها فانها صلاة على حدة كالفرض لكن هو مسلم في الاربع قبل الظهر لما صرحوا به من انه لا تبطل
شفعة الشفيع بالانتقال الى الشفع الثاني منها ولو افسدها قضى اربعا والاربع قبل الجمعة بمنزلتها واما غير مسلم في الاربع
بعد الجمعة بل هي كغيرها من السنن فانهم لم يثبتوا لها تلك الاحكام المذكورة انتهى والحاصل ان النوافل سنة كانت
او غيرها اذا كانت ذوات الاربع يصلي على النبي عليه السلام في القعود الاول ويؤتى بالثناء والتعوذ في الشفع الثاني
منها والامام الزاهدي استثنى في المجتبى من ذلك الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها والشيخ زين سلم له في الاربع
قبل الظهر والجمعة ولم يسلم له في الاربع بعد الجمعة وجعلها كغيرها من السنن والامام المزبور قال في القنية
اي القاضي عبد الجبار وابي الفضل الكرماني الاصح انه لا ياتي بها في الكل لانها صلاة واحدة وقال الشيخ زين لا يخفى ما
في هذا التصحيح والظاهر الاول انتهى **قوله** طول القيام اولى من كثرة السجود **اقول** يعني طول القيام افضل من
عدد الركعات وعلله العلامة الزيلعي بامور ثلاثة وذكر صاحب البرهان والمصنف اثنين منها الاول قوله صلى الله عليه وسلم
افضل الصلاة طول القنوت اي القيام اخرجه مسلم عن جابر والثاني ان القراءة تكثر بطول القيام وبكثرة الركوع
والسجود يكثر التسبيح والقراءة افضل منه والثالث ان القراءة ركن فكان الجمع اجزاء اولى وافضل
من جمع ركن هو سنة وتحية انتهى وقال في البحر قد اختلف النقل عن محمد في هذه المسألة نقل الطحاوي عنه
في شرح الاثار كما في الكتاب وهكذا صححه في البدائع ونسبا قاله الى الشافعي وجهه ما رواه مسلم عن جابر
ان النبي عليه السلام قال افضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه احمد وابو داود
مرفوعا اي الصلاة افضل قال عليه السلام طول القيام ولان ذكر القيام القراءة وذكر الركوع والسجود التسبيح و
نقل في المجتبى عنه ان كثرة الركوع والسجود افضل لقوله عليه السلام للسائل كما في صحيح مسلم عليك بكثرة السجود
ولآخر اعني على نفسك بكثرة السجود وقوله صلى الله عليه وسلم اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية
التواضع والعبودية ولتعارض الادلة توقف الامام احمد في هذه المسألة ولم يحكم فيها بشيء وفصل الامام
ابو يوسف كما في المجتبى والبدائع فقال اذا كان له ورد من الليل يقرأ من القرآن فالافضل ان يكثر عدد الركعات
والا فطول القيام افضل لان القيام في الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذي ظهر
للعبد الضعيف ان كثرة الركعات افضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع والسجود كما صرحوا به
في صلاة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه
لعجزه عما هو المقصود فلا تكون الوسيلة افضل من المقصود واما لزومه لكثرة القراءة فلا يفيد الافضلية
ايضا لان القراءة ركن زائد كما صرحوا به مع الاختلاف في اصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود اجمعوا على ركنيتهما
واصالتهما كما قدمناه مع تخلف القيام عن القراءة في الفرض فيما زاد على ركعتين فترجح هذا القول بما ذكرته

المراد بالسائل ثوبان وبالآخر ربيعة بن كعب منه

تعارض

تعارض الدلائل المتقدمة انتهى قال الامام النووي في الاذكار اختلف العلماء في السجود في الصلاة والقيام
ايهما افضل فمذهب الشافعي ومن وافقه ان القيام افضل لقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم
افضل الصلاة طول القنوت ومعناه القيام ولان ذكر القيام هو القرآن وذكر السجود هو التسبيح والقرآن
افضل فكان ما طول به افضل وذهب بعض العلماء الى ان السجود افضل لما اخرجه مسلم عن ابي هريرة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال اقرب العبد من ربه وهو ساجد قال الامام ابو عيسى الترمذي في كتابه اختلف اهل العلم في هذا
فقال بعضهم طول القيام في الصلاة افضل من كثرة الركوع والسجود وقال بعضهم كثرة الركوع والسجود
افضل من طول القيام وقال احمد بن حنبل قد روي فيه حديثان عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يقض فيه احمد بشيء وقال
اسحق اما بالنهار فكثرة الركوع والسجود افضل واما بالليل فطول القيام الا ان يكون رجل له جزء بالليل
ياتي عليه فكثرة الركوع والسجود في هذا احب الي لانه ياتي على جزئه وقد ربح كثرة الركوع والسجود انتهى
قوله وسن تحية المسجد **اقول** عبر كثير من المشايخ بالندب والاستحباب وعبر العلامة الزيلعي
بالسنة حيث قال وتحية المسجد سنة وهي ركعتان قبل ان يقعد وتبعه المصنف **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين **اقول** اخرجه البخاري ومسلم عن ابي قتادة بن ربعي
الانصاري **قوله** واداء الفرض ينوب عنها **اقول** هكذا قال الزيلعي لو قال ينوب عنها الى التحية كما قال الزيلعي
لكان اولى لان ناب اذا استعمل في هذا المعنى يتعدى بكلمة عن قال في القاموس ناب عنه نوبا ومنابا قام مقامه
وانابه عنه انتهى قال الحلبي وفي مختصر البحر دخول المسجد بنية الفرض او الاقتداء ينوب عن تحية المسجد
وانما يؤمر بتحية المسجد اذا دخله لغير صلاة ويكفيه لكل يوم ركعتان ولا يتكرر بتكرر الدخول انتهى **قوله**
وندب ركعتان بعد الوضوء **اقول** يقال لهما ركعتا شكر الوضوء وسماها صاحب البرهان بتحية الوضوء وقيدها
بما قبل الجفاف **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم ما من احد يتوضأ فيحسن الوضوء ويصلي ركعتين يقبل بقلبه ووجهه
عليهما الا وجبت له الجنة **اقول** اخرجه مسلم عن عقبة بن عامر بلفظ ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه
ثم يقوم فيصلي ركعتين مقبل عليهما بقلبه ووجهه الا وجبت له الجنة واخرج البخاري ومسلم عن عثمان رضي الله عنه
انه دعا بوضوء فتوضأ ثم قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ نحو وضوئي هذا ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من توضأ نحو وضوئي هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه **قوله** لما روت
عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الضحى اربع ركعات ويزيد ما شاء **اقول** رواه مسلم واحمد وابن ماجه **قوله**
فرض القراءة في ركعتي الفرض **اقول** المراد به الفرض العملي للاختلاف بين العلماء ذكره الشيخ زين في البحر نقلا
عن السراج الوهاج **قوله** يعني ان القراءة فرض في ركعتين من الفرض غير متعينتين **اقول** يعني ان تعيين الاوليين
للقراءة ليس بفرض بل هو واجب على المشهور والفرض وجود القراءة في احد الشفعين لا على التعيين وصحح في البدائع
ان محلها الركعتان الاوليان عينا في الصلاة الرباعية وقال بعضهم محلها ركعتان منها غير متعينتين مع انهم
اتفقوا على انه لو قرأ في الاخريين فقط صحت صلاته وانه لو فعله ساهيا وجب عليه سجود السهو قال في البحر
فائدة الاختلاف تظهر في سببية سجود السهو فعلى ما صححه صاحب البدائع سببه تغيير الفرض عن محله وتكون قراءته في
الاخريين قضاء عن قراءته في الاوليين وعلى قول البعض سببه ترك الواجب وقراءته في الاخريين اداء لا قضاء
والامر سهل انتهى **قوله** اما النفل فلان كل شفع منه صلاة على حدة والقيام منه الى الثالثة بمنزلة تحريمة مبتداة
ولهذا لا تجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان في المشهور عن اصحابنا **اقول** هكذا قال في الهداية وزاد في فتح القدير
ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقياسه ان يتعوذ في كل شفع انتهى وقال في البحر انه لا يتم لانه لا يشمل السنة
الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القبلية فان القراءة فرض في جميع ركعاتها مع ان القيام الى الثالثة ليس كتحريمة مبتداة
بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا يصلي على النبي عليه السلام في القعدة الاولى ولا يبطل خيارها

بقيامه فيهما الى الشفع الثاني وان اريد بالنفل في كلامهما ما ليس بسنة مؤكدة لم يتم ايضا لخلوه عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة انتهى والعلامة الزيلعي بعد ما ذكر كلام صاحب الهداية قال ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة منه ويستفتح في الثالثة ولا يؤثر فساد الشفع الثاني في فساد الشفع الاول وتفسد صلاته بترك القعود في الشفع الاول عند محمد وزفر وهو القياس فصار كل شفع بمنزلة صلاة الفجر وانما استحسن ابو حنيفة وابو يوسف فيما اذا صلى اربع ركعات ولم يقعد الا في اخرها حيث قالا لا تفسد صلاته وكذا الست والثمان في الصحيح ووجههما ان القعدة صارت فرضا لغيرها وهو الختم والخروج من الصلاة ولهذا لم تكن فرضا في الفرائض الا في اخرها فاذا قام الى الثالثة تبين ان ما قبلها لم تكن اوان الخروج من الصلاة فلم تبق القعدة فريضة بخلاف القراءة فانها ركن مقصود بنفسه فاذا تركه تفسد صلاته انتهى كلامه قوله لزم النفل بالشروع اقول اي لزم اتمام النفل بالشروع عندنا لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم لانه نهي عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتجزي لا يكون الا بالاتمام فلما وجب عليه الاتمام بالشروع وجب عليه القضاء بالافساد لان ائمتنا اتفقوا على لزوم النفل بالشروع صلاة كان او صوما وعلى لزوم القضاء في افساد كل منهما بعده الا انهم فرقوا بين الصوم والصلاة بما سيأتي والمراد بالشروع في الصلاة الدخول فيها بتكبيرة الافتتاح او بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الشفع الاول فاذا افسد الشفع الثاني لزمه قضاؤه فقط ولا يسري فساده الى الاول لما تقدم من ان كل شفع منه صلاة على حدة والمراد بالشروع في الصوم النية قوله ولو عند الغروب والطلوع والاستواء اقول اي لزم النفل بالشروع ولو كان الشروع عند غروب الشمس وعند طلوعها وعند استوائها وهو ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه لا يلزم اعتبارا بالشروع في الصوم في الايام المنهي عنها ووجه ظاهر الرواية انه يكون صائما بنفس الشروع فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله ولا يكون مصليا حتى يسجد ولهذا يحنث بالشروع لو حلف لا يصوم ولا يحنث بالشروع لو حلف لا يصلي حتى يتم ركعة قوله فيجب القضاء بالافساد اقول هذا تفريع على قوله لزم النفل بالشروع اي فيجب القضاء بالافساد سواء فسد بفعله او بغيره كالمتيمم اذا رأى الماء وكالمرأة اذا حاضت في التطوع يجب القضاء بخلاف الفرض فالمراد بالافساد اعم من افساد نفسه او من افساد غيره قوله ناوي الاربع قضى ركعتين اقول هذا مبني على انه لا يلزم بتحريمة النفل اكثر من ركعتين وان نوى اكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن اصحابنا وروي عن ابي يوسف انه يلزمه ما نوى اربعا كان او اكثر لان الشروع يلزم كالنذر فالنية عند الشروع كالتسمية عند النذر وروي عنه انه يلزمه اربع فقط وان نوى الاكثر لان التطوع نظير الفرائض والاربع بتسليمة مشروع في الفرائض فيلزم بالشروع في التطوع الا ما زاد عليه وهذا هو المشهور عنه وروي عنه انه رجع الى قولهما وصححه صاحب الخلاصة لان وجوب القضاء بسبب الشروع لم يثبت وضعا بل للصيانة المؤدي وهو حاصل بتمام الركعتين فلا تلزمه الزيادة بلا ضرورة وقيد بقوله ناوي الاربع لانه لو شرع في النفل ولم ينو الاربع لا يلزمه الا ركعتان اتفاقا واطلق في الاربع فشمل السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا تجب بالشروع فيها الا ركعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن اصحابنا لانها نفل وقال بعض المشايخ يقضي اربعا لانها صلاة واحدة كالظهر ولذا لا ينتقض في القعود عند قوله عبده ورسوله ولا يستفتح في الثالثة ولا تبطل شفعة الشفيع اذا اخبر بالبيع في الشفع الاول منها بالانتقال الى الشفع الثاني ولا خيار المخيرة به ولا تصح الخلوة ما لم يفرغ عن الاربع قال في البحر وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الاتفاق على هذه الاحكام وينبغي ان يختص بقول ابي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر الرواية لكن في شرح منية المصلي ان هذه الاحكام مسلمة عند اهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل قول ابي يوسف ونص صاحب النصاب على انه الاصح انتهى قوله يعني اذا شرع في اربع ركعات من النفل وافسد الشفع الاول يقضيه فقط اقول قيد بالشروع لانه لو نذر صلاة ونوى اربعا لزمه اربع بلا خلاف كما في الخلاصة لان سبب الوجوب فيه هو النذر بصيغته وضعا اعلم ان ما يجب على العبد بالتزامه نوعان ما وجب بالفعل وهو

في النفل

في النفل وما وجب بالقول وهو المنذور ثم النذر قسمان منجز ومعلق فالمنجز يلزم الوفاء به ان كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب فيحرم عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه بنذر مباح كالاكل والشرب ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كنذر الوضوء لكل صلاة ودخول المسجد ومس المصحف ولا بنذر ما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض وتشييع الجنازة وبناء الرباطات والمساجد فلو قال لله علي ان اصلي او اصلي صلاة او علي صلاة لزمه ركعتان ولو نذر ان يصلي ركعة لزمه ركعتان او ثلاثا فاربع لان ما ذكر لا يتجزى كذكر كله ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان على المختار واما المعلق فظاهر الرواية انه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط وان كان معلقا على شرط يريد كونه لجلب منفعة او دفع مضرة كان شفى الله مريضي او مات عدوي فلله علي صوم او صلاة او صدقة لا يجزيه الا فعل عينه وان كان معلقا على شرط لا يريد كونه كان دخلت الدار او كلمت فلانا فانه مخير بين الوفاء به وبين كفارة اليمين وصححه في الهداية وقال ان ابا حنيفة رجع عن غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بخلاف المضاف فانه يجوز عندهما خلافا لمحمد لان المضاف ينعقد سببا في الحال والمعلق لا ينعقد سببا في الحال بل عند وجود الشرط قوله او لم يقرأ فيهما اي الشفعين لان الاصل عند ابي حنيفة الى قوله وقضى ان لم يقعد بينهما اقول يعني انه قضى ركعتين في هذه المسائل الست وهي من المسائل المعروفة بالثمانية ولنا فيها رسالة مستقلة والاصل فيها ان التحريمة تبطل بترك القراءة في ركعتي الشفع الاول عند ابي حنيفة ومحمد ولا تبطل بتركها في ركعة واحدة عند ابي حنيفة وتبطل عند محمد لان من اصله ان كل شفع من النفل صلاة على حدة وفساد الصلاة بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن البصري كان يقول بجوازها بوجود القراءة في ركعة واحدة وبه قال زفر فقلنا بالفساد في حق لزوم القضاء وببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني احتياطا فيبطلها ولمحمد ان التحريمة تعقد لافعال الصلاة والافعال تفسد بترك القراءة في ركعة فيبطل ما عقد لها ولا تبطل بتركها مطلقا عند ابي يوسف لان القراءة ركن زائد بدليل وجود الصلاة بدونها في الجملة كما في حق الامي والاخرس والمقتدي وهذا من عجز عن الافعال دون القراءة لا تلزمه الصلاة ومن عجز عن القراءة دون الافعال تلزمه فترك القراءة لا يبطل التحريمة بل يفسد الاداء لانه لا صحة للاداء بدون القراءة وفساد الاداء ليس باقوى من تركه اعلم ان ترك القراءة في النفل الرباعي اما في جميع الشفع الاول والثاني او في جميع الاول فقط او في جميع الثاني فقط او في بعض الاول فقط او في بعض الثاني فقط او في جميع الاول وبعض الثاني او في بعض الاول وبعض الثاني او في بعض الاول وجميع الثاني فهذه ثمان مسائل متفرعة على الاصول السابقة اشار الى تعريفها بقوله او لم يقرأ فيهما الخ فقوله او لم يقرأ فيهما اشارة الى المسألة الاولى يعني ان ناوي الاربع لو ترك القراءة في جميع الركعات قضى الشفع الاول عند ابي حنيفة ومحمد والشفعين معا عند ابي يوسف وقوله او لم يقرأ في الشفع الاول اشارة الى المسألة الثانية يعني انه لو ترك القراءة في جميع الشفع الاول فقط قضى ركعتين اتفاقا وقوله او في الشفع الثاني اشارة الى المسألة الثالثة يعني انه لو ترك القراءة في جميع الشفع الثاني فقط قضى ركعتين اجماعا وقوله او في احد الركعتين من الشفع الاول اشارة الى المسألة الرابعة يعني انه لو ترك القراءة في احد الركعتين من الشفع الاول فقط قضى ركعتين اتفاقا وقوله او في احدى الركعتين من الشفع الثاني اشارة الى المسألة الخامسة يعني انه لو ترك القراءة في احد الركعتين من الشفع الثاني فقط قضى ركعتين اجماعا وقوله او لم يقرأ في الشفع الاول واحد الركعتين من الشفع الثاني اشارة الى المسألة السادسة يعني انه لو ترك القراءة في الشفع الاول واحد الركعتين من الشفع الثاني قضى ركعتين عندهما واربعا عند ابي يوسف وقوله وقضى ركعات اربعا ان لم يقرأ في احدى كل من الشفعين اشارة الى المسألة السابعة يعني انه لو ترك القراءة في احد الاوليين واحد الاخريين قضى اربعا عندهما وركعتين عند محمد وانكر ابو يوسف قضاء الاربع في هذه المسألة عن ابي حنيفة حين

عرض محمد عليه الجامع الصغير وقال روينا لك عن ابي حنيفة قضاء ركعتين وقال محمد رويته عنه قضاء
اربع ونسيت ولم يرجع محمد عن رواية الاربع واعتمد المشايخ على قول محمد لان الاصل المذكور ومسايل
وقوله او ترك القراءة في الشفع الثاني واحد ركعتي الاول اشارة الى المسائل الثامنة يعني انه لو ترك القراءة
في الاخريين واحدى الاوليين قضى اربعا عندهما وركعتين عند محمد فهذه ثمان مسايل يقضي ركعتين في ست
واربع في ثنتين عند ابي ح واربع في اربع وثنتان في اربع عند ابي يوسف وثنتان في الكل عند محمد ووجه ذلك
يعلم ظاهر من الاصول السابقة **قوله** وقضى ركعات اربع **اقول** هذا معطوف على قوله قضى ركعتين **قوله**
ولا قضاء ان لم يقعد بينهما **اقول** ضمير التثنية يرجع الى الشفعين وجواب الشرط محذوف لتقدم ما يدل عليه
والتقدير ان لم يقعد بين الشفعين فلا قضاء عليه وهذا اي عدم لزوم القضاء في الصورة المذكورة راي
ابي حنيفة وابي يوسف دون راي محمد وزفر فان المختار عندهما لزوم قضاء الشفع الاول كما هو القياس
لان كل شفع من النفل صلاة على حدة والقعدة فرض في اخر كل صلاة فتركها مفسد كالفجر ونحوها وهو الاستحسان
ان الاربع صلاة واحدة بسبب اداءها بتحريمة واحدة فكان القعود فرضا في اخرها كالظهر كذا في البرهان
والحاصل ان القعود في اخر كل شفع من النفل فرض عند محمد وزفر نظرا الى ان كل شفع منه صلاة على حدة فحيث
تركه فقد افسد الشفع الاول فلزمه قضاؤه وهذا هو القياس وليس بفرض عند ابي حنيفة وابي يوسف نظرا
الى ان القعود فرض للخروج من الصلاة فاذا قام الى الثالثة تبين ان ما قبله لم يكن اوان الخروج فلم يبق القعود
في اخر الشفع الاول فرضا وهذا هو الاستحسان **قوله** كما سيأتي تحقيقه في باب سجود السهو **اقول** ما يأتي في باب
سجود السهو هو ان التطوع كما شرع ركعتين شرع ايضا اربعا فاذا ترك القعدة وقام الى الشفع الثاني امكننا
ان نجعل الكل صلاة واحدة وفي الواحدة من ذوات الاربع لم يفرض الا القعدة الاخيرة **قوله** او نقض بعد التشهد
اقول قوله اولا نصب على الظرفية والعامل فيه التشهد اي ولا قضاء عليه ان نقض نفل الرباعي بعد ان تشهد
اي جلس على راس الركعتين مقدار التشهد قبل النقض وعند ابي يوسف يقضي الشفع الثاني اعتبارا للشروع بالنذر
قوله ويتنفل قاعدا مع قدرة القيام ابتداء **اقول** يجوز اداء النفل قاعدا مع القدرة على القيام في الابتداء
اتفاقا لما روى الجماعة الا مسلما عن عمران بن الحصين قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة الرجل قاعدا فقال من صلى
قائما فهو افضل ومن صلى قاعدا فله نصف اجر القائم وهذا محمول على صلاة النفل قاعدا مع القدرة على القيام لان
صلاة الفرض لا يجوز فيها القعود مع القدرة على القيام بالاجماع ولان ثواب القاعد للعجز عن القيام لا ينقص من ثواب
القائم مطلقا سواء كان متنفلا او مفترضا اذ لا فرق بينهما في حال العجز والفرق انما هو في حال القدرة قال بعض الفضلاء
لا يجوز حمل الحديث المذكور على النفل لانه ورد في بعض رواياته ومن صلى نائما مضطجعا فله نصف اجر القاعد ولا يمكن حمله
على النفل اذ لا يصح مضطجعا اللهم الا ان يحكم بشذوذ هذه الرواية وفي النهاية انعقد الاجماع على ان صلاة القاعد
بعذر العجز عن القيام مساوية لصلاة القائم في الفضيلة والاجر انتهى والمراد بالاجماع اجماع ائمتنا فلا يرد ما قيل
ان النووي نقل عن بعضهم انه على النصف من القائم مع العذر وعليه حمل الحديث فلا اجماع قلت مما يدل على بطلان قول
هذا القائل ما اخرجه البخاري عن ابي موسى الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مرض العبد او سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيما
صحيحا وقد عد من خصايصه عليه السلام ان نافلته قاعدا مع القدرة على القيام كنافلته قائما تشريفا له عليه السلام ويشهد له
ما اخرجه مسلم عن ابن عمر قال حدثت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة الرجل قاعدا نصف صلاة القائم فاتيته فوجدته يصلي جالسا
قلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على النصف من صلاة القائم وانت تصلي قاعدا قال اجل ولكني لست
كاحد منكم واطلق في التنفل فشمل السنن المؤكدة والتراويح لكن ذكر قاضيخان في فتاواه ان سنة الفجر لا يجوز اداؤها
من قعود في الاصح وكذا صحح حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح لمخالفة المتوارث وعمل السلف
قوله وكره بقاء لا بعذر **اقول** اي وجاز اداء التنفل قاعدا مع الكراهة بقاء بان يحرم قائما ثم يقعد لا لعذر

الشيخ كمال الدين

كما اذا ركب بعذر فانه يجوز بعدهما هذا عند ابي ح وهو الاستحسان وعندهما لا يجوز بغير عذر وهو القياس
لان الشروع ملزم عندنا كالنذر ولان البقاء اسهل من الابتداء وقد جاز ترك القيام في ابتداء
النفل فيجوز في اثنائه والفرق بين الشروع والنذر ان الوجوب في النذر باسم الصلاة فتجب
باركانها ومنها القيام والوجوب في الشروع بالتحريمة وهي لا توجب القيام في النفل وما ذهب
اليه المصنف من ان القعود في التطوع بغير عذر بعد الافتتاح قائما يجوز عند ابي ح مع الكراهة
اختيار صاحب الهداية واما اختيار فخر الاسلام فانه بلا كراهة وهو الصحيح وسنعود الى هذا البحث
في باب صلاة المريض ان شاء الله تعالى ولم يذكر المص كيفية القعود لاختلافهم في كيفيته في غير حالة
التشهد وروي عن ابي حنيفة انه يقعد كيف شاء وعن ابي يوسف انه يحتبي وعن محمد انه يتربع وعن
زفر انه يقعد كما يقعد في حالة التشهد لانه عهد مشروعا في الصلاة قال العلامة الزيلعي وهو المختار
وقال الفقيه ابو الليث وعليه الفتوى وقال بعض الفضلاء وروي عن ابي ح فيه ثلاث روايات فالاقتصار
على احدى الروايات ولا حاجة ان تضاف الى زفر كما لا يخفى انتهى **قوله** وهو كما صح يجوز للمسافر
قصر الصلاة فيه **اقول** اختلفوا في حد خارج المصر والاصح ما ذكره المص نص عليه في الظهيرية والتبيين
وشرح المواهب والنقاية وغيرها **قوله** والتقييد به ينفي اشتراط السفر والجواز في المصر **اقول**
هكذا في التبيين والهداية والضمير المجرور راجع الى الخارج المصر يعني والتقييد بخارج المصر ينفي اشتراط
السفر حتى لو خرج الى بعض النواحي لحاجة جاز له التنفل راكبا وذكر في الذخيرة عن محمد انه شرطه وليس
بشيء وعنه وقال في العناية قوله ينفي اشتراط السفر اشارة الى ما روي عن ابي ح وابي يوسف ان جواز التطوع
على الدابة للمسافر خاصة لان الجواز بالايماء للضرورة ولا ضرورة في الحضر والصحيح ان المسافر وغيره سواء
بعد ان يكون خارج المصر انتهى قوله والجواز بالنصب معطوف على قوله اشتراط السفر اي وينفي الجواز في المصر
وهذا عند ابي ح واما عندهما فلا ينفيه فان التنفل على الدابة في المصر ايضا يجوز عند ابي يوسف بلا كراهة
وعند محمد معها كذا في الخلاصة وذكر في المواهب عن ابي يوسف الجواز وعن محمد في الكراهة روايتين
حيث قال ويجيزه ابو يوسف في المصر في رواية وتردد محمد في كراهته انتهى **قوله** موميا **اقول**
فلو قال موميا للركوع والسجود وجاعلا السجود اخفض من ركوعه من غير ان يضع راسه على شيء سواء
كانت الدابة سائرة او واقفة لكان اولى واظهر كما لا يخفى على من تامل وتدبر **قوله** ولو كان صلاته
الى غير القبلة **اقول** لان النوافل غير مختصة بوقت فلو الزمناه النزول او استقبال القبلة انقطع عن القافلة
هكذا علله صاحب الهداية وعبارته فلو الزمناه النزول او استقبال القبلة تنقطع عنه القافلة او ينقطع
هو عن القافلة انتهى وانت خبير بان هذا يفصح عن اشتراط السفر وقد عرفت انه ليس بشرط والاولى
ان يستدل بما اخرجه ابن حبان وابو داود والترمذي عن جابر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل
على راحلته في كل وجه يومي ايماء اي في كل جهة توجه **قوله** بخلاف الفرائض فانها مختصة بوقت فلا يجوز
على الدابة الا للضرورة **اقول** اي لا يجوز الفرائض على الدابة الا للضرورة كطين يغيب الوجه فيه وجموح
دابة وعدم قدرة على الركوب بنفسه ولا يعتبر وجود المعين عند ابي ح لما عرف انه لا يعتبر قدرة
الغير ويعتبر عندهما ونحو لص او سبع او عدو او زيادة مرض وقال في البحر لم ار حكم ما اذا كان
الرجل راكبا مع امراته او امه ولم تقدر المراة على النزول والركوب لا يجوز للرجل المعادل لها ان يصلي الفرض
على الدابة كما يجوز للمراة اذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل المحمل بنزوله وحده وينبغي ان يكون له
ذلك كما لا يخفى انتهى **قوله** يعني اذا افتتح راكبا ثم نزل بنى **اقول** وروي عن ابي يوسف انه يستقبل
اذا ... مطلقا كالمريض يومي اذا قدر على الركوع والسجود في خلال الصلاة وروي عن محمد انه يستقبل

الشيخ زين

اذا نزل بعد ما صلى ركعة لانها صارت صلاة فلا يبنى فيها القوي على الضعيف بخلاف ما اذا لم يقيدها
بركعة فانه يكون مجرد تحريمة وهو شرط عندنا والشرط المنعقد للضعيف يكون شرطا للقوي كالطهارة للنافلة
فانها تكون طهارة للفريضة فليس فيها بناء قوي على ضعيف **قوله** يعني اذا افتتح غير راكب ثم ركب لا يبني
اقول روي عن محمد العكبري استقبال النازل وبناء الراكب فاذا افتتح راكبا ثم نزل لا يبني واذا افتتح
غير راكب ثم ركب يبني لان الراكب لو استقبل كان مؤديا جميع الصلاة بركوع وسجود وهو اولى من اداء بعضها بهما
وبعضها بالايماء والنازل اذا ركب لو استقبل كان مؤديا جميعها بالايماء ولو بنى ادى بعضها به وبعضها بهما و
هو اولى كذا في البرهان وروي عن زفر انه يبني في النزول والركوب لانه يجوز البناء على الايماء فانه لما جاز له الافتتاح
بالايماء مع القدرة على النزول فالبناء اولى بالجواز منه وما ذكره المصنف هو ظاهر الرواية عن علمائنا الثلاثة
وهو الصحيح والفرق بين النزول والركوب على ظاهر الرواية ان نزوله لا يفسد ما شرع فيه لان تحريمته لم تنعقد موجبة
للركوع والسجود بل انعقدت مجوزة لهما فاذا شرع فيها راكبا ثم نزل جاز له ان يبني نازلا على ما شرع فيه راكبا
لانه يؤدي به اكمل مما وجب عليه وان ركوبه يفسد ما شرع فيه لان تحريمته انعقدت موجبة للركوع والسجود
فاذا شرع فيها نازلا ثم ركب لا يجوز ان يبني راكبا على ما شرع فيه نازلا لانه يؤدي به انقص مما وجب عليه
فان قلت في هذا الفرق بناء القوي على الضعيف وهو لا يجوز كالمومي لمرض اذا قدر عليهما في خلالها فانه لا يبني
قلنا عدم بناء المريض في الفرض ولا رواية عنهم فيه في النفل فجاز ان نقول بالبناء فيه ولا يحتاج الى الفرق
او نقول التنفل راكبا وبركوع وسجود متساويان في الاصالة لكون كل منهما قربة مشروعة ولا يلزم بعضها
خلفا على الاخر وفيه انه جاز الابتداء راكبا الا بالايماء مع القدرة على النزول بخلاف المريض الا انه لما جاز له خلف
عن الواجب عليه الركوع والسجود والخلف اضعف من الاصل فيبطل ذلك فلا يبنى عليه **قوله** اكملها وجعلها
اقول قوله الكل منصوب على انه مفعول ثاني لجعل **قوله** وهي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم **اقول**
هذا الصحيح في المذهب كما نص عليه جمع غفير من العلماء بل حكى بعضهم الاجماع على ذلك والتراويح
كما صرح به كثير من المعتبرات وروى الحسن عن ابي حنيفة ايضا كما ستجي وانما لم يذكرها مع السنن التي ذكرت قبل النوافل
المطلقة لكثرة شعبها واختصاصها باحكام من بين سائر السنن والنوافل وهي الاداء بالجماعة و
تقدير الركعات واستنان الختم وانما قال وهي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكتف بقوله وهي سنة احترازا
عن قول من قال انها سنة عمر وهم الروافض قال في الهداية ذكر القدوري لفظ الاستحباب والاصح انها سنة كذا
روى الحسن عن ابي حنيفة لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون والنبي صلى الله عليه وسلم بين العذر في ترك المواظبة وهو خشية
ان تكتب علينا انتهى وقال في العناية قوله ذكر لفظ الاستحباب والاصح انها سنة يعني في حق الرجال والنساء وفيه نظر
لانه قال يستحب ان يجتمع الناس وهذا يدل على ان الاجتماع الناس مستحب وليس فيه دلالة على ان التراويح مستحبة و
الى هذا ذهب بعضهم فقال التراويح سنة والاجتماع مستحب انتهى وقال الحدادي في الجوهرة ذكر لفظ الاستحباب
والاصح ان التراويح سنة مؤكدة لقوله عليه السلام ان الله فرض عليكم صيام رمضان وسننت عليكم قيامه واراد
الشيخ ان اداءها بالجماعة مستحب ولذلك قال يستحب للناس ان يجتمعوا ولم يقل يستحب التراويح انتهى وقال
في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كون التراويح سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن عن ابي حنيفة انها سنة انتهى
وقال في الاختيار ان ابا يوسف سال ابا حنيفة عن التراويح فقال انها سنة مؤكدة **قوله** اذ روي انه صلى الله عليه وسلم
اقامها بعض الليالي وبين العذر في ترك المواظبة عليها وهو خشية ان تكتب علينا **اقول** قوله اذ روي الخ تعليل
لكونها سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واشارة الى ما اخرجه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها ان رسول الله عليه السلام
صلى في المسجد ذات ليلة فصلى بصلاته ناس ثم صلى من القابلة فكثر الناس ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة
او الرابعة فلم يخرج اليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما اصبح قال قد رأيت الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج

الامام السروجي وابن امير الحاج

الا اني خشيت ان تفرض عليكم وذلك في رمضان هذا لفظ رواية مسلم وزاد البخاري في كتاب الصوم فتوفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم والامر على ذلك الدال على ترك الجماعة في التراويح لا على ترك التراويح لان النبي صلى الله عليه وسلم وان ترك اقامتها
بالجماعة لكنه كان يرغب فيها فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر رضي الله عنه وصدر من خلافة عمر رضي الله عنه اخرجه مالك في الموطا والبخاري ومسلم
في الصحيحين عن ابي هريرة فكان بعض الصحابة يصلونها في المسجد فرادى وبعضهم بالجماعة الا انه لم يكن هناك
شخص متعين للامامة واستمر هذا الامر الى اثناء خلافة عمر رضي الله عنه ثم انه جمعهم على ابي بن كعب كما سيجيء دليله وما اخرجه
ابو داود وغيره وذكره ابن عبد البر في الاستذكار عن ابي هريرة انه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا الناس يصلون في رمضان
في ناحية المسجد فقال من هؤلاء فقيل هؤلاء ناس ليس لهم قرآن وابي بن كعب يصلي بهم وهم يصلون بصلاته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اصابوا ونعم ما صنعوا فضعيف غير محفوظ ان عمر هو الذي جمع الناس على ابي بن كعب **قوله** ثم واظب عليها
الخلفاء الراشدون **اقول** يعني بالجماعة قال الشيخ كمال الدين في ما قول صاحب الهداية لانه واظب عليها الخلفاء
الراشدون تغليب اذ لم يرد كل الخلفاء الراشدين بل عمر وعثمان وعليا لان ظاهر المنقول ان مبتداها من زمن عمر
وهو ما عن عبد الرحمن بن عبد القاري انه قال خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع
متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط فقال عمر اني ارى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد
لكان امثل فجمعهم على ابي بن كعب ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم فقال عمر رضي الله عنه نعم البدعة
هذه والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد اخر الليل وكان الناس يقومون اوله رواه اصحاب السنن وصححه الترمذي
انتهى قلت رواه مالك في الموطا والبخاري في الجامع الصحيح وروى اصحاب السنن عن ابي ذر نحوه وروى
النسائي عن النعمان بن بشير نحوه والضمير في قوله ان مبتداها راجع الى المواظبة يعني ان ظاهر المنقول ان مبدأ المواظبة على
التراويح بالجماعة ثابت من زمن عمر لا من زمن ابي بكر فالمواظبة لم تقع من كلهم بل من اكثرهم فغلب جانب الاكثر و
اسند المواظبة الصادرة عن الاكثر الى الكل تغليبا فان هذا الحديث يصحح على ان الصحابة رضي الله عنهم ومن تبعهم
باحسان الى يوم الدين يقبل ان يجمعهم عمر عليه وواظبوا مع علي ابي بقيوا التراويح في المسجد منفردين ومجتمعين وبعد
ان جمعهم عليه وواظبوا على اقامتها مؤتمين فالتراويح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والجماعة فيها سنة الصحابة فانهم
لانهم اقاموا وواظبوا عليها بالجماعة ثم مازال الناس من ذلك الصدر الى يومنا هذا على اقامتها بالجماعة من غير
نكير وكيف لا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين اخرجه ابو داود والترمذي
والحاكم عن العرباض بن سارية في اثناء حديث طويل قال بعض الفضلاء والظاهر من هذا كون النبي صلى الله عليه وسلم
صلى بالجماعة في بعض الليالي وبين العذر في ترك المواظبة على ذلك وهو خوف الافتراض على امته وفيه اشارة
الى انه لولا ذلك لاستمر يصلي بهم على تلك الحالة فلما زال ذلك الخوف بوفاته صلى الله عليه وسلم زال المانع انتهى **قوله**
قال بعضهم والاختصاص بسنة الرجال فقط **اقول** هكذا قال الحافظ الدين في الكافي لكن المشهور عنهم انها سنة اصلا
قال في البرهان قد اجتمعت الامة على شرعية التراويح وجوازها ولم ينكرها احد من اهل القبلة الا الروافض انتهى
قوله فالمتخلف تارك للفضيلة ولم يكن مسيئا **اقول** هذا هو الصحيح كما في المحيط والخانية واختاره صاحب
الهداية ونسبه صاحب الذخيرة الى اكثر المشايخ وصاحب الكفاية الى الجمهور وما كان يفتي به ظهير الدين المرغيناني
من اساءة من صلى التراويح منفردا لترك السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم صلاها بجماعة ضعيف **قوله** انه قد تخلف
عنها بعض الصحابة **اقول** كابن عمر اخرجه الطحاوي عنه وكذا قد تخلف عنها بعض التابعين كسالم والقاسم
وابراهيم ونافع وحاصل هذا الكلام ان الصحيح انه نفس التراويح سنة على الاعيان والجماعة فيها سنة على الكفاية
قوله وعن ابي يوسف الخ **اقول** اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب ان يصلي التراويح في بيته الا ان
يكون فقيها عظيما يقتدى به فيكون في حضوره ترغيب لغيره وفي امتناعه تقليل الجماعة لقوله صلى الله عليه وسلم

ابراهيم الحلبي

قوله في الاصح انها لا تقضى اشارة الى انها لا تقضى في غير الاصح توضيحه ان العلماء اختلفوا في قضاء التراويح الفائتة مع الامام فقال بعضهم لا تقضى اصلا يعني لا قبل الوتر ولا بعده وصححه صاحب المحيط واختاره المصنف وقال بعضهم تقضى ثم اختلفوا في وقت قضائها فقال بعضهم بعد اداء الوتر مع الامام احرازا لفضيلة الوتر بالجماعة مع ان التراويح تجوز بعده وقال بعضهم تقضى قبل الوتر كذا في الذخيرة

فعليكم بالصلاة في بيوتكم فان خير صلاة المرء في بيته الا المكتوبة اخرجه البخاري ومسلم عن زيد بن ثابت في تتمة مرفوعة وجوابه ان قيام رمضان مستثنى من ذلك لما تقدم من فعله صلى الله عليه وسلم اياه في المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين بعده حتى قال علي رض نور الله قبر عمر كما نور مساجدنا **قوله** وان فاتت لا تقضى اصلا **اقول** قال في المحيط اذا فاتت عن وقتها قال الاصح انها لا تقضى لانها ليست آكد من سنة المغرب والعشاء وتلك لا تقضى فهذه كذلك انتهى فان قضاها وحده كان نفلا مستقلا لا تراويح **قوله** لان القضاء من خواص الفرض **اقول** اراد بالفرض ما يعم الاعتقادي والعملي ليدخل فيه الوتر على قول ابي ح **قوله** وما يتبعه من المؤكدات **اقول** اراد به سنة الفجر وسنة الظهر وسنة الجمعة القبليتين كما سيجيء بيانها ان شاء الله تع **قوله** لكن يستحب تاخيرها الى انتهاء ثلث الليل الاول **اقول** في هذه العبارة اشارة الى انه لو اخرها الى نصف الليل كان غير مستحب لكن تخالفها عبارة الزيلعي حيث قال والمستحب تاخيرها الى ثلث الليل او نصفه وفي هذه العبارة اشارة الى انه لو اخرها الى ما بعد النصف كان غير مستحب ثم قال واختلفوا في ادائها بعد النصف فقيل يكره لانها تبع للعشاء فصارت كسنة العشاء والصحيح عدمها لانها صلاة الليل والافضل فيها اخرها انتهى وتابعه صاحب البرهان ويتبرك بما مر عن عمر رض **قوله** وهي خمس ترويحات **اقول** الترويحات جمع ترويحة وهي اسم لكل اربع ركعات والتسمية بها لما في اخرها من الاستراحة قال الشيخ كمال الدين التراويح جمع ترويحة اي ترويحة للنفس اي استراحة سميت نفس الاربع بها لاستلزامها شرعا ترويحة اي استراحة فلذا قال ويجلس بين كل ترويحتين **قوله** فتكون التسليمات عشرا **اقول** قال الحافظ الدين في الكافي سنة في رمضان عشرون ركعة بعشر تسليمات انتهى يعني عدد التراويح عشرون ركعة يسلم عن راس كل ركعتين لانه المتوارث فلو صلى اربع ركعات بتسليمة واحدة ان قعد على راس الركعتين فالصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وان لم يقعد فاظهر الروايتين عن ابي حنيفة و ابي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل ينوب عن تسليمة او تسليمتين والصحيح انها تنوب عن تسليمة واحدة فقط كذا في الظهيرية والخانية وقال في المجتبى وعليه الفتوى ولو صلى الكل بتسليمة واحدة ان لم يقعد على راس كل ركعة فالصحيح انه يجزيه عن تسليمة واحدة وان قعد على راس كل ركعتين فقد قال صاحب المحيط الاصح انه يجزيه عن الكل لانه قد اكمل الصلاة ولم يخل بشيء من اركانها الا انه جمع بين المتفرق واستدام التحريمة فكان اولى بالجواز لانه اشق واتعب للبدن انتهى قال في البحر وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفى ما فيه لمخالفة المتوارث مع تصريحهم بكراهة الزيادة على ثمان في مطلق التطوع ليلا فلان يكره هنا اولى ولهذا نقل العلامة الحلبي ان في النصاب وخزانة الفقه الصحيح انه لو تعمد ذلك يكره انتهى ولا يعارضه ما تقدم من ان بعض العلماء صححوا عدم كراهة الزيادة في التطوع ليلا لان الظاهر ان المراد بغير التراويح لان المتوارث فيها ان تكون بعشر تسليمات وقد علمت انه لو صلى الكل بتسليمة واحدة من غير ان يقعد على راس كل ركعتين جاز ذلك عن تسليمة واحدة في الصحيح **قوله** ويجلس بين كل ترويحتين قدر ترويحة **اقول** ذكر في كثير من المعتبرات ان هذا الجلوس مستحب للتوارث عن السلف وليس المراد حقيقة الجلوس بل المراد الانتظار وهم مخيرون في حالة الجلوس ان شاؤا سبحوا وان شاؤا هللوا وان شاؤا قرؤا القران وان شاؤا اربع ركعات فرادى وان شاؤا قعدوا ساكتين كذا في التبيين وفتح القدير والبرهان **قوله** لانه المتوارث **اقول** المتوارث بفتح الراء واللام فيه تفيد الحصر **قوله** ويزيد على التشهد الخ **اقول** قال صاحب الهداية واكثر المشايخ على ان السنة فيها الختم مرة فلا يترك لكسل القوم بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها لانها ليست بسنة انتهى قلت ظاهره ان السنة لا تترك لكسل القوم فالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لا تترك لكسل القوم لانها فرض عند الشافعي فيحتاط للاتيان بها لانها سنة مؤكدة عندنا قال الشيخ كمال الدين يترك الدعوات التي بعد التشهد اذا علم انها تثقل على القوم بخلاف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لانها فرض او سنة ولا تترك السنن للجماعات كالتسبيحات انتهى وتابعه صاحب البرهان فعلم مما تقرر ان قول المصنف الا ان يمل القوم فيترك بها خلاف المختار **قوله** وقيل الافضل لصاحب الاختيار **اقول**

رشاد

اشار بصيغة التمريض الى ضعفه والامر كذلك لما تقدم من ان السنة لا تترك لكسل القوم لكن قال في المحيط الافضل في زماننا ان يقرا بما لا يؤدي الى تنفير القوم عن الجماعة لان تكثير الجماعة افضل من تطويل القراءة انتهى وقال في البحر والمجتبى والمتاخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث ايات قصار او اية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يلزم تعطيلها وهذا احسن فان الحسن روى عن ابي ح انه اذا قرا في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث ايات فقد احسن ولم يسئ هذا في المكتوبة فما ظنك في غيرها انتهى وفي التجنيس بعضهم اعتادوا قراءة قل هو الله احد في كل ركعة وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل الى اخر القران وهذا احسن لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها فيتفرغ للتدبر والتفكر انتهى **قوله** ومن صلى العشاء وحده فله ان يصلي الخ **اقول** هكذا قال الزاهدي في القنية راقما لظهير الدين المرغيناني ونقطه صلى العشاء وحده فله ان يصلي التراويح مع الامام ولو تركوا الجماعة في الفرض ليس لهم ان يصلوا التراويح جماعة لانها تبع للجماعة ولم يصل التراويح مع الامام فله ان يصلي الوتر معه انتهى **قوله** ولا يوتر بجماعة خارج رمضان الخ **اقول** انما لا يوتر بجماعة خارج رمضان لانه نفل من وجه والجماعة في النفل في غير رمضان مكروهة وعليه اجماع المسلمين كما في الهداية وغيرها واتفقوا على انه يوتر بجماعة في رمضان بلا كراهة لكنهم اختلفوا في الافضل فقال بعضهم الافضل ان يوتر بجماعة وصححه الامام قاضيخان وقال الاخرون الافضل ان يوتر في منزله منفردا قال العلامة الزيلعي وهو المختار لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة كاجتماعهم على التراويح انتهى وقال في النهاية اختار علماؤنا ان يوتر في منزله لا بجماعة وعلله بما علل به الزيلعي ورجح الشيخ كمال الدين ما صححه قاضيخان بانه صلى الله عليه وسلم كان اوتر بهم في رمضان ثم بين العذر في تاخره وان الخلفاء الراشدين فعلوه وان من تاخر عن الجماعة فيه احب ان يصلي اخر الليل فانه افضل كما قال عمر رض التي تنامون عنها افضل وعلم قوله صلى الله عليه وسلم واجعلوا اخر صلاتكم بالليل وترا فاخره لذلك والجماعة فيه اذ ذاك متعذرة فلا يدل ذلك على ان الافضل فيه ترك الجماعة لمن احب ان يوتر اول الليل كما يعطيه اطلاق جواب هؤلاء انتهى

باب ادراك الفريضة

قال الشيخ كمال الدين حقيقة هذا الباب مسائل تتعلق بالفرائض في الاداء الكامل وكله مسائل الجامع انتهى **قوله** اي اذا شرع الامام **اقول** اشار بهذا التفسير الى ان المراد بالاقامة الشروع اي الدخول في الصلاة حتى لو اقيمت ولم يدخل الامام في الصلاة ضم اليها ركعة اخرى بالاجماع وان لم يقيده بالسجدة ذكره الحلواني كذا في التبيين **قوله** قطعها خبر لقوله الشارع فيها **اقول** فعلى هذا تكون كلمة اذا ظرفا للشارع اعلم ان كلمة اذا عند الكوفيين تصلح للوقت والشرط على السواء فتستعمل للوقت تارة وللشرط اخرى واذا استعملت للشرط سقط الوقت عنها فصارت كانها حرف شرط وهو قول ابي ح رض وعند البصريين تستعمل للوقت متضمنا لمعنى الشرط فلا يسقط الوقت عنها بحال وهو قولهما فعلى هذا تكون كلمة اذا للشرط وقوله قطعها جزاء الشرط فتكون الجملة الشرطية خبرا لقوله الشارع فيها ومحل القطع لو اقيمت في موضع صلاته اذ لو اقيمت في موضع اخر بان كان يصلي في البيت مثلا فاقيمت في المسجد او كان يصلي في مسجد فاقيمت في مسجد اخر لا يقطع مطلقا ذكره المرغيناني كذا في التبيين **قوله** ان لم يسجد للركعة الاولى **اقول** جواب هذا الشرط محذوف بقرينة ما يدل عليه اي ان لم يسجد للركعة الاولى قطعها لانها بمحل الرفض والقطع للاكمال يعني هو تفويت وصف الفرضية لتحصيله بوجه اكمل وهو احراز فضيلة الجماعة لما روي عن ابن عمر رض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صلاة الجماعة افضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة والبخاري من حديث ابي سعيد بخمس وعشرين درجة والقطع هو الصحيح كما في الهداية والتبيين والمحيط والكافي قال الشيخ كمال الدين بعد قول صاحب الهداية هو الصحيح احترازا عما اختاره فخر الاسلام وشمس الائمة انه يتم ركعتين و **قوله** او فيه اي في الرباعي لكن ضم اليها اخرى **اقول** قال في البحر وقد صرح الكل هنا انما يضم ركعة اخرى

صيانة للمؤدي عن البطلان وهو صريح في ان من صلى ركعة فقط فهي باطلة لا انها صحيحة مكروهة كما توهم بعض خفقية عصرنا انتهى **قوله** وان صلى ثلثا منها اي الرباعية اتم **اقول** يريد انه قيد الركعة الثالثة بالسجدة اتمها ومفهومه انه ان لم يقيدها بها قطعها وخير ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلاة الامام كذا في الهداية قال العلامة الشمني في شرح النقاية وفي المحيط وكيفية القطع قيل يعود الى القعدة ثم يسلم وقيل يقطع قائما بتسليمة واحدة وهو الاصح لان القعدة شرط التحلل وهذا قطع وليس بتحلل وقال شمس الائمة القعود ختم للخروج عن صلاة معتد بها لم يشرع الا بقعود واذا قعد قيل يعيد التشهد لان التشهد الذي اتى به لم يكن للختم وقيل لا يعيده لانه لما قعد كان القيام لم يوجد انتهى وقال في التبيين ثم قيل يسلم تسليمة واحدة وقيل تسليمتين انتهى **قوله** ثم اتم اي اقتدى متنفلا الا في العصر **اقول** اورد على هذا بان التنفل بجماعة مكروه خارج رمضان اجيب بان ذلك مقيد بما اذا كان الامام والقوم متنفلين فلا يكره اقتداؤهم بخارجه كذا في الكافي **قوله** واختلف في سنة الظهر اذا اقيمت او الجمعة اذا خطب قيل يقطع على راس الركعتين **اقول** رجح الشيخ كمال الدين في فتح القدير ما به يتمكن من قضائها بعد الفرض ولا ابطال في التسليم على الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب انتهى **قوله** وقيل يتمها اربعا **اقول** هذا هو الصحيح كما صرح به الولوالجي وصاحب المبتغى و المحيط قال في البحر والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا اشكال في التسليم على راس الركعتين ابطال وصف السنية لا اكمالها ويشهد لهم اثبات احكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم الاستفتاح والتعوذ في الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمنا انتهى **قوله** لا يخرج احد من مسجد اذن فيه الخ **اقول** انما الخروج كره لما اخرجه ابن ماجة في سننه عن عثمان بن عفان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك الاذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق ولما اخرجه الجماعة الا البخاري عن ابي الشعثاء قال كنا مع ابي هريرة في المسجد فخرج رجل حين اذن المؤذن للعصر فقال ابو هريرة اما هذا فقد عصى ابا القاسم والموقوف في مثله كالمرفوع وهذا يدل على ان الكراهة تحريمية وهي محمولة على اطلاقها لما قدمناه **قوله** وفي النهاية ان خرج ليصلي في مسجد حيه مع الجماعة فلا باس به مطلقا من غير تقييد بالامام والمؤذن انتهى **اقول** قال في البحر ولا يخفى ما فيه اذ خروجه مكروه تحريما والصلاة في مسجد حيه مندوبة فلا يرتكب المكروه لاجل المندوب ولا دليل يدل على تقييدها بما ذكره انتهى **قوله** يعني ان كان صلى فرض الوقت لا يكره الخروج بعد الاذان **اقول** قال في البحر الظاهر من كلامهم عدم كراهة الخروج لاعدتها مطلقا لان من صلى وحده تقلد مكث المكروه وهو ترك الجماعة لانها على الصحيح اما سنة مؤكدة او واجبة ولم ار من نبه عليه انتهى **قوله** فان الخروج ايضا الكراهة التنفل بعدهما كما سبق **اقول** هذه العلة لا تطرد في المغرب لان التنفل بعدها لا يكره وعلله في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالتنفل بالثلاث وان وافق السنة فجعلها اربعا خالف امامه وكذا في البدعة انتهى **قوله** لا مصلي الظهر والعشاء فانه لا يخرج بعد الاقامة لجواز التنفل بعدهما **اقول** اي لا يخرج مصلي الظهر والعشاء من المسجد بعد الاقامة بل يقتدي بالامام متنفلا فان مكث فيه بلا صلاة كره **قوله** لان ثواب الجماعة اعظم **اقول** يعني ان لسنة الفجر فضلا عظيما لقوله عليه السلام ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها اخرجه مسلم عن عائشة لكن فضل الجماعة اعظم من فضلها لان الفضل عليها بفضل الفذ بسبع وعشرين او بخمس وعشرين ضعفا على اختلاف الروايتين كما قدمناه لا تبلغ ركعتا الفجر ضعفا واحدا منها لانها اضعاف الفرض كذا في فتح القدير **قوله** والوعيد بتركها الزم **اقول** ورد في الوعيد بترك الجماعة احاديث منها ما اخرجه مسلم عن ابن مسعود انه قال من سره ان يلقى الله غدا مسلما فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن فان الله شرع سنن الهدى وانهن من سنن الهدى ولو انكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولقد رايتنا وما يتخلف عنها الا منافق معلوم النفاق ومنها ما اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد هممت ان آمر المؤذن فيقيم ثم آمر رجلا فيصلي بالناس

ثم انطلق

ثم انطلق برجال معهم حزم الحطب الى قوم يتخلفون عن الصلاة فاحرق عليهم بيوتهم بالنار **قوله** ومن ادرك ركعة من الفجر صلاها اي سنته الخ **اقول** هكذا قال في الوقاية والنقاية وفي التخصيص بالركعة اشارة الى ان من توقع ادراك القعدة يترك السنة ويدخل مع الامام وقيل لا يتركها ولا يدخل معه واليه يشير كلام صاحب الهداية حيث قال ومن انتهى الى الامام في صلاة الفجر وهو لم يصل ركعتي الفجر ان خشي ان تفوته ركعة و يدرك الاخرى يصلي ركعتي الفجر عند باب المسجد ثم يدخل لانه امكنه الجمع بين الفضيلتين وان خشي فوتهما دخل مع الامام ولم يصل انتهى وقال في العناية قوله وان خشي فوتهما يشير الى انه ان كان يرجو ادراك القعدة لا يدخل مع الامام وحكي عن الفقيه ابي جعفر انه على قول ابي حنيفة وابي يوسف يصلي ركعتي الفجر لان ادراك التشهد عندهما كادراك الركعة اصله مسئلة الجمعة انتهى ونقل برهان الدين في المحيط وحافظ الدين في الكافي ما حكي عن الفقيه ابي جعفر الهندواني حيث قال وان كان يرجو ادراك التشهد يبدا بركعتي الفجر عندهما خلافا لمحمد بناء على مسئلة الجمعة انتهى ونقل هذا الخلاف صاحب الظهيرية ايضا لكن قال صاحب الخلاصة لو ادرك الامام في الركوع ولم يدر انه الاول او الثاني يتركها ويدخل مع الامام فان ظن انه يدرك التشهد فقط ففي ظاهر المذهب يترك السنة ويدخل مع الامام انتهى ولم يذكر الخلاف المذكور ورجحه صاحب البدائع بان للاكثر حكم الكل فكان الكل قد فاته بتقدم الجماعة قلت الحق اتفاقهم على الاتيان بالسنة في هذه الصورة اي فيما اذا توقع ادراك الامام في التشهد وبناء الاختلاف في هذه المسئلة على الاختلاف في مسئلة الجمعة غير محقق لان المدار هنا على ادراك فضيلة الجماعة واحراز ثوابها وهو حاصل بادراك التشهد بالاتفاق لا كما ظنه بعضهم من انه لا يحرز فضلها عند محمد لقوله في مدرك اقل من الركعة الثانية من الجمعة لم يدرك الجمعة حتى يبني عليها الظهر بل قوله هنا كقولهما من انه يحرز ثوابها وانما لم يقل في الجمعة كذلك لان الجماعة شرطها كذا في فتح القدير وفي تمام هذا البحث عند قول المص ومدرك ركعة من ذوات الاربع الخ ثم ان ههنا قيدا تركه المصنف في قوله صليها وهو عند باب المسجد وقد ذكره صاحب الهداية كما مر بيانه وقال في العناية واما انه يصلي عند باب المسجد فلانه لو صليها في المسجد كان متنفلا فيه عند اشتغال الامام بالفريضة وهو مكروه فان لم يكن على باب المسجد موضع للصلاة يصليها في داخل المسجد خلف الصف مخالفا للجماعة والزيلعي ذكر انه خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف انتهى وبالجملة قيد محمد اداء سنة الفجر في الجامع الصغير بباب المسجد وتعقب صاحب الهداية والتقييد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام في الصلاة انتهى وقال الشيخ كمال الدين وعلى هذا ينبغي ان لا تصلى في المسجد اذا لم يكن عند باب المسجد مكان لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة انتهى قلت قال في المحيط ولو صليها في المسجد الخارج والامام يصلي في المسجد الداخل قيل لا يكره لانه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله كمكان واحد فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل انتهى فما ذكره الشيخ اكمل الدين متفرع على القول الاول وما ذكره الشيخ كمال الدين متفرع على القول الثاني **قوله** ولا يقضيها اي سنة الفجر الا تبعا للفرض **اقول** ان سنة الفجر ان فاتت وحدها لا تقضى قبل طلوع الشمس اتفاقا لانه صفة السنة فاتت بذهاب وقتها فاشبهت مطلق النفل وهو مكروه بعد الصبح كذا في الكافي وبعد طلوعها عند ابي حنيفة وابي يوسف مطلقا اي سواء كان قبل الزوال او بعده اما الثاني فلا خلاف فيه واما الاول فقد اختلف المشايخ فيه فقال بعضهم انها لا تقضى مطلقا اي لا اصالة ولا تبعا لان النص ورد بقضائها في وقت مهمل بخلاف القياس فلا يصح ان يقاس عليه وقت فرض اخر مع ان وقته كالمشغول به وقال بعضهم انها تقضى السنة وتقضى تبعا في الصحيح كما في غاية البيان القول الاول فلو قال المص ولا يقضيها الا تبعا للفرض قبل الزوال كان لا يخفى **قوله** اذا فاتت معه قضاه مع الجماعة **اقول** قوله اذا فاتت معه الى قوله لكراهة التنفل بعد الصبح من التبيين **قوله** وما روي انه عليه السلام قضاها مع الفرض غداة ليلة التعريس بعد ارتفاع الشمس **اقول**

هذا الحديث اخرجه مسلم عن ابي قتادة في القصة الطويلة في نومهم عن صلاة الصبح في الوادي واخرج مسلم
عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليأخذ كل انسان برأس راحلته فان هذا منزل حضرنا فيه الشيطان
قال ففعلنا ثم دعا بالماء فتوضأ ثم سجد سجدتين ثم اقيمت الصلاة فصلى الغداة واخرج احمد والنسائي
عن جبير بن مطعم نحوه قال فقاموا فاذن بلال فصلوا ركعتين ثم صلوا الفجر قال في النهاية التعريس نزول المسافر
آخر الليل نزلة للنوم والاستراحة يقال منه عرس واعرس والمعرس موضع التعريس انتهى **قوله** وقال محمد احب الي
ان يقضيها الى الزوال **اقول** قال حافظ الدين في الكافي بعدما نقل هذا القول عن محمد قيل الخلاف بينهم لانه
لو لم يقض لا شيء عليه عند محمد ولو قضاها كان حسنا عندهما وقيل الخلاف متحقق ولو قضاها كانت نفلا عندهما
وسنة عنده انتهى **قوله** وقضاها قبل شفعه الخ **اقول** يعني تقضى السنة التي قبل الظهر في وقته
قبل الركعتين اللتين بعد الفرض وفي هذا الكلام بيان الشيئين احدهما القضاء والثاني محله اما الاول
ففيه اختلاف فقيل انها لا تقضى لانه عليه السلام انما واظب عليها قبل الفرض وقيل انها تقضى لان النبي عليه السلام
كان يقضيها وهو الصحيح كما في الهداية وغيرها واما الثاني فقد اختلف فيه النقل عن الامامين
فذكر في الجامع العتابي والمنظومة وشروحها ان ابا يوسف يقول انها تقضى قبل شفعه وان محمدا
يقول انها تقضى بعد شفعه وذكر في الجامع الصغير للحسامي الخلاف على العكس قال في غاية البيان
يحتمل ان يكون عن كل واحد منهما روايتان وقال العلامة الشمني هذا اي نقل الخلاف على العكس اصح
لان ابا يوسف لم يعتبر المحل فانه قال فيمن ادرك الامام في ركوع العيد يأتي بتسبيحاته ومحمد لم يعتبره
لانه قال يأتي بتكبيرات العيد ووجه تقديم الاربع على الشفع ان حقها التقديم على الظهر المتقدم عليه
وتأخيرها عن الظهر لا يقتضي تأخيرها عن شفعه ووجه تقديم الشفع على الاربع انها فاتت عن محلها
فلا يفوت الشفع عن محله وهو الاتصال بالفرض انتهى ورجح الشيخ كمال الدين تقديم الركعتين على
الاربع فقال والاولى تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا يفوت الركعتين ايضا
عن موضعهما قصدا بلا ضرورة انتهى قلت يؤيد هذا الترجيح ما اخرجه الترمذي وابن ماجة عن عائشة
قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها بعد الركعتين قال الترمذي
حديث حسن غريب وجعل حافظ الدين في المصفى قولهما بتأخير الاربع بناء على انها لا تقع عندهما سنة
بل نفلا مطلقا وعند محمد تقع سنة فيقدمها على الركعتين وتبعه العلامة الزيلعي وقال الشيخ كمال الدين
والذي يقع عندي ان هذا من تصرف المصنفين فان المذكور في وضع المسئلة الاتفاق على تقديم الاربع وانما
الاختلاف في تقديمها على الركعتين وتأخيرها عنهما والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى اخر
ما ذكره وقال الشيخ في البحر وحكم الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى **قوله** والاصح انها لا تقضى
اقول احترز بقوله الاصح عن قول بعض المشايخ انها تقضى لانه كم من شيء يثبت تبعا وان لم يثبت قصدا
والجواب ان الاصل ان لا تقضى السنة اصلا لان القضاء مختص بالواجب الا ان يرد نص من الشارع والنص
انما ورد في قضاء سنة الفجر قبل الزوال اذا فاتت مع الفرض وفي قضاء سنة الظهر في الوقت فبقي ما وراءهما
على الاصل **قوله** فانه يعيد السنة **اقول** ظاهره بطلان السنة بالعمل الكثير لكن قال في القنية الكلام بعد
الفرض لا يسقط السنة لكن ينقص ثوابها وكل عمل ينافي التحريمة ايضا فهو الاصح انتهى وفي شرح المنظومة
لابن الشحنة الظاهر نقص الثواب بالمنافي **قوله** وقيل الظاهر انه لا يعيدها **اقول** هذا هو الاصح لا الظاهر كما
قلنا فلو قال فان الظاهر انه لا يعيد السنة وقيل انه يعيدها لكان اولى والحاصل انهم اختلفوا فيما اذا اتى المصلي
بالمنافي بين الفرض والسنة هل تسقط السنة ام لا تسقط فقيل لا تسقط مطلقا وقيل ان كان كثيرا
تسقط وان كان قليلا لا تسقط الا انه ينقص ثوابها وصححه الزاهدي في القنية وهذا الاختلاف انما هو

في السنة

في السنة البعدية واما السنة القبلية فلا اختلاف في انها لا تبطل باتيان المنافي بينها وبين الفرض بل ينقص
ثوابها ويدل عليه ما اخرجه البخاري ومسلم عن عائشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى ركعتي
الفجر فان كنت مستيقظة حدثني والا اضطجع ووقع الاختلاف في السنة القبلية من جهة اخرى وذلك
انهم اختلفوا هل الافضل اتيانها في اول الوقت او متصلة بالفرض اختار صاحب المحيط ان اتيانها متصلة
بالفرض افضل فانه قال لو صلى ركعتي الفجر قريبا من طلوع الفجر فالسنة آخرها لانها اقرب الى المكتوبة
ولم يتخلل بينهما صلاة والسنة ما يؤدى متصلا بالمكتوبة انتهى لكن حديث عائشة السالف يدل على ان اتيانها
في اول الوقت افضل **قوله** ترك سنن الصلوات الخمس ان لم يرها حقا كفر والا اثم كذا في الكافي **اقول**
هذا هو الصحيح وقيل لا يأثم ذكر في التجنيس والنوازل والمحيط رجل ترك سنن الصلوات الخمس ان لم يرها حقا
فقد كفر لانه تركها استخفافا وان رآها حقا قيل لا يأثم والصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك انتهى
وتعقبه الشيخ كمال الدين في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم للذي قال والذي
بعثك بالحق لا ازيد على هذا شيئا افلح ان صدق نعم يستلزم ذلك الاساءة وفوت الدرجات والمصالح
الاخروية المنوطة بفعل سنن الرسول صلى الله عليه وسلم هذا اذا تجرد الترك عن استخفاف بل يكون مع رسوخ الادب
والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب حال الباعث على الترك انتهى واجيب عنه بان السنة
المؤكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به بان سنن الامر الحال سابق كان متقدما وقد شرع بعده اشياء
كالوتر فجاز ان تكون السنة المؤكدة كذلك **قوله** مدرك ركعة من ذوات الاربع مدرك فضل الجماعة
لا مصل بها **اقول** التقييد بادراك الركعة ليس قيدا احترازيا عن ادراك ما دونها لان مدرك التشهد
مدرك فضل الجماعة بالاتفاق بل هو قيد اتفاقي كما يجيء وقوله من ذوات الاربع يفيد ان مدرك الركعة من غير
ذوات الاربع مدرك فضل الجماعة بالاولى لكونها منه شطر الصلاة كما في الفجر او ثلثها كما في المغرب و
قال في الهداية ومن ادرك من الظهر ركعة فانه لم يصل الظهر في جماعة وقال محمد قد ادرك فضل الجماعة لان
من ادرك آخر الشيء فقد ادركه فصار محرزا ثواب الجماعة لكنه لم يصلها بالجماعة حقيقة ولهذا يحنث به
في يمينه لا يدرك الجماعة ولا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر في الجماعة انتهى يعني من ادرك ركعة من الصلاة
الرباعية لم يصل تلك الصلاة بجماعة اتفاقا وادرك فضل الجماعة اي احرز ثواب صلاة صليت بالجماعة
اتفاقا ايضا وانما خص محمدا بالذكر لما عسى يتوهم من قوله في الجمعة ان مدرك الامام في التشهد ليس بمدرك
للجمعة فيتمها اربعا انه لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فدفع هذا الوهم
بتخصيصه بالذكر وقال الشيخ كمال الدين قول محمد هنا كقولهما من انه يحرز ثواب الجماعة بادراك ركعة
وانما لم يقل في الجمعة كذلك احتياطا لان الجماعة شرطها بخلاف غيرها لكنه لم يصلها بجماعة حقيقة فلذا
يحنث في يمينه لا يدرك الجماعة وكذا لو ادرك التشهد كان مدركا لفضيلتها على قولهم وهذا يعكر على
ما قيل فيمن رجا ادراك التشهد يكون مدركا لفضيلتها في الفجر لو اشتغل بركعتين من انه على قول محمد
لا اعتبار به فيترك ركعتي الفجر على قوله فالحق خلافه لنص محمد هنا على ما يناقضه انتهى **قوله**
واختلف في مدرك الثلاث **اقول** ظاهر المذهب انه غير مصل بها لانه لم يصل الكل مع الامام وذكر شمس الائمة
انه مصل بها لان للاكثر حكم الكل كما سيأتي في الشرح **قوله** واللاحق **اقول** اي واختلف في اللاحق والاكثر
على انه مصل بها الاخير رواية عن ابي يوسف كما سيأتي ايضا في الشرح **قوله** يعني ان من ادرك ركعة منها ادرك
فضل الجماعة **اقول** انما كان مدرك ركعة من الرباعية مدركا لفضل الجماعة لان من ادرك آخر الشيء فقد
ادركه ولما اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصلاة
فقد ادرك الصلاة يعني من ادرك ركعة الصلاة مع الامام اية صلاة كانت فقد ادرك فضل تلك الصلاة

حديث انه صدق منطوق قول النبي صلى الله عليه وسلم منه

واحسن تاويلها هذا احد التاويلات المذكورة في الحديث قال ابن فرشته في شرح المشارق هذا الحديث محتاج الى التاويل لان من ادرك ركعة لا يكون مدركا لكل الصلاة اجماعا ففيه اضمار تقديره فقد ادرك وجوب الصلاة يعني من لم يكن اهل الصلاة ثم صار اهلا وقد بقي من وقت الصلاة ركعة لزمته تلك الصلاة وكذا لو ادرك قدر تحريمة فتقييده بالركعة يكون على الغالب لان ما دونها لا يعرف قدره وقيل تقديره فقد ادرك فضيلة الصلاة يعني من كان مسبوقا وادرك ركعة مع الامام فقد ادرك فضيلة الجماعة فعلى هذا تقييد ركعة يكون لاخراج ما دونها وقيل معنى الركعة هنا الركوع ومعنى الصلاة الركعة اطلاقا للكل على الجزء يعني من ادرك الركوع مع الامام فقد ادرك تلك الركعة انتهى قلت فيكون الحديث على التاويلين الاولين من باب المجاز بالحذف كقوله تعالى وسئل القرية على وجه اي اهل القرية وعلى التاويل الثالث من باب المجاز المرسل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم اي اناملهم والمناسب لما نحن فيه التاويل الثاني لكن في قوله فعلى هذا تقييد ركعة يكون لاخراج ما دونها بحث لانهم اجمعوا على ان من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك تلك الصلاة فالتقييد به اتفاقي لا احترازي كما قدمناه وقال الكرماني في شرح البخاري يعني في الحديث ان من دخل في الصلاة فصلى ركعة وخرج الوقت كان مدركا لجميعها وتكون كلها اداء وهو الصحيح انتهى قلت هذا الكلام مبني على ان المقدر في الحديث الوقت فالتقدير من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك وقت تلك الصلاة بمعنى ان من صلاها بعد خروج الوقت كان اداء وما كان بعده يحتاج الى ان ينوي فيه القضاء انتهى والاول هو الصحيح لان العبرة بوقت الشروع لا بوقت التمام فوجود التحريمة في الوقت كاف لكون الفعل اداء ولهذا فسر بعضهم الاداء بانه ابتداء فعل الواجب في وقته المقيد به اشارة الى انه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون اداء بل ابتداؤه فيه كاف قوله اذ فاته الاكثر اي اقول قوله اذ فاته الاكثر الى قوله وهو القياس من التبيين وتمامه والقول الثاني استحسان قوله بخلاف اللاحق اقول ان هذا الحكم متعلق بمخالفة اللاحق فانه يحنث في الصورة المذكورة لانه خلف الامام حكما ولهذا لا يقرا فيما يقضي فهو مصل بجماعة قوله واختار شمس الائمة انه يحنث لان للاكثر حكم الكل اقول قال الشيخ كمال الدين والظاهر الاول وقال الشيخ زين في البحر ومما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في باب الايمان لانه لو حلف لا ياكل هذا الرغيف لا يحنث الا باكل كله وان الاكثر لا يقوم مقام الكل لكن في الخلاصة لو حلف لا يقرا سورة فقراها الا حرفا حنث ولو قراها الا اية لا يحنث انتهى قلت ان الفرق بين الحرف والاية لا يخفى على ذوي الافهام فالاستدلال الذي ذكره هذا الفاضل لا يخلو عن الكلام قوله وهو القياس اقول يريد ان ما روي عن ابي يوسف ان اللاحق لا يحنث هو القياس لانه ليس خلف الامام حقيقة وما روي من انه يحنث هو الاستحسان وتقدم وجهه فلو قال المص من ادرك ركعة من ذوات الاربع مدركا لها لكان اولى ليشمل الثواب والحنث في اليمين المذكورة قال في غاية البيان ان المسبوق يكون مدركا لثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من ادرك اول الصلاة مع الامام لفوات التكبيرة الاولى انتهى قوله ولم يتعرض للمدرك ركعتين اقول قال في البحر ولا يحنث في صلى ركعتين فقط اتفاقا كما لا يخفى اما على الاول فظاهر واما على قول السرخسي فلانه ليس بالاكثر حتى يقام مقام الكل انتهى قوله من امن فوت الوقت تطوع قبل الفرض اقول مفهومه ان من لم يامن فوت الوقت لا يتطوع قبل الفرض قال حافظ الدين في الكنز وتطوع قبل الفرض ان امن فوت الوقت والا لا ... قوله قال بعض مشايخنا اقول ... وقال الحسن بن زياد من فاتته الجماعة فصلى في مسجد بيته يبدا بالمكتوبة قوله لا ياتي بها الا انها يؤتى بها اذا ادى الفرض بالجماعة اقول قال في الهداية والتبيين وغيرهما بانه صلى الله عليه وسلم واظب عليها وهو يصلي منفردا لانه لا سنة بدون المواظبة قوله لكن الاصح انه ياتي بها وان فاتته الجماعة اقول

انما كان

انما كان الاتيان بها اصح لان السنة شرعت قبل المكتوبة لقطع طمع الشيطان عن المصلي وبعدها لجبر نقصان تمكن فيها والمنفرد احوج الى ذلك فلا تترك السنن المؤكدة في الاحوال كلها سواء صلى بالجماعة او منفردا مقيما او مسافرا قال في العناية هكذا فعل الخلفاء الراشدون وكبار الصحابة والتابعون وقال في الهداية ومن اتى مسجدا قد صلى فيه فلا باس بان يتطوع قبل المكتوبة ما دام في الوقت سعة وان كان فيه ضيق تركه قيل هذا في غير سنة الفجر والظهر لان لهما زيادة فضيلة وقيل هذا في الجميع لانه صلى الله عليه وسلم واظب عليها عند اداء المكتوبات بالجماعة ولا سنة دون المواظبة والاولى ان لا يتركها في الاحوال كلها لانها مكملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت انتهى يعني ان من اتى مسجدا قد فاتته جماعته فصار بحيث يصلي الفرض منفردا فلا باس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له سنة او نفلا ما دام في الوقت سعة فان كان فيه ضيق ولكن هو بحيث لا يخرج ترك التطوع قيل هذا اي ترك التطوع للضيق في غير سنة الفجر والظهر اما هما فلا يتركهما ما امكنه اداء الفرائض في الوقت بعدهما لزيادة وكادتهما وقيل بل هذا اي الترك عند ضيق الوقت في جميع السنن لانه عليه السلام واظب على السنن عند اداء المكتوبات بجماعة لا منفردا وقال الشيخ كمال الدين اي سنيتها مطلقة كما هو اختيار المص يعني صاحب الهداية الطارق المعنى المعقول من شرعيتها وهو تكميل الفرائض بجبر الخلل الذي عسى ان يقع فيها وقطع طمع الشيطان عنه بانه يحرمه بترك الفرض هذا في حقنا اما في حقه عليه السلام فزيادة الدرجات اذ لا خلل في صلاته ولا طمع للشيطان فيها انتهى قوله الا اذا ضاق الوقت فح يترك اقول انما يتركها حينئذ اذا ضاق الوقت لان صلاة التطوع عند ضيقه حرام لتفويتها الفرض والحاصل ان من اراد ان يتطوع قبل الفرض ينظر انه ان كان في الوقت ضيق بحيث لو اشتغل به لفات الفرض فليس له ان ياتي به قبله مطلقا وان لم يكن فيه ضيق فان كان سنة مؤكدة ولم تفته الجماعة فانه ينبغي ان ياتي به باتفاق المشايخ وان فاتته الجماعة ففيه اختلاف والصحيح انه يسن الاتيان به وان لم يكن سنة مؤكدة فان كانت مستحبا يستحب الاتيان به والا فهو مخير قوله اقتدى براكع فوقف حتى رفع راسه فاتته الركعة اقول هذا عند علمائنا الثلثة وقال زفر لم تفته وهو قول سفيان الثوري وابن ابي ليلى وعبد الله بن المبارك لانه ادرك الامام فيما له حكم القيام لان الركوع يشبه القيام حقيقة لان القائم يفارق القاعد في انتصاب النصف الاسفل وهو موجود في الركوع وحكما لانه ياتي فيه بتكبيرات العيد التي يؤتى بها في حقيقة القيام قال في العناية وهذا الدليل انما يتم اذا ثبت انه ادركه فيما له حكم القيام كما ادركه في حقيقة القيام وهو ممنوع ولنا ما تقدم ان الاقتداء شركة في افعال الصلاة ولم يوجد في القيام وهو ظاهر ولا في الركوع وكون الركوع يشبه القيام حكما غير معتبر هنا انتهى وذكر قاضيخان ان ثمرة الاختلاف تظهر ان عندنا لا يحتسب هذه الركعة حتى ياتي بها بعد فراغ الامام واجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الامام حتى ركع الامام ثم ركع انه يصير مدركا لتلك الركعة انتهى قال في المصفى وهذا اذا امكنه الركوع واما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر ايضا انتهى والحاصل ان من ادرك الامام وهو راكع فكبر تكبيرة الافتتاح مقتديا به ووقف حتى رفع الامام راسه ولم يقف بل انحط فرفع الامام راسه قبل ركوعه لم يصر مدركا لتلك الركعة عند ابي ح وصاحبيه سواء كان متمكنا من الركوع او لم يكن وقال زفر ان لم يكن متمكنا منه يكون مدركا لها فكان لاحقا عنده في هذه الركعة فياتي بها قبل فراغ الامام اذ اللاحق عليه قضاء ما فاته قبل فراغ الامام ولكن لو صليها بعد فراغه جاز ومسبوقا عندهم فلا ياتي بها الا بعد فراغ الامام ولو ركع المقتدي قبل الامام فادركه الامام جاز فعله ذلك ولا تفسد به صلاته وان لم يعد الركوع وقال زفر تفسد ان لم يعده لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به لكونه منهيا عنه قال صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فكذا ما يبنيه عليه لان البناء على الفاسد فاسد

فصار كما لو رفع راسه من هذا الركوع قبل ركوع الامام ولهذا الشرط هل المشاركة في جزء واحد
وقد وجد فيحصل مبتدءا لا بانيا عليه فصار كما في الطرف الاول وهو ان يركع معه ويرفع راسه قبل الامام
وهذا لان للركوع طرفين والمشاركة في احدهما كافية بخلاف ما لو رفع راسه من هذا الركوع قبل
ركوع الامام لانه لم توجد المشاركة في شيء من الطرفين والله اعلم كذا في العناية **قوله**
حتى لحقه امامه جاز **اقول** الصحيح الكراهة التحريمية لورود النهي عن الاختلاف على الامام كما مر
والنهي عند الاطلاق ينصرف الى التحريم كما ان الامر عند الاطلاق ينصرف الى الوجوب وقيد الصحة
في الذخيرة بان يركع المقتدي بعد فراغ الامام من القراءة اما لو ركع قبل ان يشرع الامام في القراءة
وقرأ الامام بعد ركوعه وادركه فيه فانه لا يجزيه عنه لانه ركع قبل اوانه ولو ركع بعد ما قرء
الامام ثلاث ايات ثم اتم القراءة وادركه فيه جاز انتهى **قوله** خلافا لزفر **اقول** قد مر تعليله
وهو ان ما اتى به قبل الامام غير معتد به لكونه منهيا عنه **قوله** لوجود المشاركة في جزء **اقول**
هذا تعليل لقوله جاز لا لقول زفر فكان ينبغي تقديمه على قوله لكنه اخره لعدم اللبس لانه لا يصلح
ان يكون تعليلا لقول زفر كما لا يخفى

باب قضاء الفوائت

القضاء مقابل الاداء قال الاصوليون المامور به نوعان اداء وقضاء الاداء تسليم عين الواجب
بالامر اي اخراج الفعل الثابت بالامر من العدم الى الوجود كفعل الصلاة في وقتها والمراد منه فعل الجوارح
لا نفس الوجوب الثابت في الذمة قبل الامر لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب فقط فسقط ما قيل ان الواجب
لا يمكن تسليمه لانه وصف في الذمة لا يقبل التصرف بالتسليم وغيره وعرفه بعضهم بانه ابتداء فعل
الواجب في وقته المعتد به سواء كان ذلك الوقت العمر او غيره وهذا التعريف اظهر واولى من التعريف الاول
على ما لا يخفى والقضاء تسليم مثل الواجب بالامر وعرفه بعضهم بانه فعل الواجب بعد وقته وهذا التعريف
اولى من الاول ووجه الاولوية انهم اختلفوا في القضاء هل يجب بما يجب به الاداء واليه ذهب جمهور المحققين
او يجب بامر جديد واليه ذهب بعض الاصوليين والصحيح الراجح ما ذهب اليه الجمهور فالتعريف الثاني
مبني على القول الصحيح الراجح والتعريف الاول مبني على القول الضعيف المرجوح والمبني على الضعيف ضعيف
وقال الشيخ زين في البحر ولم يظهر للاختلاف المذكور في سبب القضاء اثر كما يعلم من مطالع كتب الاصول وفي
كشف الاسرار ان الثمرة في القضاء في حق ازالة الماثم لا في احراز الفضيلة انتهى والظاهر ان المراد بالاثم
اثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها ان قضاها واما اثم تاخيرها عن الوقت الذي هو كبيرة فباق لا يزول بالقضاء المجرد
عن التوبة بل لا بد منها هاهنا ويجوز تاخير الصلاة عن وقتها لعذر كما قال الولوالجي في فتاويه القابلة اذا
اشتغلت بالصلاة تخاف ان يموت الولد لا باس بان تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لان تاخير الصلاة عن الوقت
يجوز لعذر الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخر الصلاة عن وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف من اللصوص
وقطاع الطريق جاز له ان يؤخر الوقتية لانه بعذر انتهى وفي المجتبى الاصح ان تاخير الفوائت لعذر السعي
على العيال والحوائج يجوز قيل وان وجب على الفور يباح له التاخير عن ابي جعفر سجدة التلاوة والنذر المطلق
وقضاء رمضان موسع وضيق الحلواني والعامري انتهى وذكر الولوالجي ان قضاء الصوم على التراخي
وقضاء الصلاة على الفور الا لعذر انتهى كلام الشيخ زين وانما قال قضاء الفوائت ولم يقل قضاء
المتروكات تحسينا للظن بالمسلمين لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلاة قصدا وانما تفوته
من غير قصد واختيار لاشتغاله بامر لا بد منه **قوله** والاصل في لزوم الترتيب قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او
نسيها فلم يذكرها الا وهو يصلي مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليقض التي تذكر ثم ليعد التي صلى مع الامام **اقول**

اخرجه

اخرجه الدارقطني والبيهقي في سننهما من حديث ابن عمر مرفوعا بلفظ من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها
الا وهو مع الامام فليصل التي ذكرها ثم ليعد التي مع الامام قال الدارقطني وهم ابو ابراهيم الترجماني في رفعه
والصحيح انه من قول ابن عمر هكذا رواه مالك وغيره عن نافع وقال البيهقي قد رواه يحيى بن ايوب عن سعيد بن
عبد الرحمن الجمحي شيخ ابي ابراهيم الترجماني فوقفه انتهى وقال النسائي رفعه غير محفوظ وقال ابو زرعة رفعه
خطا واختلفوا في نسبة الخطا في رفعه فمنهم من نسبه الى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي ومنهم من نسبه الى اسمعيل
ابن ابراهيم الترجماني ولا يخفى ان الرفع زيادة وهي من الثقة مقبولة والجمحي والترجماني ثقتان اما الجمحي فقد
وثقه ابن معين وذكر الذهبي في ميزانه توثيقه عن جماعة واما الترجماني فقد قال ابن معين وابو داود
واحمد لا باس به وقال الامام ابو الحسن علي التركماني في كتابه المسمى بالجوهر النقي في الرد على البيهقي
الترجماني اخرج له الحاكم في المستدرك وقال عبد الله بن حنبل عن ابيه وعن يحيى بن معين ليس به باس
وكذا قال ابو داود والنسائي ذكره في الكمال المزي في كتابه والمشهور عن ابن معين انه اذا قال في شخص
ليس به باس كان توثيقا منه له ففي رواية الترجماني زيادة الرفع وهي زيادة ثقة فوجب قبولها
على مذهب اهل الفقه والاصول ثم على تقدير انه قول ابن عمر فقد قال الطحاوي في كتاب اختلاف العلماء
لا يعلم عن احد من الصحابة خلافه وكذا ذكر صاحب التمهيد وذكر في الاستذكار قول ابن عمر ثم قال
اوجب الترتيب ابو حنيفة واصحابه والثوري ومالك والليث انتهى وقال الشيخ ابرهيم الحلبي
في شرح منية المصلي ولنا ان الكتاب مجمل في حق اوقات الصلاة مطلقا اداء وقضاء وانما ثبتت
الاوقات بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله صلوا كما رايتموني اصلي ولا شك ان بيان المجمل المفيد للفرضية
بخبر الواحد مفيد للفرضية ولم يثبت عنه عليه السلام تقديم صلاة على ما قبلها لا اداء ولا قضاء
ثم ذكر الحديث الذي ذكره المصنف وقال بعده صحح الدارقطني وغيره وقفه فمنهم من نسب الخطا في رفعه
الى الجمحي ومنهم من نسبه الى الترجماني وهذا خارج عن القاعدة المجمع عليها وهي ان زيادة الثقة
مقبولة والجمحي والترجماني ثقتان ولا فرق بين ان يكون من لم يذكر الزيادة اكثر ممن ذكرها او لا فلا
يرد ان عبيد الله لا يقاوم مالكا ولو كان الترتيب مستحبا لتركه النبي صلى الله عليه وسلم مرة واشار الى تركه مرة ولم ينقل
ولا نقل ايضا عن احد من الصحابة قولا ولا فعلا وليس هذا كخبر الفاتحة لان ذلك ليس لبيان المجمل بل هو زيادة
على مطلق الكتاب وهي بخبر الواحد غير جائزة وبهذا التقرير سقط ما بحثه الشيخ كمال الدين بن الهمام وبنى عليه
اولوية قول الشافعي ولم ار من تعرض له نعم كان ينبغي على هذا ان لا يسقط الترتيب بالنسيان وضيق الوقت
وكثرة الفوائت الا انه سقط لادلة اخرى انتهى وقال صاحب البحر بعد ما ذكر كلام ابن الهمام وفيه نظر لان
البحث مبني على مجرد تجويز كون الوقت الواحد وقتا للفائتة والحاضرة معا وهو ممنوع اذ هو خلاف الاصل
في الفرائض بخلاف المنذورة والنافلة لان الاوقات كلها وقت لهما وعلى الامكان الذي ذكره في حديث
اما منجبر بل ان ذكونه قاطعا مطلقا او بالنسبة الى الوقت ممنوع ايضا لعدم امكان الاختلاف مع وجود
القاطع الحقيقي ثبوتا ودلالة فكان ما قلناه اولى لعين ما ذكر في جوابي السؤالين والله اعلم انتهى وبحث
الشيخ اكمل الدين في الحديث المذكور باوجه اربعة واجاب عنها كلها من رامها فليراجعها **قوله** وقد صرح
شارح الهداية بانه خبر مشهور تلقته العلماء بالقبول فيثبت به الفرض العملي **اقول** كون هذا الخبر مشهورا مردود
بان الخلاف في رفعه بين المحدثين ثابت فضلا عن شهرته **قوله** كما في الحديث الوارد في المحاذاة **اقول**
يعني حديث اخروهن من حيث اخرهن الله وقد تقدم انه لم يثبت رفعه فضلا عن كونه من المشاهير **اعلم**
اسعدك الله واياك في الدارين وجعلني واياك من الفائزين في المحلين ان الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين
الفوائت شرط عندنا وبه قال النخعي والزهري وربيعة والليث ومالك واحمد واسحق وقال الشافعي يستحب

وبه قال طاوس والحسن وابو ثور لان كل فرض اصل بنفسه فلا يكون شرطا لغيره وهذا لان كونه شرطا
يقتضي كونه تبعا وكونه اصلا ينافي التبعية فاستحال الجمع بينهما ولو كان شرطا لما سقط بالنسيان وضيق
الوقت والكثرة لان شرائط الصلاة لا تسقط بالامور المذكورة والترتيب الحاصل بين الصلوات لضرورة
الترتيب بين الاوقات والفوائت منفصلة عن الوقت ثابتة في الذمة فانتفى الترتيب عنها ولنا ان ما استدل به على شرط
الترتيب بامور منها الحديث الذي ذكره المصنف فانه امر بالاعادة وهو للوجوب كما هو الاصل فيه عند عدم
الصارف عنه ومنها ما اخرجه احمد في مسنده والطبراني في معجمه عن حبيب بن سباع وكان من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان النبي عليه السلام صلى المغرب ونسي العصر فقال للاصحاب هل رايتموني صليت العصر قالوا لا يا رسول الله
ما صليتها فامر المؤذن فاذن ثم اقام فصلى العصر ونقض الاولى ثم صلى المغرب فلو لم يكن الترتيب فرضا لما
اعاد المغرب قال ابو حفص بن شاهين يتعين انه ذكرها وهو في الصلاة والا لما اعادها ومنها ما اخرجه
البخاري ومسلم عن جابر انه صلى الله عليه وسلم صلى العصر يوم الخندق بعدما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب ولو لم يكن
الترتيب فرضا لما اخر لاجله المغرب التي تاخيرها مكروه بناء على ان الكراهة للتحريم فلا ترتكب لفعل مستحب وبناء
على ان تاخير صلاة المغرب بقدر اربع ركعات مكروه ومنها ما اخرجه الترمذي والنسائي واحمد عن عبد الله بن مسعود
ان المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله فامر بلالا فاذن
ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ثم اقام فصلى المغرب ثم اقام فصلى العشاء واخرج البخاري عن مالك
ابن الحويرث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال صلوا كما رايتموني اصلي فالترتيب المجموع فعله المرتب وامر بالصلاة
على الوجه الذي فعله على لزوم الترتيب قيل في قوله عن اربع صلوات نظر لان الصحيح ان العشاء الاخرة لم تفته
بل صليها في وقتها واجاب عنه الحافظ ابن حجر العسقلاني بانه لما اخرها عن وقتها الغالب ضمها الى ما فات حقيقة
انتهى قال حافظ الدين في الكافي فان قيل التمسك به او بالحديث الذي ذكره المصنف لا يتم لانه خبر الواحد
فلا يثبت به الفرضية ولئن كان مشهورا فهو دون الكتاب وهو يقتضي جواز الوقتية قبل الفائتة والخبر يأباه
فكان الثابت موجب الكتاب كما عند ضيق الوقت على ان الاصل في التعارض الجمع فيحمل الخبر على الاستحباب توفيقا بينهما
قلنا انه خبر مشهور موجب للعلم الاستدلالي حتى يضلل جاحده وذا فيما ثبت قطعا فجاز ان يعارض الكتاب
ولئن كان خبر واحد لكنا نثبت جواز الوقتية شرطا به فيجوز لانه ورد بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى
اقيموا الصلاة وانما تتحقق المعارضة ان لو اقتضى الكتاب جواز الوقتية قبل الفائتة وليس كذلك لان
الكلام عند سعة الوقت والخطاب انما يتوجه في اخر الوقت ولا يمكن حمله على الاستحباب للاعادة لانه صلى الوقتية
قبل وقتها قلنا لقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها جعل
وقت التذكر وقتا للفائتة فلم يبق وقتا للوقتية اذ الوقت الواحد لا يسع لفرضين اداء انتهى قلت
هذا الحديث المذكور اخرجه البخاري ومسلم عن انس بلفظ من نسي صلاة فليصل اذا ذكرها لا كفارة لها
الا ذلك قال الله تعالى اقم الصلاة لذكري ولمسلم اذا رقد احدكم عن الصلاة او غفل عنها فليصلها اذا
ذكرها فان الله يقول اقم الصلاة لذكري وروى الجماعة الا البخاري عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من نسي صلاة فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى قال اقم الصلاة لذكري قال العلامة الزيلعي اي لذكر
صلاتي فيكون من مجاز الحذف او مجاز الملازمة لانه اذا قام اليها ذكر الله تعالى انتهى قلت ذكر اهل التفسير في توجيه
الاية الكريمة وجوها شتى لكن ما ذكره هذا الفاضل اوجه واولى لانه الموافق للحديث بلا ريب كما لا يخفى **قوله**
ذكر ان فرضا فائتا **اقول** ولو عمليا كالوتر على قول ابي حنيفة **قوله** فسدت الخمس فسادا موقوفا عند ابي حنيفة
وفسدت عندهما بلا توقف **اقول** يعني لو صلى شخص خمسة من الفروض حال كونه ذاكرا ان عليه فائتة فسدت
هذه الخمس اتفاقا لكن عند ابي حنيفة فسادا موقوفا وعندهما فسادا باتا ومعنى التوقف عنده انه ان قضى الفائتة

قبل ان يؤدي فرضا سادسا تقرر فساد الخمس وان ادى فرضا سادسا قبل ان يقضي الفائتة صح الكل اي الفرض
السادس والفروض الخمسة التي صليها قبل السادسة وبعد الفائتة لانها لما صارت ستا دخلت في حد الكثرة
والكثرة علة لسقوط الترتيب لان الاشتغال بالفوائت الكثيرة يؤدي الى تفويت الوقتية والكثرة تحصل بالدخول في
حد التكرار وهو يحصل بكون الفوائت ستا والكثرة جاز ان تكون علة لكل واحدة من احادها ومعنى البتات
عندهما ان الفروض الخمسة التي صليها قبل قضاء الفائتة تفسد من غير ان تتوقف على اداء فرض سادس حتى لو ادى
فرضا سادسا قبل قضاء الفائتة لا تنقلب صحيحة **قوله** لكن عند ابي يوسف فسد وصف الفرضية **اقول**
قال في الهداية اذا فسدت الفرضية لا يبطل اصل الصلاة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يبطل لان التحريمة
عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت الصلاة ولهما انها عقدت لاصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة
بطلان الوصف بطلان الاصل انتهى يعني ان تلك الصلوات الخمس تفسد عند ابي حنيفة فسادا موقوفا على قضاء
الفائتة قبل صيرورتها ستا وتفسد عندهما فسادا باتا غير متوقف على قضاء الفائتة قبل صيرورتها ستا
لكن عند ابي يوسف وصفها وهو الفرضية لا اصلها بمعنى انها لا تفسد بالكلية بل تنقلب نفلا حتى لو قهقه
بعد تذكر الفائتة لا تنتقض طهارته وعند محمد يفسد اصلها حتى لو قهقه في الصورة المذكورة انتقضت
طهارته وبحث الشيخ اكمل الدين في العناية في قوله فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بوجهين
واجاب عن كل منهما بجواب شاف غير ان الاعتراض ذكره الزيلعي وان تاملت تحرير ابن عمر المذكور في اول الباب
تجده يضعف قول محمد هنا بلا ارتياب فانه عليه السلام امر المتذكر فائتة خلف الامام بالمضي فيما هو فيه ولو بطل
اصلا لا يؤمر بالمضي فيه كما لا يخفى على العارف النبيه واعتذر عنه بعضهم باحتمال ان الحديث ما بلغه و
عندي لا ينبغي الجزم بهذا اذ لو بلغه لما خالفه واطلق المصنف التوقف كغيره من اصحاب المتون وشروحها فشمل ما اذا
علم فرضية الترتيب كالناسي وبهذا اخذ كثير من المشايخ على ما صرح به بعض الناس والتخيير بانه ما رواه الحسن
عن ابي حنيفة من التفصيل مخالف لما رواه سائر الائمة الا الحسن في الاصل وشمل ما اذا ظن فرضيته او عدمها لان المسئلة المطلقة
تجري على اطلاقها الا ان كثيرا من العلماء الاخيار فرقوا بين ظن وظن في الاعتبار فقالوا ان الظن قسمان معتبر وغير معتبر
لان الظن اما ضعيف بان يكون مختلفا فيه واما قوي بان يكون مجمعا عليه فان كان ضعيفا فالظن معتبر وان
كان قويا فغير معتبر مثاله شخص صلى الظهر بلا طهارة ناسيا ثم صلى العصر بها ذاكرا لها وجب عليه قضاء الظهر
واعادة العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب لان فساد الترتيب الظهر بسبب انتفاء الطهارة فساد قوي مجمع
عليه فيسري لفساد العصر فالظن في هذه الصورة غير معتبر ولو صلى هذا الظهر بعد هذا العصر لم يعد
العصر حتى صلى المغرب ذاكرا لها صحت المغرب وعليه اعادة العصر اذا ظن عدم وجوب الترتيب لان
فساد العصر المؤداة بطهارة كاملة بسبب فوت العصر فساد ضعيف مختلف فيه فلا يسري لفساد المغرب
مع تذكر العصر فالظن في هذه الصورة معتبر قال قاضيخان اما اعادة العصر فلانه صليها وعليه ظهر
في علمه بيقين قالوا هذا اذا لم يكن مجتهدا وراى ان الترتيب واجب فلو كان مجتهدا لا يرى الترتيب واجبا
لا يلزمه اعادة العصر انتهى والحاصل ان الحقيق بالقبول على ما مشى عليه جمع من الفحول ان الظن انما يعتبر
اذا كان الظان مجتهدا لان ظنه دليل شرعي ويبنى عليه فيعمل بظنه فلا يعيد العصر في المثال المذكور
اما اذا لم يكن مجتهدا فلا يعتبر ظنه لان ظن غير المجتهد ليس دليلا شرعيا ولا مستندا اليه فكان جهلا فلا
يعمل بظنه ويعيد العصر في الصورة المذكورة **قوله** اذا ادى فرضا سادسا صح الكل **اقول** اي صح
الفرض السادس معها بالاتفاق وما اداه قبله من الفروض الخمسة وهذا عند ابي حنيفة مثاله شخص فاتته
صلاة الفجر فصلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر من اليوم الثاني وهو ذاكر الفائتة في كل واحدة
منها فهذه الخمسة فاسدة فسادا باتا عندهما وهو ظاهر وموقوفا عند ابي حنيفة وهو الاستحسان

فان صلى الظهر من اليوم الثاني قبل ان يقضي الفجر الفائتة صحت الظهر والخمس التي قبلها فلا تلزم اعادة
وان قضى الفجر الفائتة قبل اداء الظهر الثاني تقرر فساد الخمس وصح اداء السادس اعني الظهر اليوم الثاني
وهذه المسئلة يقال واحدة تصحح خمسا وواحدة تفسد خمسا فالواحدة المصححة للخمس هو ظهر اليوم
الثاني اذا اداها قبل الفائتة والواحدة المفسدة للخمس هي فجر اليوم الاول اذا قضاها قبل ظهر اليوم الثاني
كذا في المبسوط وقد علم من التقرير المذكور والتصوير المزبور ان انقلاب الكل صحيحا يتوقف على اداء الفرض السادس
لا على مجرد دخول وقته ولا على خروج وقت الفرض الخامس واعترض على المصنف بان قوله ان ادى سادسا ليس
في محله فانه بملاحظة الفائتة والذي بعدها يكون سابعا لا سادسا واجاب عنه الفاضل المحشي جلبي بان
الاول ان الخامسة من تلك الخمسة لما كانت في وقتها الان تصير الفوائت التي يجب قضاؤها خمسة والاخيرة التي
في وقتها لا تجب اعادتها بالاقضاؤها فاذا صلى السادسة تصير تلك الخامسة ايضا قضاء فتصير الفوائت ح
ستا والثاني ان السادسة باعتبار الوجود والاداء لا باعتبار ما عليه من الوجوب والقضاء انتهى وقال في معراج
الدراية اعلم ان شرط التصحيح الخمس صيرورة الفوائت ستا بخروج وقت الخامسة التي هي سادسة الفوائت
لا اداء السادسة لا محالة لانهم ذكروا اداء السادسة التي هي سابعة الفوائت لتصير الفوائت ستا بيقين لا انه شرط
البتة انتهى فعلى هذا لا يتوقف انقلاب الكل صحيحا على اداء السادس بل على دخوله وقيل بل العبرة في ذلك لخروج
وقت الخامسة واليه جنح الامام الزاهدي في المجتبى حيث قال الفتوى عندي انه اذا كثرت وصارت الفوائت
مع الفائتة ستا ظهر صحتها والا فلا فعلى هذا انقلاب الكل صحيحا لا يتوقف على اداء السادس الذي هو
سابع الفائتة بل يكفي في ذلك خروج الوقت الخامس الذي هو سادس المتروكة والاول هو المذكور في اكثر
المعتبرات كالمبسوط والهداية والمجمع والنهاية وغاية البيان والعناية والكافي والتبيين والبرهان والوقاية
والنقاية والمختار عند اصحاب الفتاوى والواقعات منهم الامام ظهير الدين وقاضيخان وصاحب الخلاصة و
البزازية فانهم قالوا رجل ترك صلاة ثم صلى خمسا ذاكرا لها قضى المتروكة واعاد الخمس وان صلى سادسة قبل
اداء المتروكة واعادة الخامسة جازت السادسة اتفاقا ويقضي المتروكة واما الخمس فقالا يعيدهن
ايضا وقال الامام لا وكذا الوتر لو ترك خمسا ثم صلى بعدها صلاة ذاكرا لهن فانه يصلي الخمس ويعيد السادسة اجماعا
فان لم يقض الخمس ولم يعد السادسة وصلى السابعة ذاكرا لما فعل جازت السابقة بلا خلاف ويعيد
السادسة عندهما وعند الامام لا يعيد السادسة بعد خروج وقتها ويعيدها قبل خروج وقتها لان بعد الخروج
صارت الفوائت ستا وبه يبطل لزوم الترتيب بخلاف ما قبل الخروج انتهى فعلم بهذا ان من اخذ بقول صاحب المجتبى
ونسب صاحب المبسوط والهداية ونحوهما الى الخطا فقد اساء الادب حيث اخذ بقول واحد من العلماء ونسب
الى الخطا اكثر علماء المذهب رحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعد طوره **قوله** وان نقضي الفائتة **اقول** هذا
معطوف على قوله ان يؤدي السادس لانه عديله **قوله** ويبقى قليلا **اقول** هذا معطوف على قوله ان نقضي **قوله**
لم يصح الجزم بالفساد **اقول** هذا جواب لما في قوله فلما احتمل **قوله** ويسقط الترتيب بفوت ستة من الفروض
اقول يعني ويسقط الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت بفوت ستة من الفروض واراد بها
الفروض العملية ليخرج الوتر لانه فرض عملي لا يعد مسقطا للترتيب وان لزم الترتيب بينه وبين الوقتية فرضا
قوله بفوت ستة **اقول** احترز به عما روي عن محمد انه اعتبر دخول وقت السادسة كما مر **قوله**
بخروج وقت السادسة **اقول** ذكر في كثير من المعتبرات في سقوط وجوب الترتيب خروج وقت الصلاة السادسة
في ظاهر الرواية عن علمائنا الثلثة ودخول وقتها في رواية عن محمد والصحيح ظاهر الرواية انتهى فينبغي ان
يفتى بهذا القول لانه ظاهر الرواية ولكنها صحيح قوله بفوت ستة متعلق بقوله يسقط وقوله بخروج
وقت السادس متعلق بقوله بفوت واطلق المصنف في الفوائت فشمل الحديثة والقديمة وصرح به صاحب

الوقاية

الوقاية حيث قال او فاتت ستة حديثة كانت او قديمة وقال الصدر الشهيد قيل الستة وما دونها حديثة
وما فوقها قديمة كذا في فوائد الجامع الصغير الحسامي انتهى والحاصل ان الفوائت نوعان قديمة وحديثة فالحديثة
تسقط الترتيب اتفاقا وفي القديمة اختلاف المشايخ وذلك كمن ترك ست صلوات فاكثر فصلى مدة ولم يقضها
حتى ترك صلاة ثم اخرى ذاكرا للفائتة الحديثة هل تضاف هذه الفائتة الحديثة الى الفوائت القديمة فيسقط
الترتيب فيجوز ما صلاه بعد الفائتة الحديثة ام لا تضاف فلا يسقط الترتيب ولا يجوز ما صلاه بعدها
في المجتبى ان الاول هو الصحيح وقال في الكافي وعليه الفتوى وذكر في معراج الدراية تبعا للمحيط ان الثاني هو
الصحيح وقال في التجنيس وعليه الفتوى قال في البحر فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رايت والعمل بما
وافق اطلاق المتون اولى خصوصا ان القول الثاني يؤدي الى التهاون لا الى الزجر عنه فان من اعتاد تفويت الصلوة
لو افتي بعدم الجواز لفوت اخرى ثم وثم حتى تبلغ الحديثة حد الكثرة كما في الكافي انتهى اقول وكما في فتح القدير
والبرهان **قوله** لسقوط الترتيب الواجب بينها انفسها وبينها وبين اغيارها **اقول** قوله لسقوط
الترتيب علة لصلاحية كون تكرير واحد من الفروض سببا للتخفيف ولفظ بين في قوله بينها ظرف للواجب
والضمير المتصل به راجع الى الوقتيات وكذا ضمير انفسها وبينها واغيارها راجع اليها والمراد بالاغيار
الفوائت يعني وانما صلح كون تكرير واحد من الفروض سببا للتخفيف لانه يسقط الترتيب الواجب بين
الوقتيات انفسها وبين الوقتيات واغيارها يعني الفوائت قال في الكافي وانما سقط الترتيب فيما بين
الفوائت لان الفوائت لما كثرت حتى سقط الترتيب بين الفوائت وبين الوقتيات فلان يسقط الترتيب فيما بين
الفوائت انفسها اولى لان الكثرة لما اثرت في اسقاط الترتيب عن اغيارها لان يسقط الترتيب في انفسها
اولى انتهى **قوله** والاصل فيه القضاء بالاغماء حيث ثبت ان عليا رضي الله عنه اغمي عليه اقل من يوم وليلة
فقضى الصلاة **اقول** قال الحافظ ابن حجر وغيره في تخريج احاديث الهداية اثر علي لم نره **قوله** وعمار بن
ياسر رضي الله عنه اغمي عليه يوما وليلة فقضاهن **اقول** اخرج ابو الحسن الدارقطني في سننه ان عمار بن ياسر اغمي
عليه في الظهر والعصر والمغرب والعشاء فافاق نصف الليل فقضاهن قال الحافظ ابن حجر وفي اسناده ضعف
انتهى لا يخفى عليك ان كلام المصنف ظاهر في انه اغمي عليه اربع صلوات والله اعلم بحقيقة الحال وروى محمد بن الحسن
في الاثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن ابن عمر انه قال في الذي يغمى عليه يوما وليلة يقضي وروي خلاف
ما روى محمد روى ابراهيم الحربي في اخر كتابه غريب الحديث باسناد صحيح عن نافع قال اغمي على ابن عمر يوما وليلة فافاق
فلم يقض ما فاته واستقبل قال بعض المحققين ويمكن التوفيق بما عن ابن ابي شيبة قال فيه اغمي عليه يومين فلم يقض
انتهى **قوله** وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض **اقول** اخرج عبد الرزاق وابن ابي شيبة
من طريق ابن ابي ليلى عن نافع ان ابن عمر اغمي عليه شهرا فلم يقض ما فاته **قوله** فدل على ان التكرار معتبر في التخفيف **اقول**
يعني دل ما ذكر من الاثار على ان تكرار الفوائت معتبر في التخفيف وتكرارها يتحقق بفوت ست صلوات كما مر والمراد بالتخفيف
هنا سقوط الترتيب وفي باب صلاة المريض سقوط القضاء كما سيأتي بيانه في بابه ان شاء الله تعالى **قوله** ويسقط ايضا بضيق
الوقت الخ **اقول** اي ويسقط ايضا الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت بضيق الوقت وتفسير ضيق الوقت
ان يكون الباقي من الوقت عند الشروع ما لا يتسع فيه الوقتية والفائتة جميعا فلو ظن من عليه العشاء انه ان صليها
ثم صلى الفجر يطلع الشمس عليه قبل ان يقعد قدر التشهد فانه يصلي الفجر في الوقت ثم يصلي العشاء بعد ارتفاع
الشمس ولو ظن ان وقت الفجر قضاء فصلى الفجر ثم ظهر ان الوقت كان فيه سعة بطل فجره فاذا بطل ينظر فان
ظن ان في الوقت سعة يصلي العشاء ثم يعيد الفجر وان لم يظن فيه سعة يعيد الفجر فقط فان اعاد الفجر فتبين ايضا
ان كان في الوقت سعة ينظر فان كان في الوقت سعة ما صلاهما والا اعاد الفجر وهكذا يفعل مرة بعد اخرى كذا في
التبيين وظاهر كلام المصنف وصاحب المجمع والكنز والوقاية والنقاية ان العبرة في الضيق لاصل الوقت

او الوقت المستحب قبل الاول قول ابي حنيفة وابي يوسف والثاني قول محمد والحسن حتى انه من فاته الظهر وامكنه
اداؤه قبل تغير الشمس لكن يقع كل العصر او بعضه بعد التغير يلزمه الترتيب عند ابي حنيفة وابي يوسف ولا يلزمه
عند محمد والحسن وانما قلنا عند الشروع لان ضيق الوقت يعتبر عنده حتى لو شرع في الوقتية مع تذكر الفائتة و
اطال القراءة فيها حتى ضاق الوقت لا تجوز صلاته الا ان يقطعها ويشرع فيها ولو شرع ناسيا والمسئلة بحالها
ثم ذكرها عند ضيق الوقت جازت صلاته ولا يلزمه القطع لانه لو شرع فيها في هذه الحالة كانت جائزة ف
فالبقاء اولى لانه اسهل من الابتداء كذا في التبيين وقال في البحر ولم يذكر ان المراد بضيق الوقت في ظاهر الرواية
ولذا وقع الاختلاف بين المشايخ ونسب الطحاوي الاول الى ابي حنيفة وابي يوسف والثاني الى محمد كما في
الذخيرة وثمرته تظهر فيما لو تذكر في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهر يقع قبل التغير
ويقع العصر او بعضه فيه فعلى الاول يصلي الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصلي العصر ثم الظهر بعد الغروب
واختار الاول قاضيخان في شرح الجامع الصغير وذكره بصيغة عندنا وفي المبسوط اكثر مشايخنا على انه يلزمه
مراعاة الترتيب هنا عند علمائنا الثلثة والثاني صاحب المحيط فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من
تغيير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز انتهى فعلى هذا يكون المراد بالوقت الذي
يسقط بضيقه الترتيب الوقت المستحب وتجه في الظهيرية بما في المنتقى من انه اذا افتتح العصر في اول وقتها
وهو ناس للظهر ثم احمرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب انتهى
فمع انقطع اختلاف المشايخ لان المسئلة حيث لم تذكر في ظاهر الرواية وثبتت في رواية اخرى تعين المصير
اليها وفي المجتبى وان لم يمكنه اداء الوقتية الا مع التخفيف في قصر القراءة والافعال فيرتب ويقتصر على اقل
ما تجوز به الصلاة انتهى **قوله** ويسقط ايضا بالنسيان **اقول** اي ويسقط ايضا الترتيب بالنسيان
لانه لا يقدر بالاتيان على الفائتة معه لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولان الوقت انما يصير وقتا للفائتة بالتذكر
وما لم يتذكر لا يكون وقتا لها فلا اجتماع بينهما قال في ايضاح الاصلاح لو قال في عبارة النسيان حيث [illegible] اراد
به ما يعم الجهل المستمر انتهى وقد تقدم ان الجاهل ملحق بالناسي على رواية الحسن عن الامام وبروايته اخذ كثير
من المشايخ الاعلام **قوله** يعني لم يتذكر في الوقت الخ **اقول** فائدة التقييد بالوقت تظهر في حق السنة دون الوتر
فانه اذا تذكر في الوقت بعد العشاء والسنة ان تذكر في الوقت ام بعده **قوله** لان الترتيب بينه وبين العشاء فرض
اقول هذا علة لقوله اما الوتر فصلاة مستقلة يعني لو لم يكن صلاة مستقلة لما فرض الترتيب بينهما **قوله**
وعندهما يقضي الوتر ايضا **اقول** لو قال وعندهما يعيد الوتر ايضا كما قال صاحب الكافي لكان اولى لان
لان الكلام في عدم خروج الوقت **قوله** لانه مجتهد فيه **اقول** لان الشافعي لا يرى الترتيب **قوله** ذكره الزيلعي
اقول قوله لانه مجتهد فيه ليس مما ذكره الزيلعي وايضا ليس ما نقله المصنف عين ما ذكره الزيلعي فان ما ذكره الزيلعي
هنا او يسقط الترتيب ايضا بالظن المعتبر كما اذا صلى الظهر وهو ذاكر انه لم يصل الفجر فسد ظهره ثم قضى الفجر
وصلى العصر وهو ذاكر للظهر يجوز العصر لانه لا فائتة عليه في ظنه حال اداء العصر وهو ظن معتبر [illegible] وقد قدمنا
الكلام على الظن المعتبر وغير المعتبر فراجعه **قوله** اجتمعت الحديثة والقديمة جازت الوقتية بتذكر الحديثة
اقول قدمنا ما فيه من الكلام بعون الله الملك العلام **قوله** ولا يعود الترتيب بعود الكثرة الى القلة
اقول اي ولا يعود وجوب الترتيب بعود الفوائت الى القلة بسبب قضاء بعضها بعد سقوطه بكثرتها لان
الساقط قد تلاشى فلا يحتمل العود كالماء القليل اذا تنجس فدخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد الى
القلة لا يعود نجسا واختاره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي حيث قالا ومتى سقط الترتيب لا يعود
في اصح الروايتين وصححه ايضا في الكافي والمحيط وفي معراج الدراية وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود واختاره الفقيه
ابو جعفر الهندواني لانه ليس من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال المانع كعود الحضانة اذا ثبتت للام ثم تزوجت

ثم ارتفعت

ثم ان ارتفعت الزوجية فانه يعود لها واختاره في الهداية وقال انه الاظهر واستدل عليه بما روي عن محمد فيمن
ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتيات
فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة وان اخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه
في ظنه حال ادائها انتهى ورده الزيلعي تبعا للكافي بانه لا دلالة فيه على عود الترتيب بعد سقوطه لان
الترتيب لو سقط لجازت الوقتية التي بدا بها وان الترتيب انما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا
ولا يمكن حمله على ما روي عن محمد ان الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لان حكمه بفساد الوقتية التي بدا بها
يمنع من ذلك اذ لو كان مداره على تلك الرواية لما فسدت التي بدا بها اولا لسقوط الترتيب عنده انتهى وذكره
الشيخ كمال الدين في فتح القدير وارتضاه ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزيلعي بانه مبني على ما روي عن محمد
ان الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة فقد نص جماعة من محققي المشايخ على انه من اصل محمد انه اذا دخل وقت
السادسة سقط الترتيب لان سقوطه يتقرر بخروج وقت السادسة فاذا ادى وقتية توقف جوازها على
قضاء الفائتة فان قضاها دخلت الفوائت في حد القلة فبطلت الوقتية لانها اديت عند ذكر الفائتة
ولذا نص في رواية ابن سماعة عن محمد في تعليل ذلك بقوله لانه كلما قضى فائتة صارت الفوائت اربعا وفسدت
الوقتية الا العشاء فانه صلاها وعنده ان جميع ما عليه قد قضاه فاشبه الناسي انتهى وغاية ما اجاب
به الشيخ كمال الدين ان بطلان الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان ان
يكون ذلك منصوصا عن محمد في المسئلة فليكن كذلك فهو منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه يساعده
بجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وذلك ان سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى الحرج او
انها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل وهذا مثل حق الحضانة انتهى
وقال في البحر وفيه نظر لانا نقلنا عن الامامين السرخسي والبزدوي كما في غاية البيان انه متى سقط الترتيب
لم يعد في اصح الروايتين وفي المحيط لم يعد في اصح الروايات فكيف يقال انه غير منصوص عليه من المتقدمين
وهو اصح الروايات عن المتقدمين فالروايات انما هي منسوبة اليهم لا الى المشايخ وليس هو من قبيل
زوال المانع في التحقيق لان المقتضي للترتيب مع كثرة الفوائت غير موجود اصلا ولذا اتفقت كلمتهم
متونا وشروحا على ان الترتيب يسقط بثلثة اشياء فصرحوا بالسقوط والساقط لا يعود بخلاف
حق الحضانة فان المقتضي لها موجود مع التزوج لان القرابة المحرمية مع صغر الولد وقد منع التزوج
من عمل المقتضي فاذا زال التزوج زال المانع فعمل المقتضي عمله فالفارق بينهما انما بين وجود المقتضي
وعدمه ولذا كان الاصح في مسئلة المني اذا فرك من الثوب ثم اصابه ماء واخواتها عدم عود
النجاسة لما ذكرنا انتهى قلت انما قال ولا يعود الترتيب بعود الكثرة الى القلة مع قوله ويسقط
الترتيب بفوت ستة من الفروض وقد علمت ان شان الساقط ان لا يعود على القول الصحيح تنبيها على
اختصاص هذا النوع بعدم العود وانه اذا سقط بالنسيان او الضيق ثم تذكر او اتسع الوقت يعود
ونقل في معراج الدراية والنهاية الاتفاق على ذلك واما ما ذكره الزاهدي في المجتبى من انه لو سقط
الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج في خلال الوقتية لا تفسد على الاصح
وهو مؤيد على الاصح لا قاض وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكر لا يعود حتى لو نسي الظهر وافتتح العصر
ثم تذكر عند احمرار الشمس يمضي لضيق الوقت فقد قال بعض الفضلاء انه خطا لان كلمتهم اتفقت عند
ذكر المسائل الاثني عشر السابقة انه لو تذكر فائتة وهو يصلي فان كان قبل القعود قدر التشهد بطلت
صلاته اتفاقا وان كان بعد القعود بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكر وسعة الوقت
وتعقبه بعضهم بان الزاهدي لم يحكم بضعفه وان من حكى الاتفاق لم يلتفت اليه لشذوذه انتهى

الشيخ زين بن نجيم

والشيخ عمر بن نجيم

فان قلت الحكم بعود الترتيب الساقط لضيق الوقت والنسيان بالتذكر وسعة الوقت مشكل لما قرر
ان الصحيح ان الساقط لا يعود قلت ذلك خاص بالساقط ببلوغ الفائتة حد الكثرة لانه مسقط
حقيقة ولذا لو تمكن من اداء الفائتة مع الوقتية لم يلزمه الترتيب دون الساقط بضيق الوقت والنسيان
لانهما ليسا بمسقطين حقيقة وجواز الاداء عندهما للعجز عن الجمع بين الوقتية والفائتة اما في الضيق فظاهر
واما في النسيان فلما مر ولذا لو تمكن من اداء الفائتة مع الوقتية بظهور سعة الوقت وزوال النسيان يلزمه الترتيب
كما سبق بيانه انفا **قوله** فيصح وقتي من ترك صلاة شهر **اقول** انما فرضه في صلاة شهر ليشمل قول من قال
الترتيب عنده يسقط بفوت صلوات شهر لا بفوات ما دونها **قوله** والاول اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام
اقول اي عدم العود اختيار شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي قال في الغاية مال اليه ابو حفص الكبير
واختاره من المشايخ فخر الاسلام وشمس الائمة وصاحب المحيط وقاضيخان وغيرهم كصاحب المغني قال في النهاية
وعليه الفتوى انتهى وقال صدر الشريعة وقال صاحب المحيط وعليه الفتوى **قوله** وقال ابو حفص الكبير وعليه
الفتوى **اقول** وكذا نسب هذا القول الى ابي حفص الكبير الفاضل الشمني في شرح النقاية **قوله** فاذا اراد تعيين
الاول عليه نوى اول ظهر عليه واخر الخ **اقول** قال في الكافي ومن قضى الفوائت ينوي اول ظهر لله تعالى عليه واخر
ظهر عليه احتياطا ولو لم يقل الاول والاخر وقال نويت الفائتة جاز انتهى **قوله** وكذا الصوم الخ **اقول**
هذا هو الصحيح ويخالفه ما قاله حافظ الدين في الكنز في مسائل شتى لو نوى قضاء رمضان ولم يعين اليوم صح و
لو نوى عن رمضانين كقضاء الصلاة صح ولو لم ينو اول صلاة او اخر صلاة عليه انتهى قال العلامة الزيلعي
هذا قول بعض المشايخ والاصح انه يجوز في رمضان واحد ولا يجوز في رمضانين ما لم يعين انه صائم عن رمضان
سنة كذا وكذا في قضاء الصلاة انتهى وقال ملا مسكين واعلم ان المراد بقوله ولو نوى عن قضاء رمضانين
قضاء احد رمضانين وان لم ينو انه صائم اول رمضان او اخر رمضان ولم يرد جمعهما في النية لان التنافي والتعيين
في الصوم متنفل فليتامل انتهى

باب صلاة المريض

اقول قدم سجود السهو على صلاة المريض في كثير من الكتب نظرا الى عموم موقعه لانه يشمل الصحيح والمريض
فكانت الحاجة الى بيانه امس وقدم المصنف صلاة المريض على سجود السهو نظرا الى شمول اداها لانها تشمل
الحالين فلذلك يذكر بعدهما وايضا تقدمه عليها بوجه اختصاصهما كما لا يخفى واضافة الصلاة الى المريض من قبيل
اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد او المحل كتحريك الخشب **قوله** اذا تعذر القيام الخ **اقول** اي تعسر وليس
المراد به ان لا يمكنه القيام اصلا كما في الذخيرة بل ان يلحقه ضرر على الاصح كذا في النهاية والمجتبى وغيرهما وفي
الظهيرية وعليه الفتوى والمراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو قام لسقط بدليل عطف الحكمي عليه وهو خوف
زيادة المرض وما عطف عليه والمراد بتعذر القيام تعذر كله لانه لو قدر على بعض القيام يقوم قدر ما يقدر كما سياتي
في كلام المصنف ان شاء الله تعالى ولو استطاع القيام بان اتكا على عصا او خادم له تعين على الصحيح **قوله** او وجد في القيام
الما شديدا **اقول** اشارة الى انه ان وجد فيه نوع الم لم يجز ترك القيام بسببه صرح به قاضيخان حيث قال في
انما يسقط عنه القيام ان كان يزداد مرضا او وجعه بالقيام فان لم يكن كذلك لكن يلحقه نوع مشقة لا يجوز له ترك
القيام انتهى **قوله** كيف شاء من التربع وغيره **اقول** هذا اي القعود كيف شاء رواية محمد عن ابي حنيفة قال
في البدائع وهو الصحيح لان المرض اسقط عنه الاركان فلان يسقط الهيئات اولى وقال زفر يجلس كما في التشهد
في الخلاصة والتجنيس وعليه الفتوى لان ذلك ايسر على المريض قال في البحر ولا يخفى ما فيه اذ لا يتعين التقييد بنوع
من الكيفيات فالمذهب الاطلاق انتهى قلت فعلى هذا ينبغي ان يتقيد في حال التشهد ايضا مع انه قال قبل هذا
بيسير انه يجلس في حال التشهد كما يجلس للتشهد بالاجماع فتامله **قوله** وصلى قاعدا بركوع وسجود **اقول**

اذا عجز

اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكاء والاستناد الى انسان او حائط او وسادة لا يجزيه الا كذلك ولو استلقى
لا يجزيه كذا في البحر وقال في النهر ولم ينكر في الاصل ما اذا لم يقدر على القعود مستويا وقدر عليه متكئا او
مستندا الى الحائط او انسان قال مشايخنا ينبغي ان يصلي قاعدا مستندا ولا يجزيه ان يصلي مضطجعا كذا في المحيط
انتهى **قوله** او ما قاعدا **اقول** قال في القاموس ومأ اليه كوضع اشار كاومأ وومى تومية انتهى فاوما
مهموز اللام لانه همزة فمن كتبه بالالف على صورة اعطى فقد اخطا كما لا يخفى **قوله** وهو افضل من الايماء
قائما **اقول** في كلام المصنف ايماء الى جواز الايماء لهما قاعدا قال في الكنز وان تعذر الركوع والسجود لا القيام
اوما قاعدا قال في التبيين القيام وسيلة الى السجود فصار تبعا له فيسقط بسقوطه ولهذا شرع السجود
بلا قيام فاذا لم يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير بين الايماء قاعدا وبين الايماء قائما والافضل
هو الايماء قاعدا لانه اشبه بالسجود ويكون راسه فيه اخفض واقرب الى الارض وهو المقصود وقال خواهر زاده
يومي للركوع قائما وللسجود قاعدا انتهى قال في البحر ولا يرد صلاة الجنازة حيث لم يلزم من سقوط القيام بسبب
سقوط السجود لان صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة بل هي دعاء وفي المجتبى وان اوما بالسجود قائما
لم يجز وهذا احسن وفيه كلام لو اوما للركوع جالسا لا يصح على الاصح انتهى والظاهر من المذهب جواز الايماء
بهما قائما وقاعدا كما لا يخفى انتهى **قوله** ولكن بسجوده اخفض من ركوعه الخ **اقول** الدليل على ذلك ما ذكر
المصنف وهو ما روي انه عليه السلام قال واجعل سجودك اخفض من ركوعك فيلزم جعل السجود اخفض من الركوع حتى
لو ساوى بينهما لا يصح ذكره الولوالجي في فتاويه **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لمريض دخل عليه عائدا ان قدرت ان تسجد
على الارض فاسجد على الارض والا فاوم **اقول** اخرج البزار عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم عاد مريضا فرآه
يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه فرمى به وقال صل على الارض ان
استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك قوله عبد الحق واخرجه البيهقي ورواته
ثقات وهو عند ابي يعلى من وجه اخر عن جابر وعند الطبراني من حديث ابن عمر نحوه **قوله** ولو رفع اليه شيئا
وخفض راسه جاز **اقول** يجوز هذا الفعل لكنه يكره لنهيه عليه السلام عنه كذا في المحيط قال في البحر
استدل صاحب المحيط بنهيه صلى الله عليه وسلم عنه يدل على كراهة التحريم انتهى وقال في النهر وهذا يؤذن ان الكراهة
تحريمية فالمراد بالجواز الاتي الصحة لا الحل وقد صرح به صاحب الكنز حيث قال فان فعل وهو يخفض راسه صح
والمراد بالنهي المذكور ما اخرجه الطبراني عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من استطاع منكم ان يسجد فليسجد
ومن لم يستطع فلا يرفع الى جبهته شيئا يسجد عليه ولكن ركوعه وسجوده يومي براسه والمراد بخفض الراس
خفضها للركوع والسجود يعني ولو رفع المريض الى جبهته شيئا وخفض راسه لاجل الركوع والسجود
جاز فعله مع الكراهة لكن يشترط ان يكون ما للسجود اكثر مما للركوع حتى لو ساوى بينهما لم يجز كما مر فعلم
ان وضع الجبهة على الشيء المرفوع لا يكفي في جواز الركوع والسجود ما لم يخفض راسه فاذا خفضها جاز
ثم ان خفضها للركوع ليس الا ايماء وخفضها للسجود قيل سجود ذكره في الغاية والصحيح انه ايماء
لا سجود حتى لا يجوز الاقتداء من يركع ويسجد به ذكره في الظهيرية والسراج الوهاج وغيرهما وان يد...
ان يبالغ في الانحناء اقصى ما يمكنه بل يكفيه ادنى الانحناء ففي التحفة لو كان بجبهته وانفه عذر يصلي
بالايماء ولا يلزمه تقريب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه كذا في المجتبى قلت يستفاد من كلام التحفة
ان العذر اذا كان بالجبهة فقط لا يجوز الايماء بل يجب عليه ان يسجد على انفه وقد نص على هذا
الحدادي في شرح القدوري وفيه بحث **قوله** او يسجد على ما لم يجد حجمه ولا تستقر عليه جبهته جاز
اقول قوله او يسجد معطوف على قوله يرفع اليه فيكون قسما ثانيا للايماء الجائز وقوله جاز جواب
لو ولم نجد هذا القسم في الكتب التي رايناها وانما اخذه المصنف من كلام الزيلعي فانه قال لو كان شيئا

ان يقال لو كان الشيء الموضوع بحال لو سجد عليه الصحيح يجوز جاز للمريض على انه سجود وان لم يجز للصحيح ان يسجد عليه فهو ايماء فيجوز للمريض ان لم يقدر على السجود انتهى حاصله لو كان الموضوع يصح السجود عليه وهو ما يوجد حجمه وتستقر فيه الجبهة كان سجودا ولو كان لا يصح السجود عليه وهو ما لم يوجد حجمه ولا تستقر فيه الجبهة كان ايماء فنفي اطلاق اسم السجود على ما لم يوجد حجمه تجوز على ما لا يخفى **قوله** لوجود الايماء **اقول** اللام فيه متعلق بجاز **قوله** وان تعذر القعود **اقول** يعني ان لم يستطع القعود مستويا ولا مستندا فانه ان قدر عليه مستندا لزمه القعود كذلك على الاصح على وزان ما قدمناه في القيام كذا في فتح القدير **قوله** او ما مستلقيا **اقول** اي جاز له الايماء بالركوع والسجود حال كونه مستلقيا على ظهره **قوله** ورجلاه نحو القبلة **اقول** اي وحال كون رجليه نحو القبلة لكن ينبغي له ان ينصب ركبتيه ان قدر تحاميا عن مد رجليه الى القبلة من غير ضرورة **قوله** لقوله عليه السلام يصلي المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع فعلى قفاه يومي ايماء فان لم يستطع فالله احق بقبول العذر منه **اقول** قال الحافظ ابن حجر في تخريج احاديث الهداية لم اجده هكذا وللدارقطني من حديث علي بن ابي طالب نحو اوله وفيه فان لم يستطع صلى مستلقيا رجلاه مما يلي القبلة ولم يذكر اخره واسناده واه جدا انتهى وكذا قال غيره **قوله** وان تعذر الايماء اخرت الصلاة فيه اشارة الى انها لا تسقط **اقول** قال صاحب الهداية وقوله اخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلاة عنه وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بل لا تسقط عنه الصلاة ولو كثرت حتى لو صح يجب عليه قضاء ما فاته واختاره صاحب الوقاية والنقاية والكنز والمجمع وتبعهم المص وقال في العناية قوله اي صاحب الهداية هو الصحيح احترز به عن قول من يقول الصحيح انه تسقط عنه الصلاة اذا كان العجز اكثر من يوم وليلة وهو اختيار فخر الاسلام وشيخ الاسلام وقاضيخان وغيرهم قال في فتاوى قاضيخان وهو الاصح لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب انتهى وقال في فتح القدير قوله هو الصحيح احتراز عما صححه قاضيخان انه لا يلزمه القضاء اذا كثر وان كان يفهم مضمون الخطاب فجعله كالمغمى عليه انتهى وقال في التبيين قوله اي صاحب الكنز اخرت اشارة الى ان الصلاة لا تسقط عنه وهذا اذا كان قليلا دون ست صلوات ظاهر وكذا اذا كان كثيرا او كان المريض مفيقا يفهم مضمون الخطاب في رواية قال صاحب الهداية هو الصحيح بخلاف المغمى عليه حيث تسقط عنه اذا كثر وذكر قاضيخان انه لا يلزمه القضاء اذا كثر وان كان يفهم مضمون الخطاب في الاصح فجعله كالمغمى عليه ومثله في المحيط وهو اختيار شيخ الاسلام وفخر الاسلام لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب عليه وقال قاضيخان بعد ما ذكر ان من قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه وقال الزاهدي يعفو به لا دليل فيما ذكر محمد على سقوط القضاء لان هناك العجز متصل بالموت وكلامنا فيما اذا صح المريض قبل ذلك حتى لو مات قبل القدرة على القضاء لا تجب عليه القضاء ولا الايصاء به كالمسافر والمريض اذا افطر في رمضان ومات قبل الاقامة والصحة انتهى وقال في فتح القدير ومختار مقلدي الاصحاب في الاصول ومشايخنا ان المجنون اذا افاق في الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر وكذا المجنون او المغمى عليه اكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضي وفيما دونها يقضي انقدح في ذهنه ايجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزمه الايصاء به ان قدر عليه بطريقه ويسقط عنه ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت اكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء وان كانت اقل وجب عليه قال في الينابيع وهو الصحيح انتهى وقال في الظهيرية وعليه الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار وجزم به الولوالجي وصاحب التجنيس وهو صاحب الهداية قيل حيث وافق فيه الاكثر وخالف فيها فالاخذ بما فيه اولى من الاخذ بما فيها وفيه بحث وقال حافظ الدين في الكافي بعد ما ذكر كلام صاحب الهداية وقيل الاصح انه اذا زاد على يوم وليلة لا يلزمه القضاء وان كان دون ذلك يلزمه كما في الاغماء انتهى قلت ايراده هذا التصحيح بصيغة التمريض يدل على ان المختار عنده ما ذهب اليه صاحب الهداية وجعل في السراج الوهاج هذه المسألة على اربعة اوجه ان زاد على يوم وليلة وهو لا يعقل فلا

يعني حيث وافق صاحب الهداية في التجنيس الاكثر وخالفهم ما ذكره في الهداية فالاخذ بما في التجنيس اولى من الاخذ بما في الهداية

عليه

عليه اجماعا وان نقص وهو يعقل فعليه القضاء اجماعا يعني اذا صح وان زاد وهو يعقل او نقص وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف **قوله** لما روينا **اقول** يعني قوله فان لم يستطع فالله احق بقبول العذر منه **قوله** وفيه خلاف زفر **اقول** يعني جوز زفر الايماء بالعين والحاجب والقلب ان عجز عن الايماء بالراس وبه قال مالك والشافعي وهو رواية عن ابي يوسف لكن ذكر في بعض المعتبرات انه لم يرد في الجواز قال في شرح المجمع وقال زفر يومي بحاجبيه لقربهما من الراس وان عجز فبعينيه لانهما في الراس فيأخذان حكمه وان عجز فبقلبه لان النية لا تصح الصلاة بدونها انما يقام به فيقام به الصلاة عند العجز ولنا ان نصب الابدال بالرأي ممنوع والنص ورد بالايماء بالرأس على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره انتهى **قوله** مرض في صلاته يتم بما قدر **اقول** اي ولو بالايماء هذا هو الصحيح وعن ابي حنيفة انه يستقبل اذا صار الى الايماء لان تحريمته انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بدونهما والصحيح الاول كذا في التبيين **قوله** صح فيهما اي الصلاة راكع وساجد قاعدا يبني قائما **اقول** هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فانه لا يبني بل يستانف وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في الاقتداء وقد تقدم وجهه في باب الامامة **قوله** ومومي كذلك اي صح في الصلاة لا يبني الخ **اقول** اي بخلاف زفر فانه يبني عنده بناء على اجازته اقتداء الراكع والساجد بالمومي **قوله** ان اعيي **اقول** اي تعب جاء اعيي لازما ومتعديا يقال اعيي الرجل في المشي اذا تعب واعياه الله والمراد هنا اللازم **قوله** وبغير عذر كره الا عند ابي حنيفة **اقول** قال في المواهب يكره اتكاء المتنفل على نحو عصا بلا عذر ولم يكره ان غير الاصح انتهى فما ذكره المص رواية عنه قال صاحب الهداية وقيل لا يكره الاتكاء بغير عذر عنده في الاصح لانه لو قعد عنده من غير عذر يجوز فكذا لا يكره الاتكاء انتهى وقال في فتح القدير الملازمة ممنوعة لجواز ان لا يكره القعود ويكره الاتكاء لانه يعد اساءة ادب دون القعود اذا كان على هيئته لا يعد اساءة ادب ولئن كان الاصح خلاف ما ذكره المصنف في قوله وان قعد بغير عذر يكره اتفاقا فاصح فخر الاسلام بان الاتكاء يكره عند ابي حنيفة والقعود لا يكره بغير عذر انتهى وقال في البحر الاتكاء مكروه من غير عذر لانه اساءة ادب وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته من غير عذر وعدم كراهته من عذر انتهى فعلم من هذا ان ما نقله المص عن ابي حنيفة رواية مرجوحة والرواية الراجحة عنه كراهة الاتكاء من غير عذر **قوله** فيما رواه ابو سليمان **اقول** هو ابو سليمان الجوزجاني تلميذ الامام محمد بن الحسن واطلق في الجنون فشمل ما اذا كان اصليا كما اذا بلغ مجنونا وزال وهو قول محمد فالعارض والاصلي عنده سواء في سقوط القضاء اذا كثر وعدمه اذا قل وقال ابو يوسف الاصلي كالصبا فلا قضاء مطلقا كذا في السراج الوهاج **قوله** هو الصحيح **اقول** يعني ما رواه ابو سليمان الجوزجاني في نوادر الصلاة من ان الجنون مثل الاغماء في اشتراط الامتداد لسقوط القضاء هو الصحيح دون ما رواه غيره من ان الجنون ليس مثل الاغماء في اشتراط المرجح بل هو يسقطه مطلقا هذا في الصلاة واما في الصوم فان بينهما فرقا بالاتفاق فانه اذا اغمي عليه قبل شهر رمضان وافاق بعد ما مضى رمضان فانه يلزمه قضاء شهر رمضان ولو جن قبل رمضان وافاق بعد ما مضى رمضان لا يلزمه قضاء شهر رمضان كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى **قوله** هو الاصح **اقول** يعني من جن او اغمي عليه يوما وليلة تقضى خمس صلوات اتفاقا ولو زاد على يوم وليلة لا يقضي اتفاقا واختلفوا في اعتبار الزيادة من حيث الاوقات فاذا زاد على الخمس وقت صلاة واحدة لا يقضيها قال ابو يوسف المعتبر الزيادة من حيث الساعات وهو رواية عن ابي حنيفة والاول الاصح لان الكثرة بالدخول في حد التكرار على ما بيناه من قبل وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا اغمي عليه قبل الزوال فافاق من الغد بعد الزوال فعند ابي يوسف لا يجب عليه القضاء لان الاغماء استوعب يوما وليلة وعند محمد يجب اذا افاق قبل خروج وقت الظهر لان التكرار باستيعاب ست اوقات ولم يوجد هذا اذا دام الاغماء عليه ولم يفق في المدة واما اذا كان يفيق فيها فانه ينظر فان كان للافاقة وقت معلوم مثل ان يخف عنه المرض في الصبح مثلا فيفيق قليلا ثم يعاوده فيغمى عليه تعتبر هذه الافاقة فيبطل

ما قبلها من حكم الاغماء اذا كان اقل من يوم وليلة وان لم يكن له افاقة وقت معلوم لكنه يفيق
بغتة فيتكلم بكلام الاصحاء ثم يغمى عليه فلا عبرة بهذه الافاقة كذا في التبيين **قوله**
لا ما تعارفه اهل النجوم **اقول** قال الفاضل المحشي فان عند ابي يوسف تعتبر الزيادة بجزء من الساعة
النجومية ولو اعتبر ما تعارفه اهل النجوم لم توجد الزيادة الا بجزء من اربعة وعشرين جزءا من يوم وليلة
انتهى **قوله** زال عقله بالبنج والخمر لزمه القضاء وان طال **اقول** لان زوال العقل بالخمر لا يسقط عنه القضاء
وان طال اتفاقا لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف ولهذا يقع طلاقه وكذا الزوال بالبنج
عند ابي حنيفة لان النص ورد في اغماء حصل بآفة سماوية فلا يكون واردا في اغماء حصل بصنع العباد
لان العذر اذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضاء ان كثر لانه انما
حصل بما هو مباح كذا في المحيط فصار كالمريض كذا في التبيين **قوله** لان سقوط القضاء عرف
بالاثر اذا حصل بآفة سماوية فلا يقاس عليه ما حصل بفعله **اقول** جعل العلامة الزيلعي في التبيين هذا
علة للزوم القضاء عند زوال العقل بالبنج وجعل علة لزوم القضاء عند زواله بالخمر قوله لانه حصل بما
هو معصية فلا يوجب التخفيف فلو جعل المص كما جعله لكان احسن وقال في التبيين ولو اغمي عليه بفزع من سبع
او آدمي لا يجب عليه القضاء بالاجماع لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض انتهى وانما تركه المصنف
لان في قوله فلا يقاس عليه ما حصل بفعله اشارة اليه

باب الصلاة على الدابة

اقول تقدم الكلام على هذا الباب في الوتر والنوافل فاعادته توجب تسويد الاوراق بلا طائل
قوله وهو خارج عن مقامه **اقول** قال الفاضل المحشي لعمر بضم العين جمع عامر مضاف
الى ما بعده والضمير في مقامه راجع الى المسافر انتهى وقال في الصحاح عمرت الخراب اعمره عمارة فهو عامر اي
معمور مثل ماء دافق اي مدفوق وعيشة راضية اي مرضية انتهى **قوله** وفي القنية اذا سيرها راكبها لا تجزيه
الفرض ولا التطوع عليها **اقول** نقل صاحب القنية الكلام المزبور عن تاج الدين اخي حسام الدين الشهيد
قال الفاضل المحشي فههنا ثلثة صور الوقوف والسير والتسيير فعلى الاول والثاني يجوز اذا لم يقدر
على الايقاف وفي الثالث لا يجوز لكنه يخالف ما نقله في المنتقى من انه اذا صلى على بعير قائم لا يسير لا يجوز
ولو صلى على عجل قائم لا يسير جاز ولعل الجمع بين الحيوانين العيدان فعليك بالتامل والتوفيق انتهى **قوله**
وينزل للوتر وعندهما لا كالسنن غير سنة الفجر **اقول** اي وعندهما لا ينزل للوتر كما لا ينزل للسنن
وقوله كالسنن غير سنة الفجر وقد تقدم انه ينزل لها عند ابي حنيفة ولا يصليها على الدابة
ولا قاعدا بلا عذر لانها اكد السنن الرواتب

باب الصلاة على السفينة

قوله والاصل فيها ما روي انه صلى الله عليه وسلم لما بعث جعفر بن ابي طالب الى الحبشة الخ **اقول**
لم اجده من حديث جعفر وانما وجدته عن ابن عمر اخرج الدارقطني عنه انه قال سأل النبي صلى الله عليه وسلم كيف اصلي في السفينة
قال صل قائما الا ان تخاف الغرق واخرجه الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يتعقبه الذهبي بشيء من جهة
السند لكنه قال شاذ بمرة **قوله** وعن سويد بن غفلة **اقول** لم اجد هذا الاثر فيما راجعته من الكتب **قوله**
يتوجه المصلي فيها القبلة **اقول** الظرف متعلق بالمصلي والضمير المجرور راجع الى السفينة والقبلة مفعول به
قوله عند الافتتاح وفي كل الصلاة **اقول** كل من الظرفين متعلق بقوله يتوجه قال في الكافي المصلي في السفينة
يلزمه استقبال القبلة عند الافتتاح وكلما دارت السفينة لانها في حقه كالبيت فلا يتطوع فيها موميا مع
القدرة على الركوع والسجود بخلاف راكب الدابة انتهى **قوله** القادر على القيام في السفينة الخ **اقول** قال

المولى الواني

المولى الواني

في الوقاية

في الوقاية صلى قاعدا في فلك جار بلا عذر صح وقال في المجمع وادى الفرض قاعدا في مركب جار بغير عذر جائز.
وقال في المواهب الصلاة قاعدا في فلك سائر بلا عذر جائزة وانما قيد السفينة بالجريان والسير لانها
لو كانت واقفة لا يجوز فيها الصلاة اتفاقا وقيل لا فرق بين السائرة والواقفة فتكون الواقفة ايضا على
الخلاف وهذا مقتضى اطلاق الكنز والوافي وهو الصحيح وانما ترك المص القيد المذكور لان قوله الآتي لا تجوز الصلاة
قاعدا في المربوطة في الشط بالاجماع يدل عليه يعني ان القادر على القيام في السفينة السائرة والقادر على
الخروج عنها لو صلى كل منهما قاعدا فيها جازت صلاته عند ابي حنيفة وهو الاستحسان ووجهه ان الغالب
فيها العجز عن القيام والخروج والعجز باعتبار الغالب كالمتحقق وقالا لا تجوز الصلاة قاعدا فيها الا من عذر
كدوران الراس وعدم القدرة على الخروج وهو القياس لان المقدور عليه لا يجوز تركه قال في المواهب وهو
الاظهر يعني ان قول الامامين في هذه المسئلة اظهر من قول الامام الاعظم وعلل الاظهرية في البرهان بان القيام
ركن فلا يترك الا بعذر محقق لا موهوم **قوله** لف ونشر **اقول** قال الفاضل المحشي فيه تامل فان مقتضى اللف
والنشر كون كل جزء من النشر مخصوصا بكل من اللف وفيما نحن فيه ليس كذلك لان فيها مشتركا بينهما انتهى
والحاصل ان اللف والنشر بالمعنى الذي ذكره المصنف غير معروف **قوله** واسوداد العين **اقول** قال الفاضل
المحشي اي الدوار هو اسوداد العين بهذا المعنى غير ظاهر اذ لم يوجد في اصول اللغة كذلك انتهى **قوله**
والافضل القيام في الاول والخروج في الثاني **اقول** المراد بالاول القدرة على القيام وبالثاني القدرة على
الخروج انما كان الافضل القيام عند القدرة عليه لانه ابعد عن الشبهة الناشئة عن الخلاف وانما كان الافضل الخروج
عنها عند القدرة عليه لانه اسكن للقلب واجمع للفكر والظاهر من كلام المص انه لو صلى قاعدا فيها بلا عذر
تصح صلاته عند ابي ح بلا كراهة واساءة لكن ذكر في بعض المعتبرات كالبدايع وشرح المجمع وفتح القدير انها
تصح مع الاساءة **قوله** لا تجوز الصلاة قاعدا في المربوطة في الشط بالاجماع **اقول** قال في الهداية
والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح انتهى وقال في الكافي والخلاف في غير المربوطة ولو كانت
مربوطة لم تجز قاعدا اجماعا انتهى وقال في العناية وفتح القدير ان قول صاحب الهداية هو الصحيح احتراز عن
قول بعضهم انه ايضا على الخلاف انتهى وقال في التبيين والمربوط على الشط كالشط انتهى قلت يستفيد من
كلام الهداية ان ما حكاه المص وغيره من الاجماع مبني على القول الصحيح ومن كلام التبيين ان المربوطة في عبارة
الهداية والكافي مقيدة بالمربوطة بالشط واما المربوطة بالانجر في لجة البحر فالاصح على ما ذكر في الجامع التمرتاشي
ان الريح اذا كانت تحركها تحريكا شديدا فهي كالسائرة وان كانت تحركها قليلا فهي كالراسية والحاصل ان
المصلي في السفينة اما ان يكون عاجزا عن القيام والخروج عنها او لا يكون فان كان عاجزا عنهما جاز له ان
يصلي قاعدا فيها اتفاقا وان لم يكن عاجزا عنهما فاما ان تكون السفينة سائرة او راسية في لجة البحر او
مربوطة على الشط فان كانت سائرة جاز له ان يصلي قاعدا فيها عند ابي ح الا ان الافضل القيام او الخروج
وقالا لا يجوز وان كانت راسية في لجة البحر فالصحيح انها ان كانت مضطربة اضطرابا شديدا فهي كالسائرة
وان كانت مضطربة اضطرابا قليلا فهي كالواقفة وان كانت مربوطة على الشط فلا يجوز له ان يصلي
قاعدا فيها اتفاقا والمفهوم من كلام المص جواز الصلاة قائما في المربوطة بالشط مطلقا وهو ظاهر
الهداية والنهاية والاختيار وفي الايضاح ان كانت السفينة مربوطة في الشط وهي على قرار الارض
فصلى قائما جاز لانها اذا استقرت على الارض فحكمها حكم الارض وان كانت مربوطة في الشط
ولم تكن على قرار الارض ويمكنه الخروج عنها لم تجز الصلاة فيها لانها اذا لم تستقر فهي كالدابة وان استقرت
فهي كالسرير واختاره في المحيط والبدايع قال بعض الفضلاء وعلى هذا ينبغي ان لا تجوز الصلاة فيها اذا
كانت سائرة مع امكان الخروج الى البر وهذه المسئلة الناس عنها غافلون انتهى هكذا ينبغي ان يعلم هذا

المولى الواني

المراد بالانجر هنا حبل السفينة

المقام ولا يلتفت الى ما وقع في بعض الكتب مما تتحير فيه الافهام والله الموفق للسداد ومنه الهداية والارشاد
قوله الا ان يدور راسه فح يجوز اقول هذا بالاجماع قال في الخلاصة واجمعوا انه لو كان بحال يدور
راسه لو قام يجوز الصلاة فيها قاعدا انتهى واراد بالصلاة الفرض لان النفل قاعدا يجوز اتفاقا ويكون فيها
قاعدا ان تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالايماء لا يجوز اتفاقا فرضا كانت او نفلا لانه لا عذر قال
في الخلاصة وبالايماء لا يجوز لا التطوع ولا الفرض انتهى قوله لا يقتدي اهل سفينة القول بجواز
ما اذا كانا على الدابتين اقول يعني لا يجوز اقتداء اهل سفينة بامام كائن في سفينة اخرى اذا كانا مفترقين
لاختلاف المكان حقيقة وهو يمنع صحة الاقتداء كما مر ويجوز اذا كانتا مقترنتين لاتحاد المكان حكما
والمراد بهما المربوطتان واما السايرتان فلا يجوز الاقتداء فيهما على كل حال وهذا التفصيل ملتبس بمخالفة
ما اذا كان الامام على دابة والماموم على اخرى فان الاقتداء على الدابة لا يجوز مطلقا اي سواء كانتا
مفترقتين او مقترنتين وعن محمد انهما اذا كانتا مقترنتين بحيث لا تكون الفرجة بينهما الا بقدر الصف
يجوز الاقتداء قياسا على صلاة الارض قوله كالطريق او طائفة من النهر اقول اطلق في الطائفة كما
في الخلاصة وقيدها في البحر بقدر نهر عظيم حيث قال ان كان بين الامام وبين القوم طريق او مقدار
نهر عظيم لم يصح اقتداؤهم لان الطريق ومثل هذا النهر يمنعان صحة الاقتداء انتهى قلت
تقدم بيان مقدار الطريق والنهر العظيم المانعان صحة الاقتداء ٥

باب المسافر

اقول اي باب صلاة المسافر لان الكلام في ابواب الصلاة كذا في البحر والاضافة في صلاة المسافر اضافة
الشيء الى شرطه او الفعل الى فاعله كذا في الجوهرة قوله اي موضع اقامته اقول اراد بهذا تفسير المقام يعني
ان المقام في قولنا بيوت مقامه اسم موضع من اقام يقيم اقامة اي من باب الافعال قوله فهذه العبارة
احسن من قولهم بيوت بلده اقول يعني حيث كان موضع الاقامة اعم من البلد والقرية وكان الخارج من
قريته للسفر مسافرا كالخارج من بلده كان تعبيرنا بالمقام هنا اولى واحسن من تعبير الفقهاء بالبلد
لان موضع الاقامة يشمل القرية والبلد ولفظ البلد لا يشمل القرية والحاصل ان بعض الفقهاء قالوا المسافر
من جاوز بيوت بلده ومنهم صاحب الوقاية والنقاية وبعضهم قالوا من جاوز بيوت مصره ومنهم صاحب الهداية والكنز
ولا فرق بين هاتين العبارتين لان البلد والمصر مترادفان فيطلق كل منهما على ما يطلق عليه الاخر الا انهما
قاصرتان لعدم شمولهما القرية لانهما لا يطلقان عليها مع ان مريد السفر اذا فارق بيوت قريته يكون مسافرا فالاولى
ان يعبر بما يشملها وغيرها ولهذا غيرهما المص الى قوله موضع اقامته لان هذا اللفظ يشمل البلد والقرية الا انه
لو قال فهذه العبارة احسن من قول من قال بيوت بلده لكان اولى وانما قال احسن ولم يقل والصواب هذه العبارة
دون قولهم بيوت بلده لان بعض الفضلاء قال المراد بالبلد مطلق البقعة التي استوطنها سواء كانت بلدا او قرية وسواء
كانت وطنا اصليا او وطن اقامة وبعضهم قال المراد بالبلد العمران الذي كان مقيما فيه وقال بعضهم من جاوز البيوت
ومنهم صاحب المجمع والمواهب وهذه العبارة لا غبار عليها لان البيوت لاطلاقها تشملهما قوله جمع البيوت اذ لو بقي
امامه بيت لا يكون مسافرا اقول قال الفاضل المحشي لا يقال في هذا التعليل نظر فان المسافر اذا جاوز ثلثة بيوت
مصر يصح ان يقال جاوز بيوت مصره فلا بد من قرينة الاستغراق غير صيغة الجمع من الفاظ العموم اذ قال عبيدي احرار
يعم جميعهم فهنا ايضا يعم جميع بيوت مقامه فيتم الكلام ويحصل المرام انتهى وفي قوله اذ لو بقي امامه بيت
اشارة الى ان محاذاة العمران المعتبر جانبيه لا تضر والصاحب البستين ثم المعتبر المجاوزة من الجانب الذي خرج منه
حتى لو جاوز عمران المصر قصر وان كان بحذائه من جانب اخر ابنية انتهى وكذا قال غيره قوله قاصدا قطع
اقول قاصدا منصوب على انه حال من فاعل جاوز ونبه بذلك على اشتراط نية السفر للمسافر فلا بد له من قصد

قطع

الفاضل الجندي
اخي چلبي
الفاضل الواني

قطع مسافة مقدرة بثلثة ايام حتى يترخص برخصة المسافرين والا لا يترخص ابدا ولو طاف الدنيا جميعا
وانما اكتفى بالنية في الاقامة واشترط العمل بها في السفر لما ان في السفر الحاجة الى الفعل وهو لا يحصل بمجرد النية
بل لا بد من اقتران العمل به من الركوب والمشي وفي الاقامة الحاجة الى ترك الفعل وهو يحصل بمجرد النية من غير افتقار الى
اقتران العمل به قوله تقطع اقول هذه الجملة في محل الجر على انها صفة مسافة قوله اي من شانها ان تقطع فيها
ان تقطع اقول يريد ان قطعها بالفعل في المدة المذكورة ليس بشرط بل يكفي كونها بحيث يمكن قطعها في تلك المدة
حتى لو اسرع وقطع ما يقطع بالسير المعتاد في ثلثة ايام في اقل منها قصر قوله اعتبر في السير للبر سير الابل وراجل
اقول المراد بالابل ابل القافلة دون البريد والمراد بسير الراجل السير المعتاد لا سير البريد اذ تعجيل السير في البريد
وابطاؤه سير العجلة وهذا وسط وخير الامور اوسطها قوله والبحر اعتدال الريح اقول قال في التبيين لم يذكر
سيره في الماء في ظاهر الرواية وذكر في العيون عن ابي حنيفة انه يعتبر ثلثة ايام في البحر وان اسرع في السير وسار في يومين
او اقل والمختار للفتوى انه ينظر كم تسير السفينة في ثلثة ايام ولياليها اذا كانت الرياح مستوية معتدلة فيجعل
ذلك هو المقدر لانه اليق بحاله كما في الجبل انتهى قوله والجبل ما يليق به اقول يعني يعتبر كونها من طريق الجبل
بالسير الوسط ثلثة ايام تعتبر في كل على حدة قال الفاضل المحشي فان قيل في الجبل ايضا المعتبر سير الابل وسير الراجل
غاية الامر ان في الجبل يكون السير ابطأ مما في السهل ففي كل من السهل والجبل السير بما يليق بها فلم خصه به قولنا
لان في الجبل مواضع صعبة يحتاج الى التاني والتوقف فهذا كله بعد سير يجاوز السهل فتامل انتهى قوله في ثلثة
ايام مع الاستراحات اقول الظرف متعلق بتقطع لا بسير وبسط لان المصدر الموصوف لا يعمل والتقدير بثلثة ايام
هو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها
ووجه التمسك به ان اللام في المسافر للاستغراق كما في مقابله فيقتضي ان كل من صدق عليه انه مسافر شرع له مسح
ثلثة ايام ولا يتصور ذلك الا اذا قدر اقل مدة السفر بثلثة ايام لانه لو قدر بما اقل من ذلك لا يمكن استيفاء
مدته لانتهاء سفره فاقتضى تقديره به ضرورة والا لخرج بعض المسافرين عنه وهنا فوائد شريفة ومباحث
لطيفة ذكرها الشيخ كمال الدين في فتح القدير فعليك بها ايها الطالب البصير قال صاحب الهداية والسير المذكور
هو الوسط وعن ابي حنيفة التقدير بالمراحل وهو قريب من الاول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحيح انتهى
وقال في العناية قوله هو الصحيح احتراز عن قول عامة المشايخ فانهم قدروها بالفراسخ ثم اختلفوا فقال
بعضهم احد وعشرون فرسخا وقال اخرون ثمانية عشر واخرون خمسة عشر انتهى قال في النهاية ومعراج الدراية
الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخا وفي المجتبى فتوى اكثر ائمة خوارزم على خمسة عشر فرسخا انتهى
وقال في مواهب الرحمن والمختار لاكثر تقديره بالاميال فقال بعضهم بثلثمائة وستين وقيل نيف واربعة وخمسة
وقيل بخمسة واربعين انتهى والشيخ زين في البحر بعد ما ذكر ما نقل عن النهاية والمجتبى قال وانا اتعجب
من فتواهم في هذا او امثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصا المخالف للنص الصريح انتهى وعلى التقدير بالايام
يعتبر كونها من اقصر ايام السنة ولم يقل ولياليها كما في الجامع الصغير لان ذكر الايام يستتبع ما بازائها من الليالي
والمراد بالايام النهر لان الليل للاستراحة فلا يعتبر كذا في الينابيع اراد به انه لا يحتسب السير فيه لا انه لا يعتبر قصده كما
قد توهم وقد افصح عن ذلك ما في المحيط وغيره من ان المسافر لا بد له من النزول للاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط
ان يسافر من الفجر الى الفجر لان الدابة لا تطيق ذلك والادمي ايضا فالحقت مدة الاستراحة بمدة السفر ضرورة اذ
لو لم يشترط قصد السير من الصبح الى الزوال كما في التبيين لا يشترط استغراق النهار بالسفر والصحيح عدمه حتى لو بكر في اليوم الاول
ومشى الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك قصر وهذا ايضا يؤيد ما قلناه فتدبره كذا في
البحر قوله وكون الليالي من اوقات الاستراحة تركت في بعض الكتب وذكرت في بعضها اقول تخصيص الاستراحة
بالليالي نظر لان الازمنة والامكنة مختلفة بحسب الحرارة والبرودة فبحسب اختلافهما يختلف حال المسافر فتارة يسير

قال في القاموس النهار ضياء ما بين طلوع الفجر الى غروب الشمس او من طلوع الشمس الى غروبها وانتشار ضوء البصر وافتراقه وجمعه انهر ونهر او لا يجمع كالعذاب والسراب انتهى منه

بالنهار ويستريح بالليل وتارة يسير بالليل ويستريح بالنهار وتارة يسير ويستريح في بعض كل منهما **قوله** ولو كان
عاصيا فيه الخ **اقول** السفر على ثلثة اقسام سفر طاعة كالحج والجهاد وسفر مباح كالتجارة وسفر معصية كقطع
الطريق والاولان سببان للرخصة اتفاقا واما الاخير فكذلك عندنا وبه قال الاوزاعي والثوري وداود
والمزني وبعض المالكية خلافا لمالك والشافعي واحمد قالوا سفر المعصية لا يفيد الرخصة لانها انما تثبت تخفيفا
وما كان كذلك لا يتعلق بما يوجب التغليظ اعني المعصية والحاصل انها نعمة فلا ينالها المستحق للنقمة ولنا
اطلاق نصوص الرخصة قال الله تعالى ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم
يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وكل من الكتاب والسنة كما ترى مطلق فزيادة قيد ان لا يكون نسخ على
ما عرف في الاصول ولان نفس السفر ليس بمعصية انه عبارة عن خروج مديد وانما المعصية ما يكون بعده
كما في السرقة او مجاورة كما في الاباق فصلح من حيث ذاته متعلق الرخصة فظهر بهذا ان قصر الصلاة
عزيمة عندنا ورخصة عند الائمة الثلثة يعني ان المفروض على المسافر في الرباعي ركعتان فقط عندنا
واربع عندهم الا انه رخص بادائه ركعتين وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اتم المسافر كان الشفع الثاني
نفلا عندنا وفرضا عندهم وفيما لو فات عن المسافر رباعي يقضي عندنا ركعتين وعندهم اربعا ولو لم يقعد على الركعتين
فصلاته فاسدة عندنا لترك القعدة الاخيرة وتامة عندهم واستدل الائمة الثلثة بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة وهذه صيغة الرخصة دون العزيمة وبما روي عن يعلى بن امية انه قال
سألت عمر ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته رواه مسلم واصحاب السنن الاربعة وابن حبان
فاقبلوا رخصته قالوا هذا نص على الرخصة وقاسوها على الصوم اذ الوقت سبب الاربع والسفر سبب القصر كما
ان الشهر سبب الصوم والسفر سبب الفطر ثم لو صام في السفر يقع فرضا فكذا لو اتم هنا والحاصل انهم استدلوا على
كون القصر رخصة لا عزيمة بثلثة امور الاول ان الله تعالى قال فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ولفظ الجناح
تذكر للاباحة دون الوجوب والثاني ان النبي صلى الله عليه وسلم سماه صدقة والمتصدق عليه بالخيار في القبول وعدمه والثالث
انه رخص شرعت للمسافر فيتخير فيها كما في الصوم اي تخير المسافر بين ان يتم ويقصر كما يتخير ان يصوم ويفطر والجواب
عن الاول ان الله تعالى علق القصر بالخوف وهو ليس بشرط لقصر ذوات الصلوات بالاتفاق ولا يلائم حاله فكان متعلقا
بقصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود او ترك الركوع والسجود الى الايماء لخوف عدو او غيره وعندنا قصر الاوصاف
عند الخوف مباح لا واجب وعن الثاني ان التصدق عما لا يحتمل التمليك ممن لا تلزمه طاعته اسقاط محض لا يقبل الرد
ويكون اسقاطا محضا كالعفو عن القصاص ممن لا تلزمه طاعته وهو الحاكم بما يريد ولي الدم لا يقبل الرد ويكون اسقاطا
محضا وعن الثالث ان الشفع الثاني نفل عندنا فلا يقضي ولا يأثم على تركه وهذا اية النفلية فان اية الفرضية
فيما لا يجب اداؤه ولا قضاؤه ولا يأثم بتركه بخلاف الصوم فانه يجب قضاؤه فالرخصة فيه للتخيير بين الاداء
مع الناس فان فيه يسرا باعتبار الموافقة وبين التأخير باعتبار مشقة السفر لان التخيير المضاف الى العباد لابد و
ان يكون بين جهتي يسر ليختار العبد اهونهما عليه وجهة اليسر للصلاة متعينة وهي القصر فلم يتوجه التخيير فان
قلت قال بعضهم ان القصر رخصة قلنا مراده انه رخصة اسقاط ولا فرق بينها وبين العزيمة في المعنى وبالجملة
ان القصر في السفر في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وعبر عنها بعضهم بالعزيمة ورخصة ترفيه عند الائمة الثلثة
اعلم ان المعصية قد يكون بالسفر اي ملتبسة به ومصاحبة له كما لو خرج عاقا للوالدين او باغيا على امام
او ابقا من مولاه او خرجت الحرة بلا محرم او في العدة وقد تكون في السفر كما لو خرج للحج او للجهاد ثم طرء عليه العصيان
فيه بان قطع الطريق وخلافنا للشافعي انما هو في العاصي بسفره لا في العاصي في سفره لان العاصي في سفره يقصر اتفاقا
فعلى هذا لو قال المصنف ولو عاصيا به لكان اولى ليصح ترتب خلاف الشافعي عليه كما لا يخفى ويمكن ان يقال ان

يعني الباء

يعني الباء ويدل عليه ما ذكره من الامثلة فان عقوق الوالدين وما عطف عليه من امثلة تحقق العصيان
بسفره كما سبق التصريح به وقطع الطريق ولا يصح ان يكون مثالا للعاصي بسفره والعاصي في سفره لكن ينبغي
تخصيصه بالاول ليطابق سائر الامثلة **قوله** قصر الفرض الرباعي **اقول** هذا اي تسميته قصرا مجاز ز
لان فرض المسافر عندنا ركعتان حتى لا يجوز له الاتمام فلو قال صلى الفرض الرباعي ركعتين لكان اولى ٥
قوله فاعل يختص **اقول** نائب الفاعل فاعل عند الزمخشري فعلى هذا لا اشكال في عبارة المصنف
وليس فاعلا عند ابن الحاجب فعلى هذا فيها اشكال ويمكن التفصي عنه بتقدير المضاف اي نائب فاعل يختص
قوله لما روي عن عائشة رضي الله عنها ان الصلاة فرضت في الاصل ركعتين فلما قدم النبي صلى الله عليه وسلم
المدينة ضم الى كل صلاة مثلها غير المغرب فانها وتر النهار ثم زيدت في الحضر واقرت في السفر **اقول**
اخرج البخاري ومسلم عن عروة عن عائشة قالت الصلاة اول ما فرضت ركعتان فاقرت صلاة السفر
واتمت صلاة الحضر قال الزهري فقلت لعروة فما بال عائشة تتم قال تاولت كما تاول عثمان وفي لفظ
للبخاري قالت فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ثم هاجر النبي عليه السلام ففرضت اربعا وتركت صلاة
السفر على الاول وذكره في باب من اين ارخوا التاريخ وزاد احمد الا المغرب فانها وتر النهار والا
الصبح فانها تطول فيها القراءة ورجاله ثقات فظهر بهذا ان في لفظ الحديث الذي ذكره المصنف خللا
من وجوه ثلثة اما اولا فلانه خلاف الرواية واما ثانيا فلان في قوله ثم زيدت في الحضر بعد قوله ضم
الى كل صلاة مثلها تسامحا واما ثالثا فلانه خص الاستثناء بالمغرب مع ان النبي صلى الله عليه وسلم شارك الصبح
له فيه فلفظ الحديث بعد مزج المتنين هكذا فرضت الصلاة في الاول ركعتين ركعتين ثم هاجر
النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة فزيدت في الحضر واقرت في السفر على الاصل الا المغرب فانها وتر النهار والا
الصبح فانها تطول فيها القراءة فقوله الا المغرب الخ استثناء من قوله ففرضت في الحضر اربعا و
غير المغرب في عبارة المصنف استثناء من قوله ضم الى كل صلاة مثلها قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير
وهذه الرواية ترد قول من قال ان الزيادة في الحضر كانت قبل الهجرة وهذا وان كان موقوفا فيجب حمله
على السماع لان اعداد الركعات لا يتكلم فيها بالرأي وكون عائشة تتم لا ينافي ما قلنا اذ الكلام في
ان الفرض كم هو لا في جواز اتمام الاربع فانا نقول اذا اتم كانت الاخريان نافلة لكن المسنون في النفل عدم
بنائه على تحريمة الفرض فلم تكن عائشة تواظب على خلاف السنة في السفر فالظاهر ان وصلها بناء
على اعتقاد وقوع الكل فرضا فليحمل على انه حدث لها تردد او ظن في ان جعلها ركعتين مقيد بحرجه
بالاتمام يدل عليه ما اخرجه البيهقي والدارقطني بسند صحيح عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة
انها كانت تصلي في السفر اربعا فقلت لها لو صليت ركعتين فقالت يا ابن اختي انه لا يشق علي
وهذا والله اعلم هو المراد من قول عروة انها تاولت اي ان الاسقاط مع الحرج لا ان الرخصة في التخيير بين
الاداء والترك مع بقاء الافتراض في التخيير في ادائه لانه غير معقول والمروي عن النبي عليه السلام المواظبة
على القصر اخرج البخاري عن ابن عمر انه قال صحبت النبي صلى الله عليه وسلم فكان لا يزيد في السفر على ركعتين
حتى قبضه الله تعالى وصحبت عمر فلم يزد على الركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة انتهى وهذا معارض للمروي عن عثمان انه كان يتم والتوفيق ان اقامته المروية
كانت في ايام منى ولا شك ان حكم السفر منسحب على اقامة ايام منى فساغ اطلاق انه اتم
في السفر ثم كان ذلك منه بعد مضي صدر من خلافته لانه تاهل بمكة على ما رواه احمد انه صلى بمنى
اربع ركعات فانكر الناس عليه فقال ايها الناس اني تاهلت بمكة منذ قدمت واني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول من تاهل في بلد فليصل صلاة المقيم انتهى كلامه اقول هذا التوفيق يخالف ما

عن عروة من ان عائشة تاولت كما تاول عثمان وقد ذكر وجه تاويلها وهو انها اعتقدت ان القصر
ليس بحتم بل هو مقيد بما اذا كان في الاتمام حرج فعلى هذا فينبغي ان يحمل الاتمام المروي عن عثمان
على هذا ليصح قول عروة تاولت كما تاول عثمان والله اعلم تلخيص ما ذكر ان ائمتنا ذهبوا الى ان الصلاة
فرضت ابتداء ركعتين الا المغرب وان النبي صلى الله عليه وسلم صلاها مدة اقامته بمكة ركعتين فلما هاجر
الى المدينة فرضت صلاة الحضر اربعا واقرت صلاة السفر على الفرض الاول اعني ركعتين ودل على هذا
كثير من الاحاديث منها ما ذكر وذهب بعض ائمتنا الى انها فرضت في الاصل اربعا سوى المغرب
ثم رخص للمسافر بادائه ركعتين ودل على هذا بعض الاحاديث منها قوله هذه صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فانه صريح في ان الله تعالى فرض الصلاة حين فرضها اربعا ثم امر باسقاط
شطرها في السفر وجوبا او جوازا تفضلا واحسانا منه ولفظ القصر والاتمام يدل على هذا المعنى
فالاولى لعلمائنا ان يتركوهما اذ لا قصر هناك عندنا ولا اتمام تدبر تدبر **قوله** او ينوي اقامة
شهر او اكثر ببلد او قرية **اقول** قال في البحر وفي المجتبى النية انما تؤثر بخمس شرائط احدها ترك
السير حتى لو نوى الاقامة وهو يسير لم تصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو اقام في بحر او جزيرة
لم تصح وثالثها اتحاد الموضع ورابعها المدة وخامسها الاستقلال بالرأي انتهى واطلق النية
فشمل الحكمية كما لو وصل الحاج الى الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وقد
عزم ان لا يخرج الا معهم لا يقصر لانه كناوي الاقامة كذا في المحيط **قوله** كما ذكر في الهداية
اقول المذكور في الهداية هذا والتقييد بالبلدة والقرية يشير الى انه لا تصح نية الاقامة
في المفازة وهو الظاهر انتهى قال في العناية اي الظاهر من الرواية احترز به عما روي عن ابي يوسف ان
الرعاة اذا نزلوا موضعا كثير الكلاء والعشب والماء ونووا الاقامة خمسة عشر يوما والماء والكلاء يكفيهم
تلك المدة صاروا مقيمين وكذلك اهل الاخبية انتهى ثم قال صاحب الهداية بعد اسطر ونية الاقامة
من اهل الكلاء وهم اهل الاخبية قيل لا تصح والاصح انهم مقيمون يروى ذلك عن ابي يوسف لان الاقامة
اصل فلا يبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى انتهى وفيه اشارة الى ان التقييد المذكور وان كان ظاهر الرواية الا
ان الاطلاق قول مروي عن ابي يوسف فاصح قال في المحيط وعليه الفتوى **قوله** ولكن قال في الكافي الخ **اقول** عبارة
الكافي هذه والتقييد بالبلد والقرية يؤذن بانه لا تصح نية الاقامة في المفازة قالوا هذا اذا سار ثلثا
ثم نوى الاقامة في غير موضعها فان لم يسر ثلثا تصح لان السفر اذا لم يتم علة كانت الاقامة نقضا للعارض
لا ابتداء علة بخلاف ما لو سار ثلثا لانه ذا ابتداء ايجاب فلم يصح الا في محله ذكره فخر الاسلام في المبسوط الى
في غير محله انتهى يعني قالوا ان نية الاقامة في المفازة انما لا تصح اذا سار ثلثة ايام بنية السفر ثم نوى الاقامة
في غير موضعها فاما اذا نوى الاقامة قبل ان يسير ثلثة ايام فانها تصح لان السفر لما لم يتم علة كانت نية الاقامة
نقضا للعارض لا ابتداء علة واذا سار ثلثة ايام ثم نوى كان ابتداء ايجاب فلا يصح الا في محله ذكره فخر الاسلام في
اصوله في العوارض المكتسبة كذا في العناية **قوله** كذا في التحفة **اقول** وكذا في التبيين ايضا قال في البحر وذكر
في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في ايام العشر ونوى الاقامة نصف شهر لا تصح لانه لا بد له من الخروج الى
عرفات فلا يتحقق الشرط انتهى **قوله** او دخل بلدا ولم ينوها **اقول** قال في البزازية اذا دخل بلدا ولم ينو
الاقامة لكن يعلم انه لا يخرج الا مع القافلة في اقل من مدة الاقامة فانه يتم لدلالة الحال على الاقامة ولسان
الحال انطق انتهى **قوله** عطف على ضمير تقصر **اقول** انما جاز هذا العطف لوجود الفصل واطلق في العسكر
فشمل ما اذا كانت الشوكة لهم اولا **قوله** كذا في الخانية **اقول** وكذا في النهاية ايضا **قوله** او حاصروا
في غير موضعها **اقول** ذكر في كثير من المعتبرات ان المسلمين اذا حاصروا اهل البغي في دار الاسلام في غير مصر

فافاد

فافاد كلامهم انهم اذا حاصروهم في مصر يتموا قال في الهداية وكذا اذا حاصروا اهل البغي في دار الاسلام
في غير مصر او حاصروهم في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم انتهى وقال في العناية وهذا التعليل يدل على ان قوله
في غير مصر وقوله في البحر تقييد حتى لو نزلوا مدينة اهل البغي وحاصروهم في الحصن لم تصح نيتهم ايضا لان
مدينتهم كالمفازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها انتهى **قوله** وهو جمع خباء وهو بيت من وبر او صوف
اقول قال في البحر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا في ضياء الحلوم وفي المغرب الخباء الخيمة من الصوف انتهى
والمراد هنا الاعم لما في البدائع من التسوية بين ان يسكن في بيت صوف او بيت شعر انتهى قلت قال
في القاموس الشعر ويحرك نبتة الجسم مما ليس بصوف ولا وبر وجمعه اشعار وشعور وشعار الواحد
شعرة وقال الوبر محركة صوف الابل والارانب ونحوها وجمعه اوبار انتهى وقال في الصحاح الصوف
للشاة والصوفة اخص منه انتهى **قوله** من الرعاة اذا كانوا في ترحال **اقول** الرعاة بضم
الراء جمع الراعي كالقضاة جمع القاضي والترحال بفتح التاء تفعال بمعنى الارتحال **قوله** الا
اذا نزلوا مرعى **اقول** اطلق فيه وقيده صاحب الكافي بالكثرة حيث قال الا اذا نزلوا مرعى كثير الكلاء
والماء وقد تقدم ان صاحب العناية قيده بقوله الماء والكلاء يكفيهم تلك المدة ولا بد من هذا
القيد لئلا يخالف حالهم عزيمتهم لان اقامتهم للكلاء والماء فاذا لم يبقيا ارتحلوا وانقلعوا
من مكانهم **قوله** فان قعد في الاولى تم فرضه الخ **اقول** انما يتم فرضه اذا قرأ في الاوليين واما اذا ترك
القراءة فيهما او في احديهما وقرأ في الاخريين فلا يصح فرضه لان احتياج صلوة المسافر الى القراءة
كاحتياجها الى القعدة **قوله** اي وان لم يقعد للاولى بطل فرضه وانقلب الكل نفلا **اقول** هذا
انقلاب الصلاة بعد الفساد نفلا على قولهما لا على قول محمد لان الفرض اذا فسد لا ينقلب عنده نفلا
بل يفسد اصلا كما مر وهذا كله اذا لم ينو الاقامة واما اذا صلى ركعتين وقرأ فيهما وقعد مقدار
التشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم او بعد ما قام الى الثالثة قبل ان يقيدها بالسجدة فانه ينقلب
فرضه اربعا الا انه يعيد القيام والركوع لان ما فعله بنية التطوع لا ينوب عن الفرض وهو مخير في
القراءة ولو نواها بعد ما قيدها بالسجدة لا ينقلب فرضه اربعا ويضيف اليها اخرى لتكون الاربع
تطوعا على قولهما خلافا لمحمد ولو افسدها لا شيء عليه ولو ترك القعدة وقام الى الثالثة ثم نوى
الاقامة انقلب فرضه اربعا اتفاقا لانه صار مقيما بالنية وترك القعدة في الاوليين غير مفسد
في حقه فان لم يقم صلبه عاد الى القعدة وان قام لا يعود وهو مخير في القراءة ولو ترك القراءة في
الاوليين واتى بالقعدة ثم نوى الاقامة قبل ان يسلم وبعد ما قام الى الثالثة قبل ان يقيدها بالسجدة
وقرأ في الاخريين جازت صلاته عندهما خلافا لمحمد لان فرضه انقلب الى الاربع وصارت القراءة في الاخريين
قضاء عن القراءة في الاوليين والقعدة الاولى لم تبق فرضا في حقه ولو نواها بعد ما قيد الثالثة
بالسجدة فسدت صلاته اتفاقا ويضيف اليها رابعة لتكون تطوعا عندهما **قوله** عن الحسن ابن
حي افتتحها المسافر بنية الاربع اعادها حتى يفتتحها بنية الركعتين **اقول** تخصيص هذا القول
بالحسن يشير الى انه لا يشترط عند الجمهور ان يفتتح صلاته بنية الركعتين حتى لو افتتحها بنية الاربع
وقرأ في الاوليين وقعد على راسهما مقدار التشهد تم فرضه فعلم ان فرضه يتم عندهم في الصورة
التي مطلقا اي سواء نوى ركعتين او اربعا **قوله** قال الرازي هو قولنا **اقول** ليس مراده انه
قول ائمتنا لانه مخالف لما مر في شروط الصلاة ان نية اعداد الركعات غير معتبرة بل المراد نفي فقط
قول الرازي المنقول عن الحسن بن حي مقابل للمذهب **قوله** كذا في شرح الزاهدي **اقول** يعني المجتبى
قوله واختلف في السنن الخ **اقول** القصر خاص بالفرض لانه لا قصر في الوتر والسنن واختلف

في السنن اي في تركها والاتيان بها اي فيما هو الاولى فيهما فقيل تركها اولى مطلقا ترخصا وقيل
الاتيان بها مطلقا تقربا وقيل تركها اولى في حال السير والاتيان بها اولى في حال النزول وقيل تركها اولى
مطلقا الا سنة الفجر وقيل الا سنة الفجر والمغرب وفي التجنيس والمختار انه ان كان في حال امن وقرار
ياتي بها وان كان في حال خوف وفرار لا ياتي بها انتهى **قوله** اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح الى **اقول**
قال في الهداية وان اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت اتم اربعا لانه يتغير فرضه الى اربع للتبعية
كما يتغير بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت انتهى **قلت** مراده بالمغير الاقتداء
وقال في التبيين بعد تحرير ما في الهداية وان افسد يصلي ركعتين لان لزوم الاربع للمتابعة وقد
زالت بخلاف ما لو اقتدى به بنية النفل ثم افسده حيث يلزمه الاربع لانه بالشروع التزم صلاة
الامام قصدا وانما قصد اسقاط الفرض عن ذمته وتغير فرضه حكما للمتابعة وقد زالت انتهى
وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير فان قيل انعقاد الاقتداء سببا للتغير موقوف على صحة اقتداء
المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه اذ لو لم يتغير لزم احد الامرين اقتداء المفترض بالمتنفل
في حق القعدة او القراءة فقد توقف التغير على صحة الاقتداء وصحته على التغير وهو دور فالجواب
انه دور معية لا دور ترتب بان صحة الاقتداء والتغير معا لانه في الملاحظة يكون ثبوت التغير لتصحيح
الاقتداء لانه مطلوب شرعا ما لم يمنع مانع ولا مانع الا عدم التغير وهو ليس بلازم لفرض ثبوت التغير بما
يصلح سببا له فليكن طلب الشرع تصحيح الاقتداء سببا له ايضا فيثبت عند الاقتداء فتثبت الصحة
معه انتهى وقال الشيخ المزبور فيه لو اقتدى المقيم بالمسافر فاحدث الامام فاستخلف المقيم فانه
لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم المستخلف
خليفة عن المسافر كان الامام فيأخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على راس
الركعتين فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين انتهى فينبغي ان تستثنى هذه الصورة من مسئلة
الكتاب **قوله** لاستلزامه بناء الفرض على غير الفرض **اقول** لاستلزامه بناء الفرض على غير الفرض
ولم يقل لاستلزامه بناء الفرض على النفل كما قال غيره اشارة الى ان المراد بالنفل في عبارتهم غير الفرض
فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة على الصحيح قال الشيخ كمال الدين اطلق على الواجب
اسم النفل بمجاز الاشتراك بينهما في عدم فساد الصلاة بالترك انتهى **قوله** او في حق القراءة ان
اقتدى به في الشفع الثاني **اقول** وكذا لو فرض ان الامام لم يقرأ في الشفع الاول وقرأ في الشفع الثاني
فانه لا يجوز الاقتداء به فيه لان قراءته هذه تلتحق بالاول فيبقى الثاني خاليا عن القراءة فلو جاز الاقتداء
في هذه الصورة لكان بناء الموجود على المعدوم وهو لا يجوز **قوله** كان في حق القعدة اقتداء المتنفل
بالمفترض **اقول** اطلق على القعدة اسم النفل مع انها واجبة لما مر **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم صلى في سفره
بالناس وقال حين سلم اتموا صلاتكم يا اهل مكة فانا قوم سفر **اقول** اخرج ابو داود والترمذي واسحق
والبزار عن عمران بن حصين قال غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح فاقام ثماني عشرة ليلة
لا يصلي الا ركعتين يقول يا اهل مكة صلوا اربعا فانا سفر وصححه الترمذي والسفر يستعمل مفردا وجمعا
يقال رجل سفر وقوم سفر والمراد به هنا الجمع **قوله** فان كان في اخره مسافرا وجب عليه ركعتان **اقول**
وان كان في اوله مقيما **قوله** وان كان مقيما وجب عليه اربع **اقول** يعني وان كان في اخره مقيما وجب اربع
وان كان في اوله مسافرا لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء قبله قوله هذا علة لكون العبرة في تغير الفرض
باخر الوقت اي انما كانت العبرة فيه به لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء قبله اي قبل اخر الوقت كما تقرر
في الاصول قال الحافظ الدين في الكافي وقوله في الهداية لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء مشكل لان

بيتنا

بيتنا في اول كتاب الصلاة ان السبب عند عدم الاداء كل الوقت لا الجزء الاخير ويجاب بانه اراد به عند عدم
الاداء في اول الوقت واختار قول البعض لا قول الجمهور انتهى وقال الشيخ اكمل الدين في العناية
واعترض بان كلامنا في القضاء وانا فاتت الصلاة عن وقتها كان كل الوقت سببا لما عرف لا الجزء
الاخير واجيب بان بعض المشايخ يقرر السببية على الجزء الاخير وان فات الوقت فجاز ان يكون
المصنف اختار ذلك والقول الاعتراض ليس بوارد لان المص قال القضاء بحسب الاداء يعني كل من
وجب عليه اداء اربع قضى اربعا ومن وجب عليه اداء ركعتين قضى ركعتين وهذا لا نزاع فيه ثم بين
ان المعتبر في السببية للاداء هو الجزء الاخير من الوقت وهذا ايضا لا نزاع فيه وبه تم مراد المصنف
واما ان السببية تنتقل بعد الفوت الى كل الوقت ليظهر اثره في عدم جواز قضاء العصر الفائت
في اليوم الثاني وقت الاحمرار فذلك شيء لا مدخل له في مراد المص وهذا اوضح فتامله يغنيك عن
التطويل انتهى قلت اخر الوقت هو قدر ما يسع التحريمة وقد قررنا طرفا منه في باب الحيض و
تمامه في الاصول **قوله** يبطل الوطن الاصلي بمثله **اقول** الوطن الاصلي هو مولد الانسان او البلدة
التي اتخذها دارا وتوطن بها مع اهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها
وهذا الوطن يبطل بمثله فقط لان الشيء يبطل بما هو مثله وبما هو فوقه لا بما هو دونه **قوله**
الوطن الاصلي هو المسكن **اقول** اراد به الاعم من سكن الشخص وحده او من سكن مع اهله **قوله**
ووطن الاقامة موضع نوى ان يمكث فيه خمسة عشر يوما او اكثر **اقول** بشرط ان يكون صالحا للتمكث فيه
والا يكون قصده لغوا **قوله** فان اتخذ وطنا اصليا اخر سواء كان بينهما مدة السفر او لا بطل الوطن
الاصلي الاول **اقول** هذا اذا انتقل عن الاول باهله واما اذا لم ينتقل عنه باهله ولكن استحدث
اهلا ببلدة اخرى فان الاول لا يبطل ويتم فيهما **قوله** حتى لو دخله لا يصير مقيما الا بالنية **اقول**
يعني لو دخله بعد ما خرج مسافرا لا يصير مقيما الا بنية الاقامة لانه خرج عن كونه وطنا اصليا **قوله**
حتى لو دخل وطن اقامة اتخذه وطنا بعد الاول **اقول** اي بعد وطن الاقامة الاول **قوله** ليس بينهما
مدة السفر **اقول** قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير تقديم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلي
بالاجماع وهل هو شرط لثبوت وطن الاقامة عن محمد فيه روايتان في رواية يشترط كما هو ظاهر الرواية
وفي اخرى انما يصير الوطن وطن اقامة بشرط ان يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما سار اليه منه مدة
سفر حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الاقامة بها خمسة عشر يوما لا تصير تلك القرية
وطن اقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية
مسيرتها من وطنه دون مدة السفر ثم نوى الاقامة بها خمسة عشر يوما لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية
وطن اقامة والتخريج على الروايتين في شرح الزيادات انتهى فقول المص ليس بينهما مدة سفر ليس قيدا
احترازيا لانه لو كان بينهما مدة سفر بل المراد عدم نية السفر وكذا اذا سافر عنه او انتقل الى
وطنه الاصلي اي وكذا يبطل وطن الاقامة اذا سافر عنه لانه ضده والشيء لا يبقى مع ضده او
انتقل الى وطنه الاصلي لان الوطن الاصلي فوق وطن الاقامة والشيء يبطل بمثله وبما فوقه كما مر قال
العلامة الزيلعي ولم يذكر المحققون من اصحابنا وطن السكنى وهو المكان الذي ينوي ان يقيم فيه اقل من
خمسة عشر يوما قالوا لانه لا فائدة فيه لانه يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه ولهذا
لم يذكره صاحب الكتاب اي الكنز وعامتهم على انه يفيد ثم ذكر فائدته فقال وفائدة هذه الاوطان
ان يتم صلاته فيها اذا دخلها وهو مسافر قبل ان يبطل وتتصور تلك الفائدة في وطن السكنى
ايضا في رجل خرج من مصره الى قرية لحاجة ولم يقصد السفر ونوى ان يقيم فيها اقل من خمسة عشر يوما

فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدا له ان يسافر قبل ان يدخل مصره وقبل ان
يقيم ليلة في موضع اخر فسافر فانه يقصر ولو مر بتلك القرية ودخلها اتم لانه لم يوجد ما يبطله
مما هو فوقه او مثله انتهى قال الشيخ زين في البحر وصحح في السراج الوهاج شرح المجمع عدم اعتبار
قول الشارح ولو مر بها اتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو يبطل الوطن السكنى
على تقدير اعتباره لان السفر يبطل وطن الاقامة فكيف لا يبطل وطن السكنى فقوله لانه لم يوجد
ما يبطله ممنوع انتهى **قوله** والعبرة بنية الاصل لا التبع الخ **اقول** لم يقيده بشرط علم التابع تبعا
لبعض العلماء وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة والاحوط كما في الفتح والاصح تقييده به كما في المواهب
حتى لو لم يعلم بنية اقامته الا بعد ايام فان صلاته في تلك الايام جائزة في الاصح كذا في الخلاصة نقلا
عن شرح مختصر الطحاوي **قوله** اذا كانت موفية لمهرها الخ **اقول** اراد بالمهر المعجل وقد صرح به
الزيلعي حيث قال وانما تكون تبعا للزوج اذا اوفاها مهرها المعجل واما اذا لم يوف فلا تكون تبعا له
قبل الدخول لانه لا يتمكن من السفر بها وكذا بعده عند ابي ح لان لها ان تمنع نفسها عنه انتهى **قوله**
والعبد مع مولاه **اقول** قال في البحر اطلق اي صاحب الكنز في العبد فشمل القن والمدبر وام الولد واما المكاتب
فينبغي ان يكون تبعا لان له السفر بغير اذن المولى فلا تلزمه طاعته **قوله** او طالب العدو ولم يعلم اين يذهب
اقول قال قاضيخان في فتاويه امير خرج مع جيشه في طلب العدو ولا يعلم اين يدركه فانهم يصلون صلاة الاقامة
في الذهاب وان طالت المدة وكذا المكث في ذلك الموضع واما في الرجوع ان كانت مدة السفر يقصرون الصلاة
والا فلا انتهى فعلم ان جميع ما ذكره المصنف هنا كلام قاضيخان فلو ذكر العزو اليه بعد قوله مسيرة سفر
لكان اولى **قوله** سافر كافر وصبي مع ابيه الى اخر الباب **اقول** تبع المصنف قاضيخان في تقييد سفر الصبي بكونه
مع ابيه وكان الاولى تركه والمخالفة فيه لانه لا فرق بين خروجه بنفسه وبين خروجه بابيه على المختار اما الاول
فلانه ليس ممن يعتبر قصده واما الثاني فلانه وان كان تابعا لابيه الا ان تبعيته له غير مؤثرة في حقه لانه
مسلوب الاهلية فلا يلزمه حكم السفر فان قصر انما يقصر تخلقا لا لزوما فاذا بلغ انقطعت تبعيته فيتم صلاته
فيما بقي من سفره لان الفرض ان الباقي اقل من مدة السفر وانما قلت على المختار لان بعض المشايخ ذهبوا الى ان
تبعيته لابيه لا تنقطع بالبلوغ فيقصر صلاته فيما بقي من سفره تبعا لابيه مسافرا واختاره قاضيخان
وتبعه المصنف والله سبحانه وتعالى اعلم

باب الجمعة

اقول اي باب صلاة الجمعة قال في المغرب الجمعة من الاجتماع كالفرقة من الافتراق واضيف اليها اليوم و
الصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف انتهى وقال في القاموس الجمعة يوم الجمعة وبضمتين وكهمزة
جمع كصرد وجمعات بضم وبضمتين وبفتح الميم انتهى فعلم ان الجمعة اسم ليوم الجمعة وان فيها ثلاث لغات بسكون
الميم وضمها وفتحها فعلى هذا لا حاجة الى تقدير اليوم قبلها ولا وجه لتخصيص ضم الميم بالقراء كما في العناية
قوله وهي فرض **اقول** اي فرض عين حتى ان جاحدها يكفر بالاجماع **قوله** لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله
اقول وجه الاستدلال به انه سبحانه وتعالى امر بالسعي للذكر على النداء للصلاة فالظاهر ان المراد بالذكر الخطبة ويجوز ان يكون
المراد به الصلاة وعلى كل من التقديرين يفيد افتراض الجمعة اما الثاني فظاهر واما الاول فكذلك لان افتراض السعي الى
وهو المقصود لغيره فرع افتراض ذلك الغير الا ترى ان من لم تجب عليه الصلاة لا يجب عليه السعي الى الخطبة
قوله والامر بالسعي الى الشيء خاليا عن الصارف **اقول** قال حافظ الدين في الكافي والامر بالسعي الى الشيء
لا يكون الا للوجوب وتبعه المصنف الا انه بدل الوجوب بالايجاب لما لا يخفى عليك وحمل الشارح زاد عليه قوله
خاليا عن الصارف لان الامر يأتي لغير الايجاب الا ان مطلقه لا يكون الا له وتفصيله مذكور في كتب الاصول وق

للمولى الوالد

الفاضل المحشي لو قال والامر بالشيء خاليا عن الصارف لا يكون الا للايجاب لكان اعم وانسب انتهى قلت
اما كونه اعم فلانه يشمل الامر بالسعي وبغيره واما كونه انسب فلان المراد بذكر الاية الكريمة اقامة الدليل
على اثبات فرضية الجمعة فكانه قال وانما كانت الجمعة فرضا لان الله تعالى قال فاسعوا الى ذكر الله والمراد بقوله
والامر بالسعي الخ بيان وجه دلالة قوله تعالى فاسعوا على فرضية الجمعة فكانه قال وانما دل قوله تعالى فاسعوا
على فرضية الجمعة لانه امر والامر الوارد على الشارع بشيء اذا كان خاليا عن الصارف لا يكون الا للايجاب
والتزامه قال الا انسب لجعل المصنف ترك السعي واطلاق المعنى كما لا يخفى ولو قال المحشي كان اعم وانسب واخصر
لكان اولى **قوله** وشرط صحتها المصر **اقول** ان الجمعة شروطا زائدة على شروط سائر الصلوات فمنها ما
هو في المصلي ويسمى شروط الوجوب وهي الاقامة بمصر والذكورة والحرية والصحة وسلامة العينين وسلامة
الرجل ومنها ما هو في غيره ويسمى شروط الصحة والاداء وهي المصر والسلطان والجماعة والخطبة والوقت
والاذن العام وقدم بعضهم بيان شروط الوجوب على بيان شروط الصحة كصاحب الوقاية وقدم بعضهم
بيان شروط الصحة والاداء على بيان شروط الوجوب كصاحب الكنز واختاره المصنف صنيع هذا البعض وبين حافظ
الدين في الكافي وجه هذا الاختيار فقال انما ذكرنا هذه الشروط على شروط الاداء مع ان الواجب تقديمها لان
الوجوب مقدم على الاداء ولانها في ذاته وهي في غيرها اقتداء بسلفنا رضي الله عنهم انتهى **قوله** فلا تجوز في القرى
خلافا للشافعي **اقول** هذا تفريع على قوله شرط صحتها المصر والدليل عليه ما اخرجه عبد الرزاق عن علي رض
موقوفا لا تشريق ولا جمعة الا في مصر جامع وسنده صحيح وكفى بعلي رض قدوة واما ما ورفع هذا
الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم كما فعل صاحب الهداية فغير صحيح باتفاق المحدثين وايضا ان المدينة قرى كثيرة ولم
ينقل الينا انه صلى الله عليه وسلم امر اهلها باقامة الجمعة فيها ولو كانت واجبة عليهم لامرهم بها ولنقل الينا
نقلا مستفيضا فالمذهب عندنا عدم جواز صلاة الجمعة في القرى ومما يدل على هذا اتفاق علمائنا
الثلثة على انها لا تقام بمنى في غير ايام الموسم لكونه قرية كما سيأتي قال في البحر صلاة الجمعة في القرى غير صحيحة
على ما هو المذهب فما قيل بتكليفهم وذهابهم الى المصر فغريب وابعد منه ما في القنية من انه يلزم حضور
الجمعة في القرى فان المذهب عدم صحتها في القرى فضلا عن لزومها انتهى **قوله** وهو ما لا يسع اكبر
مساجده اهله **اقول** قال في المغرب وسعه المكان اذا لم يضق عنه انتهى يعني ان السعة ضد الضيق
يقال وسعه الشيء اي لم يضق عنه ولا يسعه الشيء اي ضاق عنه فالمعنى والمصر موضع يضيق اكبر مساجده
عن اهله **قوله** يعني من تجب عليهم الجمعة لا سكانه مطلقا **اقول** السكان بضم السين وتشديد الكاف جمع ساكن
يعني المراد باهل الموضع هم الذين تجب عليهم الجمعة لا الساكنون فيه مطلقا اي سواء وجبت عليهم
الجمعة ام لم تجب كالنساء والصبيان والعبيد **قوله** او ما له مفت ذكره قاضيخان **اقول**
لكنه اسقط لفظ الامير وزاد فيه وبلغت ابنيته ابنية منى وعبارته هذه ولا يكون الموضع مصرا
في ظاهر الرواية الا ان يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام وبلغت ابنيته ابنية
منى انتهى ومثله في الظهيرية وفي الخلاصة قال الامام السرخسي ظاهر المذهب عندنا ان يكون فيه
سلطان وقاض لاقامة الحدود وتنفيذ الاحكام ويشترط المفتي اذا لم يكن القاضي او الوالي
مفتيا انتهى **قوله** امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود **اقول** قال في العناية المراد بالامير
والي يقدر على انصاف المظلوم من الظالم وانما قال ويقيم الحدود بعد قوله ينفذ الاحكام لان تنفيذ
الاحكام لا يستلزم اقامة الحدود فان المراة اذا كانت قاضية تنفذ الاحكام وليس لها ان تقيم الحدود
وكذا المحكم واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لانهما لا يفترقان في عامة الاحكام فذكر احدهما
كان مغنيا عن ذكر الاخر انتهى **قوله** كلا المعنيين منقول عن ابي يوسف **اقول** قال في العناية

وعن ابي يوسف رواية اخرى غير هاتين الروايتين وهو كل موضع يسكن فيه عشرة الاف نفر فكان
عنه ثلاث روايات انتهى وقال في التبيين وعنه هو كل موضع يعيش كل محترف فيه بحرفته ويوجد
فيه جميع ما يحتاج الناس اليه من معاشهم انتهى فكان عنه اربع روايات **قوله** والاول اختيار
الكرخي والثاني اختيار الثلجي **اقول** يعني ان التعريف الاول وهو قوله ما لا يسع الخ اختيار
الامام ابي الحسن الكرخي والتعريف الثاني وهو قوله ما له مفت وقاض الخ اختيار ابي عبد الله الثلجي
بالثاء المثلثة والجيم هذا سهو من قلم المصنف او غلط من الكاتب والصواب ان يقال والاول اختيار
الثلجي والثاني اختيار الكرخي وقال في الهداية وما اختاره الكرخي هو الظاهر من المذهب
وقال في العناية والبرهان وعليه اكثر الفقهاء لكن قال في الولوالجية وما اختاره الثلجي هو الصحيح وقال في
المجتبى وعليه اكثر الفقهاء وظاهر كلام المصنف كالهداية ان الاقوال في تعريف المصر الخ لكن صاحب البدايع
نقل عن ابي حنيفة انه قال المصر كل بلدة فيها سكك واسواق ولها رساتيق ووال ينصف المظلوم من
ظالمه وعالم يرجع اليه في الحوادث وهو الاصح انتهى وتبعه العلامة الزيلعي والشيخ كمال الدين الا ان
الشيخ كمال الدين نقل التصحيح بصيغة التمريض وتبعه صاحب البرهان وقال الشيخ ابراهيم الحلبي
في شرح منية المصلي الحد الصحيح ما اختاره صاحب الهداية وتزييف صدر الشريعة له بعد اعتذاره
عن صاحب الوقاية حيث اختار الحد المتقدم ذكره بظهور التواني في احكام الشرع سيما في اقامة
الحدود في الامصار مزيف بان المراد بالقدرة على اقامة الحدود وعلى ما صرح به في تحفة الفقهاء
عن ابي حنيفة انها بلدة كبيرة فيها سكك واسواق ورساتيق وفيها وال يقدر على انصاف المظلوم
من الظالم بحشمه وعلمه او علم غيره يرجع الناس اليه فيما يقع من الحوادث وهذا هو الاصح
انتهى الا ان صاحب الهداية ترك السكك والاسواق بناء على الغالب في الغالب ان الامير والقاضي
شانه القدرة على تنفيذ الاحكام واقامة الحدود ولا يكون ذلك الا في بلد كذلك والحاصل
ان اصح الحدود ما ذكر في التحفة لصدقه على مكة والمدينة وانهما الاصل في اعتبار المصرية انتهى
السكك جمع السكة وهي بالكسر الطريق المستوي والسوق معروف وقد تذكر الرساتيق جمع رستاق
فارسي معرب الحقوه بقرطاس ويقال رزداق ورسداق وهو السواد كذا في البرهان **قوله** او فناؤه
اقول قال في المغرب الفناء في اللغة سعة امام البيت وقيل ما امتد من جوانبه وقال في القاموس فناء
الدار ككساء ما اتسع من امامها جمعه افنية انتهى وانما قال او فناؤه كصاحب الوقاية ولم يقل او
مصلاه كصاحب الكنز لان الحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع افنية المصر لانها بمنزلته في حوايج
اهله كذا في الهداية اي لان افنية المصر بمنزلة المصر في حق حوايج اهله لانها معدة لحوايجهم **قوله**
وهو ما اتصل به الخ **اقول** هذا مذهب اكثر العلماء وذهب بعضهم الى ان الاتصال ليس بشرط بل يجوز
الانفصال عنه وهو المروي عن محمد تقديره بغلوة واختاره الشيخ كمال الدين في فتح القدير وذكر باقي
الاقوال بصيغة التمريض حيث قال وفناؤه هو المكان المعد لمصالح المصر متصل به او منفصل عنه بغلوة
كذا قدره محمد في النوادر وقيل بميل وقيل بميلين وقيل بثلاثة اميال وقيل انما يجوز في الفناء اذا لم
يكن بينه وبين المصر فرجة انتهى قلت القول الاخير مختار صاحب الخلاصة وقاضيخان وخطا صاحب
الذخيرة من اعتبر في الفناء ان لا يكون بينه وبين المصر فرسخ ومزارع بان احدا لم ينكر صلاة العيد في
مصلى العيد ببخارى لا من المتقدمين ولا من المتاخرين مع ان بينه وبين المصر فرسخ ومزارع انتهى
اعلم ان الظاهر من كلام المصنف وغيره من اصحاب المتون ان الجمعة لا تجب على من كان في مكان قريب من المصر
لكن التحقيق ان من كان في مكان من توابع المصر حكمه حكم اهل المصر في وجوب الجمعة عليه بان ياتي المصر

وفناها

فيصليها فيه واختلفوا فيما يكون المكان من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على اهله فقال بعضهم
ان امكنه ان يحضر الجمعة ويبيت باهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا اختاره صاحب البدايع
قال وهذا احسن انتهى وقال بعضهم ان كان بينه وبين المصر قدر فرسخ يجب عليه حضور الجمعة قال
في التاتارخانية نقلا عن الذخيرة المختار للفتوى وقال في الحقايق وبه يفتى وعن ابي يوسف ان من كان
داخل حد الاقامة الذي من فارقه يصير مسافرا ومن وصل اليه يصير مقيما تجب عليه الجمعة قال في المواهب
وهو الاصح وعلله في البرهان بان وجوبها مختص باهل المصر والخارج عن هذا الحد ليس اهله حقيقة
ولا حكما انتهى وعن محمد انها تجب على من يسمع النداء قال الشيخ ابراهيم الحلبي في ملتقى الابحر وبه
يفتى انتهى فحيث اختلف التصحيح والفتوى فالاخذ بما في البدايع احسن واولى لان اكثر المشايخ مشوا
على ذلك المشي وقال في فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر مما ليس فيها قاض ووال ازالة
بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاض يتولى الكورة باسرها فياتي القرية احيانا فيفصل ما اجتمع
فيها من التعلقات وينصرف وواليها كذلك هل هو مصر نظرا الى ان لها واليا وقاضيا او لا نظرا الى عدمهما
بها والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها وان لم تكن قرية اصلا اذ كل قرية مشمولة بحكم وقد يفرق
بين قرية لا ياتيها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة لفصلها
وبين ما ياتيها فيفصل فيها انتهى **قوله** وشرط صحتها ايضا السلطان **اقول** قال في العناية السلطان
الوالي الذي لا والي فوقه وكان ذلك الخليفة انتهى واطلق في السلطان فشمل العادل والجاير والمتغلب
وهذا في الخلاصة والخانية المتغلب الذي لا عهد له اي لا منشور له من الخليفة وان كانت سيرته فيما بين الرعية
سيرة الامراء ويحكم بينهم بحكم الولاية تجوز الجمعة بحضرته انتهى **قوله** او مامور السلطان باقامة
الجمعة **اقول** قال في العناية وهو الامير والقاضي والخطباء وقال في فتح القدير خرج به القاضي الذي لم يؤمر بها فانه
انتهى وقال في الخانية والخلاصة ليس للقاضي ان يصلي الجمعة بالناس اذا لم يؤمر بها والعبد اذا قلد عمل
ناحية فصلى بهم الجمعة جاز ولا يجوز انكحته وتزويجه ولا قضاياه انتهى وقال في فتح القدير المرأة اذا كانت
سلطانة يجوز امرها بالاقامة لا اقامتها انتهى قال في القاموس تقلدها قلادة جعلها في عنقها ومنه
تقلد الولاة الاعمال انتهى **قوله** مات والي المصر فجمع اي اقام الجمعة بهم **اقول** قال في الصحاح جمع
جمع القوم تجميعا اي شهدوا الجمعة وقضوا الصلاة فيها انتهى **قوله** او صاحب الشرط بفتح الشين والراء بمعنى
العلامة **اقول** قال صاحب القاموس الشرط بالتحريك العلامة وجمعه اشراط والشرطة بالضم واحد الشرط
كصرد وهم اول كتيبة تشهد الحرب وتتهيا للموت وطائفة من اعوان الولاة معروفون وهم شرطي كتركي وجهني
سموا بذلك لانهم اعلموا انفسهم بعلامات يعرفون بها انتهى فما ذكره المصنف مخالف لما نص عليه صاحب القاموس
فالصواب ان يقال الشرط بفتح الشين والراء بمعنى العلامة ومنه الشرط بضم الشين وفتح الراء كما في الصحاح
الشرط بالتحريك العلامة واشراط الساعة علاماتها قال الاصمعي ومنه سمي الشرط لانهم جعلوا لانفسهم علامة
يعرفون بها والواحد شرطة وشرطي وقال ابو عبيدة سموا شرطا لانهم اعدوا انتهى **قوله** وهو الذي يقال له شحنة
اقول الشحنة بكسر الشين المعجمة من فيه الكفاية لضبط البلد من جهة السلطان كذا في القاموس **قوله**
سمي به **اقول** اي سمي صاحب الشرط اي المسمى بهذا الاسم بالشرط اي بهذا الاسم **قوله** لانهم جعلوا لانفسهم
علامة يعرفون بها **اقول** هذه الضمائر ايضا راجعة الى صاحب الشرط وجمعها باعتبار المعنى لانه
عبارة عن طائفة مخصوصة من اعوان الولاة كما مر **قوله** الا اذا لم يوجد من ذكر **اقول** يعني لا عبرة
لنصب العامة في جميع الاوقات الا في وقت انعدام واحد ممن ذكر فان نصبهم حينئذ عبرة فيجوز اجماعهم
على تقديم رجل لمكان الضرورة **قوله** وجازت الجمعة بمنى في الموسم **اقول** قال في القاموس منى

تولي الامر تقلده والكورة بالضم المدينة منه

كالي موضع بمكة وينصرف انتهى وقال في الصحاح منى مقصور وهو موضع بمكة مذكر منصرف انتهى
والفقهاء يؤنثونه على تأويل القرية ويقولون انها تتمصر في ايام الموسم وعلى هذا التأويل
لا ينصرف للتانيث والعلمية والمراد بالموسم موسم الحج وهو مجتمعه وجواز اقامة الجمعة بمنى في الموسم
هو قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجوز اقامتها بمنى في الموسم وغيره لها ولغيرها
كما بعرفات واختلفوا في مبنى الاختلاف والصحيح على انها تتمصر في ايام الموسم عندهما
ولا تتمصر عنده بخلاف عرفات فانها مفازة فلا تتمصر في ايام الموسم باجتماع الناس وحضرة
السلطان بالاتفاق **قوله** ولا تجوز بعرفات **اقول** قال في القاموس يوم عرفة التاسع من ذي الحجة
وعرفات موقف الحاج ذلك اليوم على اثني عشر ميلا من مكة سميت بذلك لان ادم وحواء تعارفا
بها او لقول جبريل لابراهيم عليهما السلام لما علمه المناسك عرفت قال عرفت او لانها مقدسة
معظمة كانها عرفت اي طيبت اسم في لفظ الجمع فلا يجمع معرفة وان كانت جمعا لان
الاماكن لا تزول فصارت كالشيء الواحد مصروفة لان التاء بمنزلة الياء والواو في مسلمين
ومسلمون تبع النسبة في انتهى قوله مصروفة اي هي مصروفة قال الله تعالى فاذا افضتم
من عرفات قال الاخفش انما صرفت لان التاء بمنزلة الياء والواو في مسلمين ومسلمون
والتنوين بمنزلة النون فلما سمي به ترك على حاله كما ترك مسلمون اذا سمي به على حاله وكذلك
القول في اذرعات انتهى **قوله** ولا بمنى في غير الموسم **اقول** هذا هو الصحيح وما قيل
ان اقامتها بمنى تجوز عندهما في الموسم وغيره بناء على انه من فناء مكة فمردود بانه ليس
فناءها على الصحيح والحاصل ان منى قرية في الاصل ولهذا لا تقام به صلاة العيد اتفاقا
الا انه يتمصر في ايام الموسم عندهما فهو مصر في ايام الموسم وقرية في غيرها عندهما
ولا يتمصر عند محمد اصلا فهو قرية في جميع الايام عنده وانما لا تقام صلاة العيد بها اتفاقا
للتخفيف لاشتغال الناس بامور الحج لا لكونه ليس بمصر والله اعلم **قوله** ولا بمنى في الموسم
لامير الموسم **اقول** المراد بامير الموسم امير الحاج وانما لا تجوز له اقامة الجمعة بمنى في الموسم لانه
لم يفوض اليه امر العامة بل فوض اليه امر الحاج فقط **قوله** وشرط لصحتها ايضا وقت الظهر
اقول قال الفاضل المحشي كان الظاهر ان يقال وشرط صحتها ايضا ليكون مناسبا للمقدرات
السابقة واللاحقة **قوله** فتبطل الجمعة بخروجه اي وقت الظهر **اقول** هذا مفرع على قوله
وشرط لصحتها ايضا وقت الظهر فالفاء للتفريع ويجوز ان يكون لربط الجواب بشرط محذوف
اي اذا كان كذلك شرطا لصحة الجمعة وقت الظهر فتبطل الجمعة بسبب خروج وقت الظهر ولو بعد
القعود قدر التشهد لفوات شرط صحتها ولا تبنى الظهر عليها لاختلاف الصلاتين قدرا
وشرطا ولهما وفي قوله فتبطل الجمعة اشارة الى ان الصلاة لا تبطل اصلا بل تنقلب تطوعا
كما هو قول ابي ح قال في التهذيب في الجمعة لو خرج وقت الظهر تنقلب تطوعا عند ابي ح
وعندهما تبطل اصلا انتهى قال في البحر ولا يخفى مخالفة ابي يوسف اصله فانه موافق للامام
في انه اذا بطل الوصف لا يبطل الاصل انتهى والمتبادر من اضافة الوقت الى الظهر ان فرض
الوقت اصالة في هذا اليوم هو الظهر والجمعة بدل عنه وهذا مذهب ابي ح وابي يو
وذهب زفر والشافعي ومالك الى ان فرض الوقت اصالة في هذا اليوم الجمعة والظهر
بدل عنها وثمرة الخلاف تظهر في مسائل ذكرها الشيخ زين في البحر فراجعه وعن محمد
ثلاث روايات في رواية ان الظهر اصل والجمعة بدل عنه وفي رواية ان الجمعة اصل

والظهر

الظهر بدل عنها وفي رواية ان فرض الوقت احدهما لا بعينه ويتعين باداء
قوله فتقضي الظهر الخ **اقول** هذا مفرع على قوله فتبطل الجمعة بخروجه او
جواب الشرط محذوف اي فاذا بطلت الجمعة بخروج وقت الظهر تقضى الظهر ولا تقضى الجمعة لان وقت
الظهر شرط لصحة الجمعة فلا تقام الا فيه قال في المحيط لو نام المصلي خلف الامام في الجمعة ولم ينتبه
حتى خرج الوقت فسدت صلاته لانه لو اتم لصار قاضيا وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو
انتبه في الوقت لم تفسد لانه صار مؤديا للجمعة في وقتها انتهى **قوله** وشرط صحتها ايضا الخطبة
اقول الخطبة اسم لما يخطب به وهي شرط الانعقاد في حق من يلي التحريمة للجمعة لا في حق كل
من صليها حتى لو احدث الامام فقدم من لم يشهدها جاز له ان يصلي بهم الجمعة لانه بان تحريمته على
تلك التحريمة المنشية **قوله** نحو تسبيحة **اقول** الاقتصار على نحو تسبيحة وان جاز عند ابي ح
الا انه مكروه وقد نص عليه صاحب المواهب حيث قال الاقتصار في الخطبة على ذكر الله تعالى كاف مع الكراهة
قوله وعندهما لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة **اقول** قال في البرهان وهو ان يثني على الله بما هو اهله
ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم للتوارث انتهى **قوله** قبلها اي قبل الجمعة في وقتها **اقول** ان شرعية
اقامة الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لسقوط الركعتين مع الاقامة فتراعى فيها الخصوصيات
التي ورد الشرع بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يرد انه عليه السلام صليها خارج الوقت
ولا بدون الخطبة في عمره فثبت اشتراطهما وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه
ككونها خطبتين بينهما جلسة الى غير ذلك مما هو مسنون او واجب كما سياتي **قوله** وشرط صحتها
ايضا الجماعة واقلها ثلثة رجال سوى الامام **اقول** اجمع العلماء على انه لا بد فيها من الجماعة
وانما اختلفوا في مقدارها فذهب ابو حنيفة ومحمد وزفر الى ان اقلها ثلثة سوى الامام وذهب ابو
يوسف الى ان اقلها اثنان سوى الامام لان معنى الجماعة متحقق في الاثنين ولهذا يتقدمهما الامام
ويصطفان خلفه ولهما ان شرط الجماعة هي من لوازم صيغة الجمع لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فانه طلب
الحضور معلقا بلفظ الجمع وهو الواو والى ذكر يستلزم ذاكرا فلزم كون الشرط جمعا مع الامام
وهو يصدق لفظ الجمع لان لفظ الجمع الذي هو جمع مع فليتامل واطلق الثلثة فشمل العبيد والمسافرين
والمرضى والاميين والخرس لصلاحيتهم للامامة في صلاة الجمعة وخصها بالرجال احترازا عن النساء
والصبيان فان الجمعة لا تصح بهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيها **قوله** فان نفروا فيها الخ
اقول يعني اذا احرم الامام والقوم ثم نفر القوم اي تفرقوا قبل ان يسجد الامام بطلت الجمعة
عند ابي ح لانتفاء شرطها الذي هو الجماعة لان بقاء الجماعة الى الاتيان بسجدة الركعة الاولى شرط
لصحة اداء الجمعة عنده فلو نفروا قبله ونقصوا بطلت الجمعة هذا اذا لم يعودوا اليه قبل سجوده
واما اذا نفروا قبله وعادوا اليه قبله فلا بطلان كما في الخلاصة واذا بطلت الجمعة لزم البدء بالظهر
او لزم الامام الابتداء بالظهر هذا اذا لم تمكن اعادة الجمعة قبل ان يخرج وقت الظهر بالجماعة الاولى
بان يجتمعوا او بجماعة اخرى واما اذا امكنت الاعادة بالاولى او بالاخرى قبل ان يخرج الوقت فانه
يأتي الابتداء بالجمعة وكان على المصنف ان ينبه على هذا او لا تبطل عند ابي يوسف ومحمد لان بقاءها الى
الاتيان بالسجدة ليس بشرط لصحة اداء الجمعة عندهما بل الشرط بقاؤهم الى التحريمة فلو نفروا بعدها
يتم الجمعة لان الجماعة شرط الانعقاد ولكن الانعقاد بالشروع في الصلاة ولا يتم ذلك الا
بالسجدة اذ ما دونها ليس بصلاة لكونه في محل الرفض ولهذا لا يحنث في يمينه لا يصلي ما لم يسجد فلا بد
من دوام الجماعة الى تمام الركعة ولهما ان الجماعة شرط الانعقاد وقد انعقد فلا يشترط دوامها كالخطبة

ولهذا لو ادرك الامام في التشهد يبني عليها الجمعة لوجود الانعقاد وان لم يشاركه في ركعة والحاصل
ان الجماعة عندهما شرط انعقاد التحريمة في حق المقتدي فكذا في حق الامام والجامع ان تحريمتيهما اذا صحح بناء
الجمعة عليها وعنده شرط انعقاد التحريمة في حق المقتدي وشرط انعقاد الاداء في حق الامام اذ لو جعلت
شرط انعقاد التحريمة في حق الامام ايضا كما قالاه لادى الى الحرج لان تحريمته لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة
اياه فيها وذا لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبيرة الامام وانه مما يتعذر مراعاته فلعدم امكان
جعلها شرط انعقاد التحريمة جعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقييد الركعة بالسجدة فاذا لم يقيد هنا
لم يوجد الاداء فلم ينعقد فشرط دوام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء **قوله** وان بقي ثلثة
اقول هكذا قاله صاحب الوقاية وقال بعض الفضلاء في حواشيه لا حاجة الى ذكر هذا كما لا يخفى فليتامل انتهى
يعني ان هذا مستدرك لان الثلثة جماعة تنعقد بهم الجمعة كما ذكر ووضع المسئلة فيما اذا نفروا بعد سجوده
انتهى واذا بقي ثلثة لم يصدق عليهم انهم نفروا **قوله** او نفروا بعد سجوده اتمها **اقول** وان تفرق الجماعة بعد سجود
الامام اتم الامام الجمعة وحده عند ائمتنا الثلثة لان الجماعة شرط الانعقاد اي شرط انعقاد الجمعة فقد انعقدت
والمراد بانعقاد الجمعة انعقاد تحريمتها عندهما وانعقاد ادائها عنده كما مر **قوله** فلا يشترط دوامها **اقول**
اي فاذا انعقدت الجمعة فلا يشترط دوام الجماعة الى تمام الركعة الاولى عندهما والى تمام الصلاة عنده خلافا لزفر
لان دوام الجماعة الى تمام الصلاة شرط عنده لانه ذهب الى انها شرط الاداء فيشترط دوامها كالوقت **قوله**
لانها ليست شرطا له **اقول** الظاهر ان الضمير في لانها راجع الى الدوام وفي له الى الانعقاد يعني فلا يشترط دوام الجماعة
لان دوامها ليس شرطا للانعقاد عندهم خلافا لزفر ولكن الضمير الراجع الى الدوام باعتبار اكتساب التانيث من
المضاف اليه لان المضاف يكتسب من المضاف اليه امورا منها التانيث كقولهم قطعت بعض اصابعه وقرئ تلتقطه بعض
السيارة ويجوز ان يرجع الى الجماعة بحذف المضاف اي لان دوام الجماعة ليس شرطا له ولو قال لانه ليس شرطا للانعقاد
لكان اظهر والحاصل ان الجماعة ان نفروا قبل شروعهم في صلاة الجمعة مع الامام لا تصلي الجمعة بلا خلاف ويصلي
الظهر وان نفروا بعده فان كان قبل تقييد الركعة الاولى بسجدة استقبل الظهر عند ح وبنى على الجمعة عندهما وان كان
بعده بنى عليها عندهم خلافا لزفر فانه يقول انها شرط الاداء لان التحريمة منهم تقارن تحريمة الامام ليس بشرط
بالاتفاق فلو كانت شرط الانعقاد لاشترط ذلك فكانت كالوقت ودوامه شرط لصحة الجمعة فكذا دوامها و
قالا انما شرط الانعقاد لا الاداء [illegible] عنها كما في [illegible] والاحرى وما هو كذلك لا يشترط دوامها كالخطبة
وقال الامام نعم هي شرط الانعقاد لكن الانعقاد انما هو بالشروع في الصلاة [illegible] لا تتم الا بتمام الركعة كما تقدم
قوله وشرط صحتها ايضا الاذن العام **اقول** هذا الشرط ليس بمذكور في ظاهر الرواية ولهذا لم يذكره
صاحب الهداية وانما هو رواية النوادر كما في البدائع **قوله** حتى لو اغلق باب قصره وصلى باصحابه لم تجز **اقول**
قال الفاضل المحشي لو قال باب مصره بالميم بدل القاف لكان انسب [illegible] على ما لا يخفى [illegible] وكان موافقا لما نقل
عن الامام التمرتاشي حيث قال لو اغلق الوالي باب المصر وجمع فيه بحشمه وخدمه ولم ياذن للناس بالدخول لم تجز
فعلى هذا لا يكون قوله ولو فتح باب قصره مسئلة مبتداة انتهى قلت ومثله في العناية اي ومثل ما نقل عن الامام
التمرتاشي ذكر في العناية لكن ذكره صاحب الخلاصة بلفظ الحصن حيث قال ان امير لو اغلق ابواب الحصن وصلى فيه
باهله وعسكره صلاة الجمعة لا يجوز انتهى والظاهر انه اراد بالحصن المصر وبالجملة ان عباراتهم اختلفت
تعبير هذا اللفظ والمذكور في بعض الكتب لفظ المصر وفي بعضها لفظ الحصن وفي اكثرها لفظ القصر والحاصل
ما في اكثر الكتب تبعا للزيلعي ان ما ذكره هنا من قوله اي ان لم ياذن الى قوله لم يقض حق المسجد الجامع كلام
الالمعي **قوله** والحرية **اقول** اشتراط الحرية يشير الى عدم وجوبها على المكاتب والعبد الماذون في صلاة الجمعة [illegible]
الذي حضر باب المسجد لحفظ دابة مولاه وان امكنه الاداء من غير اخلال بالحفظ والعلامة الزيلعي ذكر

والعلا

معرو سا

العلماء في وجوبها على هؤلاء وينبغي اجراء الخلاف في معتق البعض ايضا في حال سعايته وقال في السراج الوهاج
والجوهرة الاصح وجوبها على المكاتب ومعتق البعض في حال سعايته وقال في البحر ولا يخفى ما فيه وذكر في السراج الوهاج
ان العبد الماذون يجب عليه حضور الجمعة وجزم في الفتاوى الظهيرية فيه بالتخيير وقال في البحر وهو الليق
بالقواعد وقال في التجنيس الاصح ان العبد الذي حضر باب الجامع لحفظ دابة مولاه يصلي الجمعة اذا كان لا يخل
بحق المولى في امساك دابته انتهى **قوله** والبلوغ والعقل **اقول** البلوغ والعقل والاسلام شرط كل تكليف فلا
حاجة الى ذكرها هنا كما في الخلاصة ولهذا لم تذكر في بعض الكتب لكن **قوله** وسلامة العين والرجل **اقول**
فلا تجب على الاعمى والمقعد قال بعض الفضلاء لا حاجة الى ذكر سلامة العين والرجل لان سلامتهما داخلة تحت الصحة
كما وقع في كثير من الكتب ولو قال وجود البصر والقدرة على المشي لكان اولى انتهى واجاب عنه بعض الفضلاء
بان الاول ان عدم سلامة العين والرجل وان كان من الامراض عند الاطباء لكنه ليس منها في العرف فتخصيصهما
بالذكر مبني على ذلك والثاني ان فيهما تفصيلا واختلافا بين العلماء فذكرهما لذلك **اعلم** ان حافظ الدين
ذكر العين والرجل في الكنز والكافي بلفظ التثنية والمص ذكرهما بلفظ الافراد وعبارة المص اولى من عبارته
لان ظاهر عبارته يقتضي ان احديهما لو لم تسلم لا تجب عليه الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس باعمى ولا بمقعد
والاعمى ان وجد قائدا لا تجب عليه الجمعة عند ابي حنيفة وتجب عندهما والمقعد لا تجب عليه الجمعة وان وجد
حاملا اتفاقا والفرق ان الاعمى قادر على السعي الا انه لا يهتدي فاذا وجد قائدا تلزمه كالصحيح اذا
ضل الطريق واما المقعد فانه عاجز عن السعي فلا تلزمه قال في البحر ولم ار حكم الاعمى اذا كان مقيما بالجامع الذي
يصلي فيه الجمعة واقيمت وهو حاضر هل تجب عليه لعدم الحرج ام لا انتهى **قوله** ففاقدها اي فاقد هذه
الشروط **اقول** يعني غير البلوغ والعقل فان الصبي ان صليها لا تقع فرضا بل تطوعا والمجنون ان صليها
لا تقع صلاته اصلا والمراد بهذه الشروط شروط الوجوب لان فاقد شرطي الصحة اذا صليها لا تقع فرضا
قوله ونحوه **اقول** اي ومثل فاقد هذه الشروط فهو بالرفع معطوف على قوله ففاقدها **قوله** كالمختفي
من السلطان الظالم والمسجون **اقول** وكذا الشيخ الكبير الذي ضعف وعجز عن السعي فانه ملحق بالمريض وكذا
المطر الشديد فانه مسقط لوجوب الجمعة **قوله** ان صليها تقع فرضا **اقول** يعني ان من سقط عنه
وجوب الجمعة وكان في حد ذاته اهلا لوجوبها كالمريض والمسافر والعبد والمراة والاعمى والمقعد
ان صليها تقع فرضا ويسقط عنه بها فرض الوقت اعني الظهر اذ لو لم تقع فرضا لكان ما فرض لرفع الحرج
حرجا وذلك خلف قال حافظ الدين في الكنز ومن لا جمعة عليه ان اداها جاز عن فرض الوقت انتهى فاشار
بقوله جاز عن فرض الوقت الى ان فرض الوقت الظهر والجمعة بدل عنه خلافا لزفر كما مر **قوله**
لان السقوط لاجله تخفيفا فاذا تحمله جاز عن فرض الوقت كالمسافر اذا صام **اقول** هذه العبارة
للعلامة الزيلعي يعني انما تقع صلاته فرضا لان سقوط الجمعة عنه لم يكن لمعنى في الصلاة بل كان
لاجل الحرج والضرر للتخفيف فاذا تحمل الحرج التحق في الاداء بغيره فجاز ما صلاه عن فرض الوقت
اذ لو وجب غيرها بتقدير اقامتها لعاد الامر على موضوعه بالنقض والابطال قال في البحر لم ار نقلا
صريحا هل الافضل لمن لا جمعة عليه صلاة الجمعة او صلاة الظهر لكن ظاهر الهداية والعناية في تعليل ان
صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة فدل على ان العزيمة صلاة الجمعة وينبغي ان يستثنى منه المراة
فان صلاتها في بيتها افضل انتهى **قوله** ظهر معذور **اقول** ظهر بالرفع قائم مقام فاعل كره
قوله متعلق بقوله ظهر معذور **اقول** فيه مسامحة كما لا يخفى ولو قال لان ظهر معذور [illegible]
قوله وانما كره لما فيه من الاخلال بالجمعة لانها جامعة للجماعات **اقول** هذا التعليل مبني على عدم
جواز تعدد الجمعة في مصر واحد كما صرح صدر الشريعة حيث قال في تعليل قول صاحب الوقاية وكره ظهر

الشيخ زين
الفاضل البرجندي

معذور او مسجون بجماعة في مصر يوم الجمعة لان الجمعة جامعة للجماعات فلا تجوز الا جماعة واحدة ولهذا
لا تجوز الجمعة عند ابي يوسف في موضعين الخ وقد نص المصنف فيما تقدم على ان الاصح جوازها في مواضع منه و
غير شامل للمسئلة الاخيرة لان الاخلال بالجمعة لا يتاتى بالنظر الى المسجون فانه تتم الجمعة فالاولى ان تعليل بما علل به
في الهداية ثانيا وهو قوله والمعذور قد يقتدي به غيره لكن التعليل ايضا لا يشمل المسئلة الاخيرة فالاولى
ان يعلل ما علل به بعضهم ثالثا من قوله لانه في صورة معارضة الجمعة باقامة غيرها والكراهة تنزيهية ان قلنا
ان علة المنع كونها سببا لتقليل الجماعة في الجامع وتحريمية ان قلنا ان علة المنع كونه مؤدية الى ترك الجمعة بعض
من وجبت هي عليه وتركها حرام وما ادى اليه فهو مكروه تحريما اعلم ان اداء الظهر للمذكورين يوم الجمعة
في مصر بجماعة مكروه سواء كان قبل فراغ الامام من الجمعة او بعد فراغه منها لكن التعاليل الثلاث المذكورة انما تثبت
كراهته قبل فراغ الامام منها فقط ان تامل في هذا المقام ظهر له قصد الكلام ان شاء الله الملك العلام وافاد
بالكراهة ان الصلاة صحيحة لاجتماع شرائطها وانما صرح بالمسجون مع دخوله في المعذور للاحتمال وفيه
لان المسجون ان كان ظالما قادر على ارضاء الخصوم وان كان مظلوما امكنه الاستغاثة كان عليه حضور الجمعة كذا في
السراج الوهاج **قوله** ومنه يعلم كراهة ظهر غير المعذور بطريق الاولى **اقول** قال الصدر الشريعة ولما ذكر حكم
المعذور علم منه كراهة ظهر غير المعذور بطريق الاولى انتهى ولا يخفى عليك ان الكراهة في هذه الصورة تحريمية
قطعا لان الجماعة فيها مؤدية الى ترك الجمعة وتركها من غير عذر حرام اتفاقا والمؤدي الى الحرام مكروه تحريما
كما مر والحاصل ان اداء الظهر يوم الجمعة في مصر بجماعة مكروه سواء كان المصلي معذورا او غير معذور واما
ترك الجمعة لغير عذر فانه حرام بالاتفاق اذ لم يقل احد ان تركها لغير عذر مكروه **قوله** وكره ظهر غيرهم الخ
اقول المراد من الكراهة هنا الحرمة لان فيه ترك الفرض القطعي الذي هو اكد من الظهر فيكون مرتكبا محرما غير ان
الظهر تقع صحيحة عندنا خلافا لزفر لان ظهر غير المعذور يوم الجمعة قبل اداء الظهر صلاة الامام الجمعة غير صحيحة عنده
وهو قول الشافعي لان الفرض في حقه الجمعة في هذا اليوم والظهر بدل عنها لانه مامور باداء الجمعة معاقب بتركها ومنهي
عن اداء الظهر ولا يجوز البدل مع القدرة على الاصل ولعلمائنا الثلاثة ان فرض الوقت في هذا اليوم ايضا هو الظهر
كسائر الايام الا انه مامور باسقاط الظهر بالجمعة فاذا لم يفعل كان عاصيا ومرتكبا محرما فلذا ذكر الكراهة اتباعا
للقدوري وقال بعض الفضلاء وقد ظهر للعبد الضعيف صحة كلام القدوري ومن تبعه في التعبير بالكراهة لان
الشيخ زين
صلاة الظهر قبل اداء الجمعة من الامام ليست مفوتة للجمعة حتى تكون حراما انما المفوت لها عدم سعيه فان سعيه بعد صلاة
الظهر اليها فرض كما هو صريح جوابه فانه لم يسع فقد فوتها فحرم عليه ذلك واما الصلاة فانها مكروهة فقط باعتبار
انها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتماده عليها انتهى ففي قول المصنف لما من الاخلال اخلال بالمقصود كما لا يخفى وقوله
ظهر غيرهم يشعر بان ظهر المعذور والمسجون والمسافر قبل الجمعة يجوز بلا كراهة لكن قال في البزازية يستحب للمريض و
المسافر واهل السجن تاخير الظهر الى فراغ الامام من الجمعة وان لم يؤخر يكره في الصحيح وبعد الفراغ يصلون باذان واقامة
انتهى ومثله في الخلاصة فعلى هذا يكون ظهرهم قبل الجمعة مكروها كراهة تنزيه وقيد بقوله قبلها اشارة الى انه
لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع انه فوت الجمعة فنفس الصلاة غير
مكروهة وتفويت الجمعة حرام وهذا يؤيد الكلام المنقول عن بعض الفضلاء **قوله** وسعى اليها والامام فيها الى الصلاة
بطل ظهره **اقول** اختلفوا في معنى السعي اليها والمختار انه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار والمراد من
السعي المشي لا الاسراع فيه وانما عبروا به اتباعا للاية وقيد بقوله اليها وبقوله والامام فيها لانه لو خرج لحاجة او
خرج اليها والحال ان الامام قد فرغ منها لا يبطل ظهره اجماعا فالبطلان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها بان خرج والامام
فيها او لم يكن شرع فيها بعد واتمها بعد السعي واما اذا كان قد فرغ منها او كان حينه مقارنا للفراغ او لم يقمها الامام
لعذر او لغيره فالصحيح ان ظهره لا يبطل ولو كان الامام في الجمعة وقت الانفصال عن داره ولكنه لا يمكنه ان يدركها

لبعد

لبعد المسافة لا يبطل عند العراقيين ويبطل عند البلخيين قال في فتح القدير وهو الاصح وقال في السراج الوهاج
وهو الصحيح لانه توجه اليها وهي لم تفت بعد واسند المصنف البطلان الى الظهر ليفيد ان اصل الصلاة لم يبطل
فينقلب نفلا كما في العناية والسراج الوهاج **قوله** وقالا لا يبطل حتى يدخل مع الامام **اقول** قال
في التبيين وفي رواية حتى يتمها معه حتى لو افسدها بعد ما شرع فيها لا يبطل الظهر انتهى **قوله** لان السعي
دون الظهر فلا ينقضه بعد تمامه **اقول** من قوله لان السعي الى قوله ليس سعي اليها عبارة الهداية قال
في العناية اذ السعي ليس بمقصود في نفسه بل هو وسيلة الى اداء الجمعة والظهر فرض مقصود وما دون الشيء
لا ينقضه بعد تمامه انتهى وقال في فتح القدير لان السعي حسن لمعنى في غيره بخلاف الظهر ونقض الظهر وان
كان مامورا به لكنه لضرورة اداء الجمعة اذ نقض العبادة قصدا حرام فلا ينتقض دون ادائها او
ليس السعي الاداء انتهى **قوله** والجمعة فوقه فينقضه **اقول** اي اذا كانت الجمعة فوق الظهر لانا امرنا
باسقاطه بها **قوله** فنقضه **اقول** اي اذا كانت الجمعة فوق الظهر فجاز ان تنقضه **قوله** فصار
كالتوجه بعد فراغ الامام **اقول** اي واذا لم يكن التوجه ناقضا لضعفه كان كما اذا توجه بعد فراغ
الامام **قوله** ولان السعي الى الجمعة من خصايص الجمعة الخ **اقول** قال في العناية في شرح هذا الكلام ف
لابي حنيفة ان السعي هو المشي الا ما مشي الى الجمعة من خصايصها لكونها صلاة مخصوصة بمكان لا يمكن الاداء
الا بالسعي اليها فكان السعي مختصا بها بخلاف سائر الصلوات الا ان اداؤها صحيح في كل مكان واذا كان من
خصايصها كان الاشتغال به كالاشتغال بركن من اركانها بجامع الاختصاص فيؤثر في ارتفاض الظهر احتياطا
اذ الاقوى يحتاط لاثباته ما لا يحتاط لاثبات الاضعف انتهى **قوله** بخلاف ما بعد الفراغ منها لانه ليس
بسعي اليها **اقول** قال في العناية هذا جواب عن قياسهما وهو واضح انتهى اعلم ان الضمير المستتر
في قوله ندم يعود الى المصلي الظهر الا الى غير المعذور لانه لا فرق بين المعذور وبين غيره في الحكم المذكور
وهو الصحيح من المذهب **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا **اقول** اخرج
الامام احمد وابن حبان والبخاري في الادب المفرد وابو نعيم في المستخرج من رواية ابن عيينة عن الزهري عن
سعيد بن المسيب عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا اقيمت الصلاة فلا تاتوها تسعون واتوها وعليكم
السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا قال في العناية لا شك ان المراد مما فاتكم من صلاة
الامام بدليل قوله ما ادركتم فصلوا فان معناه من صلاة الامام والذي فات من صلاة الامام هو الجمعة
فيصلي المأموم الجمعة وكذا ان ادركه في التشهد او في سجود السهو عندهما انتهى اعلم ان هذا الحديث
اخرجه الائمة الستة من طرق عن الزهري بلفظ فاتموا قال الشيخ في الامام وقد اختلف في هذه اللفظة
فقيل فاتموا وقيل فاقضوا وكلاهما صحيح انتهى وهذا مطلق يشمل ما اذا ادركه في التشهد او في سجود السهو
قوله وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية الخ **اقول** حاصل الكلام ان من ادرك الامام في صلاة
الجمعة في التشهد او في سجود السهو صلى عندهما شفعا ويكون جمعة لقوله صلى الله عليه وسلم وما فاتكم فاقضوا
وقد فاتته ركعتان ثم هو بادراك التشهد او سجود السهو مدرك للجمعة بدليل انه ينوي بها حتى لو نوى
الظهر لم يصح اقتداؤه به كذا في المبسوط وفي المضمرات انه مجمع عليه وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة
الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه وظهر من وجه لفوات بعض
الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على راس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ
في الاخريين لاحتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة كما مر وهي
ركعتان ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفان لا يبنى احدهما على تحريمة الاخر ووجود الشرائط في حق الامام
يجعل موجودا في حق المسبوق اعلم ان قوله او سجود السهو يشير الى ان الامام يسجد للسهو

في الجمعة والعيدين والمختار عند المتأخرين انه لا يسجد في الجمعة والعيدين لتوهم الزيادة من الجهال كذا في
السراج الوهاج وفي المجتبى ولو لاحق وغيره فعلى هذا لو تركه كان اعجب ثم اذا قام هذا المسبوق الى
قضائه كان مخيرا في القراءة ان شاء جهر وان شاء خافت كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى ولو زاحمه الناس
فلم يستطع السجود فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق يمضي في صلاته بغير قراءة انتهى وقيد بالجمعة لان
من ادرك الامام في صلاة العيد في التشهد فانه يتم العيد اتفاقا كذا في فتح القدير وذكر في السراج الوهاج
ان عند محمد لم يصر مدركا للعيد **قوله** لا يستخلف الامام للخطبة اصلا والصلاة بدا الخ **اقول** قال في
شرح الهداية في كتاب ادب القاضي انما يجوز الاستخلاف في الجمعة بشرط ان يكون المستخلف قد شهد الخطبة اما
اذا لم يكن شهدها فلا لانها من شرائط افتتاح الجمعة بخلاف ما لو سبقه الحدث كان للمستخلف ان لم يشهد الخطبة لان الخليفة
ح بان وليس بمفتتح والخطبة شرط الافتتاح وقد وجد في حق الاصل بخلاف المستعير فان له ان يعير فانه يملك المنافع
لنفسه فكان له تمليكها والقاضي انما اذن له بعمل لغيره وهذا لما قالوه ان من قام مقام غيره لغيره لا يكون له اقامة
غيره مقام نفسه ومن قام مقام غيره لنفسه كان له اقامة غيره مقام نفسه انتهى ففهم المصنف من هذا ان الاستخلاف
للخطبة لا يجوز اصلا وللصلاة ابتداء بل يجوز بعد ما احدث الامام الا اذا كان ماذونا من السلطان بالاستخلاف
فيجوز ذلك اعتمادا منه على التقييد المذكور وعلى الاصل المزبور ثم اثبت فهمه بما قال الشيخ ابو المعين في شرح
الجامع الكبير ان المامور بالجمعة متصرف بحكم الاذن فيملك بقدر ما اذن له وان شاء يخلف بقرينة هذا وقال من قام
مقام غيره لغيره لا يكون له اقامة غيره مقام نفسه ومن قام مقام غيره لنفسه كان له اقامة غيره مقام نفسه انتهى وانت
خبير بان اطلاقهم وفرقهم المذكور بين الماذون في الجمعة وبين القاضي يفيد اطلاق الاستخلاف في الخطبة وفي الصلاة غاية
ما في الباب انه اذا خطب واراد الاستخلاف للصلاة لا يجوز له ان يستخلف من لم يشهد الخطبة الا اذا كان بعد الشروع وتقرر الحدث
واما القاعدة المذكورة فنقول بموجبها ولا نسلم ان الماذون في الجمعة قام مقام غيره لغيره بل لنفسه بخلاف القاضي وذلك
لان القاضي انما قام مقام السلطان لاجل الرعية خاصة ولذا لا يجوز حكمه لنفسه بل ولا لمن هو بمنزلة نفسه ممن لا تقبل شهادته
له اما المامور بالجمعة فانما قام مقام السلطان لا لاجل الناس فقط بل لاجل نفسه ايضا فان الصلاة المامور باقامتها
ليست مخصوصة بغيره بل هو له ايضا فقد قام فيها مقام غيره لنفسه ولغيره الا ان الغير تابع له ونفسه اصل في ذلك المقام
فكان من القسم الثاني وهو من قام مقام غيره لنفسه فجاز له الاستخلاف وان لم يكن ماذونا به كما في المستعير فليتامل
واما قوله ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز والصلاة الخ فلا يصح اصلا لا رواية ولا دراية بل الذي صح منهما جواز الاستخلاف مطلقا
اي سواء اذن له السلطان به او لم ياذن ولا فرق في ذلك بين العذر وعدمه ولا بين الخطبة والصلاة والاذن
في الخطبة اذن في الصلاة وبالعكس وهذا كله كلام العلامة الحلبي في شرح منية المصلي والتحقيق ان الاستخلاف
للخطبة لا يجوز بلا اذن مطلقا والصلاة يجوز بعذر وقد الف ابن الكمال رسالة خاصة في هذه المسئلة
ورد فيها على المصنف وبرهن على الجواز مطلقا واصاب فيه كما لا يخفى على المنصف فعليك بالوقوف عليها
والمراجعة اليها لانه اطنب فيها وابدع وكثير من الفوائد اودع **قوله** وجب السعي **اقول** انما قال وجب
ولم يقل فرض مع انه فرض للاختلاف فيه وتحقيقه هل هو الاذان الاول او الثاني والعبرة لدخول الوقت **قوله**
وكره البيع **اقول** الكراهة المذكورة تحريمية اتفاقا كما يدل عليه قوله وجب لانه يفيد ان الاشتغال بعمل اخر مكروه
كراهة تحريم لانه يتسبب واما ما قيل انها تنزيهية فضعيف لا يعول عليه **قوله** لان البيع وقت الاذان جائز **اقول**
المراد بالجواز الصحة لا الحل والثاني ينافي الكراهة دون الاول **قوله** ولهذا اورد بعض الشراح لفظ الكراهة
بدل الحرمة **اقول** هو الشيخ اكمل الدين فانه اورد في شرحه المسمى بالعناية لفظ الكراهة بدل الحرمة حيث قال واراد
ان المعتبر في وجوب السعي وكراهة البيع هو الاذان الاول انتهى وحاصله ان اطلاق لفظ الحرمة على البيع بعد
الاذان الاول كما فعله صاحب الهداية يشعر بعدم جوازه مطلقا مع انه يجوز مع الكراهة ولهذا عدل بعض

الشارح

الشارح اعني الشيخ اكمل الدين عن لفظ الحرمة الى لفظ الكراهة فاخترنا كلام الشارح لظهوره انتهى قلت
لا منافاة بين الاطلاقين لان الحرمة قد تطلق على الكراهة التحريمية قال في البحر ويصح اطلاق اسم الحرام على المكروه
كراهة تحريم كما في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من ان فيه نظرا لان البيع وقت الاذان جائز لانه مكروه
فان المراد بالجواز الصحة لا الحل انتهى قلت قد مر بيان الفرق بينهما **قوله** اي صعوده الى المنبر **اقول**
كذا في اكثر الكتب وفسر في بعضها بالخروج من المقصورة وقال في البحر فالحاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع
انفصاله عنها وظهوره للناس والا فقيامه للصعود انتهى **قوله** حرم الصلوة والكلام الى تمام الصلاة
اقول هذا عند ابي حنيفة وقالا لا باس بالكلام قبل الخطبة وبعدها قبل التكبير دون الصلاة لان الكراهة للاخلال بغرض الاستماع
ههنا بخلاف الصلاة فانه قد تمتد وله ما اخرجه ابن ابي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انهم
كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابي حجة فيجب تقليده عندنا اذا لم يعارضه شيء
اخر من السنة ولان الكلام قد يمتد طبعا فيخل بالاستماع اعلم ان صاحب الهداية اورد في البيع بعد الاذان
الاول لفظ الحرمة وفي الصلاة والكلام بعد صعود الامام الى المنبر لفظ الكراهة وفي الثاني لفظ الحرمة
والمصنف كما تابعه في الاول تابعه في الثاني والتحقيق انه لا اختلاف في الحقيقة بين العبارتين لان المراد بالحرمة
والكراهة فيهما الكراهة التحريمية لكن بقي الكلام في نكتة اختيار كل منهما ما اختاره فلو اورد لفظ الكراهة
في المحلين لكان اولى كما لا يخفى واطلق في الصلاة فشمل السنة وتحية المسجد وفي الكلام فشمل التسبيح
والذكر والقراءة قال في النهاية اختلف المشايخ على قول ابي حنيفة قال بعضهم انما يكره ما كان من
كلام الناس اما التسبيح ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاول اصح انتهى ومثله في العناية
وفي التبيين الاحوط الانصات انتهى قال في البحر ويجب ان يكون محل الاختلاف قبل شروعه في الخطبة و
يدل عليه قوله على قول ابي حنيفة واما وقت الخطبة فالكلام مكروه تحريما ولو كان امرا بالمعروف او غيره كما
صرح به في الخلاصة وغيرها قلت هذا في غير الخطيب اما الخطيب فان الامر بالمعروف حال الخطبة ليس بمكروه
في حقه قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان امرا بالمعروف فلا يكره انتهى
والناءي اي البعيد من المنبر كالقريب منه وهو الاحوط وفي المحيط ويكره تشميت العاطس ورد السلام
واختلفوا في الحمد اذا عطس السامع قيل الصحيح انه يرد في نفسه والفتوى على انه لا يجب فيهما وكذا
اختلفوا في الصلاة على النبي عليه السلام عند سماعه اسمه الشريف قال في فتح القدير والصواب انه يصلي في نفسه وقال
قاضيخان قال ائمة الحلواني الصحيح عندنا ان في كان قريبا من الامام يسكت من اول الخطبة الى اخرها وان استماع
الخطبة افضل من رد السلام وتشميت العاطس والصلوة على النبي عليه السلام وعن ابي يوسف وهو قول الطحاوي
اذا قال الخطيب في الخطبة يا ايها الذين امنوا صلوا عليه يصلي على النبي عليه السلام في نفسه ومشايخنا قالوا انه لا يصلي
عليه عليه السلام بل يستمع ويسكت لان الاستماع فرض والصلاة على النبي عليه السلام ممكن بعد هذه الحالة انتهى وفي المجتبى
الاستماع الى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة من اولها الى اخرها وان كان
فيه ذكر الولاة انتهى قال في البحر ثم اعلم ان ما تعورف من ان المرقي للخطيب يقرأ الحديث النبوي وان المؤذنين يؤمنون
عند الدعاء ويدعون للصحابة بالرضا وللسلطان بالنصر فكله حرام على مقتضى مذهب ابي حنيفة واغرب منه
ان المرقي ينهى عن الامر بالمعروف بمقتضى الحديث الذي يقرأه ثم يقول انصتوا رحمكم الله ولم ار نقلا في وضع هذا
المرقي في كتب ائمتنا انتهى كلامه قلت انما قيد بمذهب ابي حنيفة لان الكلام قبل شروع الخطيب في الخطبة يجوز عند ابي يوسف
ومحمد كما مر والمراد بالحديث ما اخرجه الائمة الستة عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قلت لصاحبك يوم الجمعة
والامام يخطب انصت فقد لغوت **قوله** ولم يقل الى تمام الخطبة كما قال في الهداية لان **اقول** قال الاتقاني في
غاية البيان ولو قال الى حين الصلاة حتى يفرغ من صلاته مكان قوله حتى يفرغ من خطبته لكان احسن لان الرواية محفوظة

عن الحج في المبطو وغيره ان الكلام يكره عنده بين الخطبة والصلاة انتهى نقلو علل المص للمحيط بما علل به
الاتقاني بان الاولى الان مقابلة نقل بنقل اخر لا يقتضي ترجيح احدهما على الاخر مجردا عن مرجح وقد اتفقوا
على بطلان ترجيح احد المتقابلين على الاخر بلا مرجح **قوله** ومن كان في صلاة **اقول** ذكر في النهاية وغيرها
ان المراد بالصلاة النافلة واما الفائتة فيجوز قضاؤها بلا كراهة قال الفاضل البرجندي في شرح النقاية
بل يجب ان كان صاحب ترتيب انتهى فعلى هذا تكون صحة الجمعة موقوفة على قضائها قال قاضيخان في فتاويه
رجل تذكر يوم الجمعة والامام في الخطبة انه لم يصل الفجر فانه يقوم يصلي الفجر ولا يستمع الخطبة اذ لو لم
يقض الفجر بعدها تفوته الجمعة اذا تذكر في صلاة الجمعة ان عليه فجر يومه او فائتة اخرى فهو على وجوه ان كان
الوقت بحال لو اشتغل بالفائتة يخرج الوقت يمضي في الجمعة عند الكل لان الترتيب يسقط عند ضيق الوقت وان كان
في الوقت سعة بحيث يعلم انه لو اشتغل بالفائتة لا تفوته الجمعة فانه يقطع في قولهم ويقضي الفائتة وان علم انه لو اشتغل
بالفائتة تفوته الجمعة لكن يمكنه اداء الظهر في اخر الوقت قال ابو حنيفة وابو يوسف يقطع الجمعة ويقضي الفائتة ويصلي
الظهر في اخر الوقت وقال محمد يمضي في الجمعة ولا يقطع والله اعلم انتهى **قوله** وان كانت سنة الجمعة تقع على راس
الركعتين **اقول** هكذا قال الشيخ كمال الدين ايضا وهو قول ضعيف والصحيح انه يتم السنة اربعا قال في المحيط
لو شرع في التطوع ثم خرج الامام سلم على راس الركعتين ولو شرع في الاربع قبل الجمعة فشرع الخطيب في الخطبة
الاصح انه يتم اربعا وفي الولوالجية والمبتغى بالغين المعجمة اذا شرع في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة او الاربع
قبل الظهر ثم اقيمت هل يقطع على راس الركعتين فيه كلام والصحيح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة
واحدة واجبة انتهى يعني انها لتاكدها بمنزلة الفرض الرباعي فلا تقطع على راس الركعتين بل تكمل اربعا
قال في الفتاوى الصغرى وعليه الفتوى **قوله** فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه **اقول** الضمير في قوله بين يديه
عائد الى الخطيب الجالس وفي القدوري بين يدي المنبر وهو مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال يعني
اطلق اسم المنبر الذي هو المحل على الحال الذي هو الخطيب **قوله** ويخطب خطبتين **اقول** يحمد الله ويثني
عليه ويتشهد ويصلي على النبي عم ويعظ الناس ويقرأ اية في الاولى ويحمد الله ويثني عليه ويتشهد و
يصلي على النبي عم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كذا في البدائع وقد علم من هذا انه لا يعظ في الثانية ويدعو
للمؤمنين مكانه وقد صرح بهذا صاحب المجتبى حيث قال ان الثانية كالاولى الا انه يدعو للمسلمين مكان الوعظ
قال في البحر وظاهره انه يسن قراءة اية في الثانية كالاولى انتهى **قوله** بينهما جلسة **اقول** اطلق في الجلسة
ولم يبين قدرها للاختلاف فيه فعند الطحاوي مقدار ما يمس موضع جلوسه من المنبر وفي ظاهر الرواية مقدار
ثلاث ايات كما في المجتبى وغيره كذا في البحر **قوله** قائما **اقول** ان القيام فيهما هو المتوارث ولو خطب
قاعدا جاز مع الكراهة **قوله** طاهرا **اقول** اي من الحدث والخبث ولو خطب على غير طهارة جاز الا انه يكره
قوله لا ينبغي ان يصلي غير الخطيب الخ **اقول** قال في البزازية نص في كتب اصحابنا ان اتحاد الامام والخطيب
افضل ولكنه ليس بشرط انتهى اعلم ان قول المصنف وان فعل جاز وقوله وصلى
بالغ جاز يرد ان ما ادعاه سابقا من عدم صحة الاستخلاف للصلاة ابتداء

باب العيدين

اقول اي باب صلاة العيدين لان الكلام في كتاب الصلاة وحذف لفظ الصلاة للعلم به **قوله**
وهو الاصح **اقول** كذا في التبيين والهداية والكافي وصدر الشريعة والمواهب وغيرها من كتب المذهب **قوله**
وما نقل عن محمد الخ **اقول** عبارة محمد في الجامع الصغير هذه محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة عيدان اجتمعا
في يوم فالاول سنة والاخر فريضة ولا يترك واحد منهما انتهى نقلو قال المصنف وما ذكره محمد في الجامع
الصغير من ان عيدين اجتمعا الخ لكان اولى كما لا يخفى وقال في المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة والحاصل

ان المذ

ان المذهب انه سنة في صلاة العيد انها واجبة ام سنة روى الحسن عن ابي حنيفة انه تجب صلاة العيد على
من تجب عليه الجمعة وهذا صريح بوجوبها وهو الاصح كما مر ويدل عليه من جهة الرواية قول محمد في الاصل
ولا تصلى نافلة بجماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فانه لم يستثن العيد فعلم انه ليس من النوافل و
من جهة الدراية مواظبة النبي عليه السلام عليها من غير ترك والمذكور في الجامع الصغير انها سنة كان شمس
الائمة السرخسي والاظهر انها سنة وقال في غاية البيان وهذا اظهر ولم يعلله وقال في البحر وهو كذلك
لوجهين احدهما ان الجامع الصغير صنف بعد الاصل فما فيه هو المعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة
بخلاف ما في الاصل والظاهر انه لا خلاف في الحقيقة لان المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله
ولا يترك واحد منهما وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب ولهذا كان الاصح انه ياثم بتركها كالواجب انتهى
قوله فانها ليست من شرائط العيد **اقول** حتى لو لم يخطب اصلا صح واساء لترك السنة **قوله**
ولو قدمها في العيد ايضا جاز **اقول** صح واساء للامر **قوله** كذا في القنية **اقول** المسئلتان مذكورتان
في القنية عن الاولى لابي بكر خواهرزاده والثانية الى نجم الائمة البخاري **قوله** وندب يوم الفطر
الاكل قبل الصلاة **اقول** ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما اخرجه البخاري عن انس قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يغدو يوم الفطر حتى ياكل تمرات وياكلهن وترا **قوله** والاغتسال **اقول**
اي وندب يوم الفطر الاغتسال اعلم ان في كلام المص هنا شيئين لا بد من التنبيه عليهما الاول انه
عد غسل يوم العيد مستحبا وهو يخالف لما صرح به في الطهارة من انه سنة والثاني ان الظاهر
من كلامه ان غسل العيد لليوم لا للصلاة وهو وان كان موافقا لما ذهب اليه في الطهارة لكنه مخالف
لما اختاره الاكثرون من ان الصحيح انه للصلاة لا لليوم كما في غسل الجمعة واجيب عن الاول بانه
لا مخالفة فيه فان الصحيح انه سنة وانما سماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب وعد من السنن المستحبات
المذكورة هنا في بعض الكتب سنة كذا في المجتبى وحاصله تجويز اطلاق اسم المستحب على السنة وعكسه
ولهذا اطلق عليه صاحب الهداية اسم المستحب اولا والسنة ثانيا حيث قال ويستحب يوم الفطر ان
يغتسل لما روي انه عليه السلام كان يغتسل في العيدين ولانه يوم اجتماع وازدحام فيسن فيه الغسل
كما في الجمعة انتهى **قوله** واداء الفطرة ثم الخروج الى الجبانة **اقول** قوله اداء الفطرة مرفوع على انه
معطوف على الاكل او اللبس وقوله ثم الخروج مرفوع ايضا على انه معطوف على الاكل او الاداء
اعلم ان في كل من العطفين المذكورين اشكالا اما الاول فانه يقتضي ان يكون اداء الفطرة مندوبا
مع انه واجب كما سياتي واما الثاني فانه يستلزم ان يكون الخروج الى الجبانة مندوبا وهو
يخالف قوله الاتي والخروج اليها سنة والجواب عن الاشكال الثاني ان الكلام كله قبل الخروج الى الجبانة
والاشارة الى ذلك تغيير الاسلوب حيث عطف الخروج اليها بكلمة ثم الدالة على تراخي الحكم دون
الواو الدالة على الجمع مطلقا وحاصل الجواب ان الخروج الى الجبانة من حيث هو سنة ومن حيث
انه بعد الافعال السابقة مندوب فلا اشكال وبهذا الجواب يندفع الاشكال الاول ايضا وذلك
ان اداء الفطرة من حيث هو واجب ومن حيث انه قبل الخروج الى الجبانة مندوب فلا اشكال **قوله**
اي المصلى **اقول** اطلق فيه وقيده في المغرب حيث قال الجبانة المصلى العام في الصحراء انتهى **قوله**
لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم **اقول** اخرجه محمد بن الحسن في الاصل عن ابي
معشر عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا اللفظ ومخرجو احاديث الهداية لم يخرجوه بهذا
اللفظ بل بلفظ اغنوهم عن الطواف في هذا اليوم ومعناه لا تحوجوهم الى السؤال في مثل هذا
اليوم وذلك يستلزم الاستعجال في الاعطاء **قوله** والخروج اليها سنة **اقول** تقدم ان الخروج اليها

مسنة وكونه بعد الافعال السابقة مندوب قال في التجنيس الخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ هو الصحيح انتهى وقال في الظهيرية الخروج الى الجبانة سنة وان كان المسجد الجامع يسعهم عند عامة المشايخ وقال بعضهم ليس بسنة وتعارف الناس لذلك لضيق المسجد وكثرة الزحام والصحيح هو الاول انتهى وفي الخلاصة والخانية السنة ان يخرج الامام الى الجبانة ويستخلف غيره ليصلي في المصر بالضعفاء والمرضى بناء على ان صلاة العيدين في موضعين جائزة بالاتفاق وان لم يستخلف فله ذلك انتهى **قوله** ولا باس باخراج المنبر اليها في زماننا كذا في الاختيار **اقول** وفي الخانية والخلاصة ما يخالفه فانهما قالا ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره قال كلامهما على انه لا خلاف في كراهة اخراج المنبر الى الجبانة وانما الخلاف في بناء المنبر فيها وزاد صاحب الخلاصة على ما في الخانية قوله وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن في زماننا وعن ابي حنيفة انه لا باس به انتهى اي بناء المنبر في الجبانة حسن في زماننا وعن ابي حنيفة انه لا باس به اي ببنائه فيها وهذا ايضا يخالف ما نقله المص عن الاختيار **قوله** ولا يكبر جهرا في طريقها خلافا لهما **اقول** اي ولا يكبر مصلي العيد اي الذاهب الى صلاته حال كونه مجاهرا به في طريق المصلى عند ابي حنيفة وخالفه صاحباه فقالا يكبر حال كونه مجاهرا به في طريقه وروي عن ابي حنيفة كقولهما رواه الطحاوي عن استاذه ابن عمران البغدادي عنه وقال في غاية البيان المراد بنفي التكبير التكبير بصفة الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جوازه بصفة الاخفاء انتهى وفي الخلاصة ما يخالفه فانه قال ولا يكبر يوم الفطر عنده وعندهما يكبر ويخافت وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة والاصح ما ذكرنا انه لا يكبر في عيد الفطر انتهى وقال في البحر فادى صاحب الخلاصة ان الخلاف في اصله لا في صفته وان الاتفاق على عدم الجهر به ورده في فتح القدير بانه ليس بشيء اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في شيء من الاوقات بل من ايقاعه على وجه البدعة قال ابو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف الامر في قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر فيه على مورد الشرع وقد ورد به في الاضحى وهو قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات جاء في التفسير ان المراد التكبير في هذه الايام انتهى وهو مردود لان صاحب الخلاصة اعلم بالخلاف منه لان ذكر الله اذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت او بشيء دون شيء لم يكن مشروعا حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف المشروع وكلامهم انما هو فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان قوله ولا يكبر في طريق المصلى عند ابي حنيفة اي حال العيد ولكن لو كبر لانه ذكر الله يجوز ويستحب انتهى فالحاصل ان الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت الا في المواضع المستثناة واما التكبير خفية فان قصد ان يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه ايضا والا فهو مستحب ولو كان يوم الفطر انتهى قلت ما ذكره صاحب الخلاصة يجمع بذلك ولا يكبر يوم الفطر هو ظاهر كلام قاضيخان فانه قال ويكبر من يجيب الى العيد يوم الاضحى ويجهر بذلك ولا يكبر يوم الفطر في قول ابي حنيفة انتهى وهذا صريح في انه لا يكبر يوم الفطر في قول ابي حنيفة اصلا وان قال ولا يجهر به يوم الفطر في قول ابي حنيفة **قوله** ونقل الزيلعي عن ابي جعفر انه قال لا ينبغي ان يمنع العامة من ذلك لقلة رغبتهم في الخيرات **اقول** قال العلامة الحلبي يعني انهم اذا منعوا عن الجهر به لا يفعلونه سرا فينقطعون عن الخير بخلاف العالم الذي يعلم ان الاسرار هو الافضل انتهى قال في التجنيس شمس الائمة الحلواني ان كسالى العوام يصلون الفجر عند طلوع الشمس فلا نزجرهم عن ذلك قال لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها اصلا فاداؤها مع تجويز اهل الحديث بها اولى من تركها اصلا انتهى **قوله** ولا يتنفل قبل صلاته **اقول** هذه الجملة معطوفة على جملة ولا يكبر وهي مستانفة او معطوفة على جملة ندب وعلى التقديرين لا محل لها من الاعراب وهذه كذلك اي ولا يتنفل مصلي العيد اي مريد صلاته قبل صلاته اطلقه فشمل ما اذا كان في المصلى او في البيت ولا خلاف فيما اذا كان في المصلى واختلفوا فيما اذا تنفل في البيت فعامتهم على الكراهة وهو الاصح كما في

غاية البيان

غاية البيان وقيد بقوله قبل صلاته لانه لو تنفل بعد صلاته تفصيلا فان كان في المصلى فمكروه عند عامة المشايخ وان كان في البيت فلا ودليل الكراهة ما اخرجه الائمة الستة من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى يوم العيد ولم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفي بعدها محمول على ما اذا كان في المصلى لما اخرجه ابن ماجه باسناد حسن عن ابي سعيد الخدري قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين ووجه الاستدلال بما ذكروه في كراهة التنفل بعد طلوع الفجر باكثر من ركعتيه مع انه عليه السلام كان حريصا على الصلاة فعدم فعله يدل على الكراهة اذ لولاها لفعله مرة بيانا للجواز وقيل لا يكره في المصلى ايضا والاول هو الصحيح **قوله** ووقتها من الارتفاع الى الزوال **اقول** قال في البحر ولو زالت الشمس وهو في اثنائها فسدت كما في الجمعة صرح به في السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ان تخالف في المسائل الاثني عشرية لما انها كالجمعة وقد اغفلوها عند ذكرها انتهى **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم كان يصلي العيد والشمس على قيد رمح او رمحين **اقول** هذا دليل اول وقتها لكن مخرجو احاديث الهداية لم نجده القيد بكسر القاف بمعنى القدر **قوله** وروي انه قوما شهدوا برؤية الهلال بعد الزوال فامر بالخروج الى المصلى من الغد **اقول** هذا دليل آخر وقتها قال مخرجو احاديث الهداية اخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابي عمير بن انس حدثني عمومتي من الانصار قالوا غم علينا هلال شوال فاصبحنا صياما فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا انهم راوا الهلال فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يفطروا وان يخرجوا من الغد الى عيدهم والمراد باخر النهار ما بعد الزوال المصرح به في بعض طرقه من رواية الطحاوي عن ابي عمير بن انس بن مالك اخبرني عمومتي من الانصار ان الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد زوال الشمس فاصبحوا صياما فشهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد زوال الشمس انهم راوا الهلال الليلة الماضية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بالفطر فافطروا تلك الساعة وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد **قوله** ولو جاز الاداء بعد الزوال الخ **اقول** يعني لو لم يخرج وقت ادائها بزوال الشمس لما اخرها عن وقتها لان الصلاة في وقتها اولى وفعله عليه السلام لا يحمل الا على الاولى مهما امكن كذا في العناية **قوله** يصلي بهم الامام ركعتين مكبرا **اقول** اي مكبرا للافتتاح بدليل قوله في الشرح يعني ان الامام يكبر للافتتاح ذكر في بعض المعتبرات كالتاتارخانية والجوهرة ان رعاية لفظ التكبير في الافتتاح واجبة في صلاة العيدين دون غيرها حتى يجب على المصلي سجود السهو اذا شرع فيها بغيره سهوا انتهى لكن المفهوم من الكافي ان رعاية لفظه واجبة لكل صلاة فانه قال الثابت بالنص ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم ولفظ التكبير ثابت بالخبر فيجب العمل به حتى يكره افتتاح الصلاة بغيره لمن يحسنه كما قلنا في قراءة القرآن مع الفاتحة وفي الركوع والسجود مع التعديل انتهى قال الشيخ كمال الدين وهذا يفيد وجوبه ظاهرا وهو مقتضى المواظبة التي لم تقترن بترك فينبغي ان يعول على هذا انتهى **قوله** ثم يقرأ الفاتحة وسورة **اقول** وينبغي ان تكون السورة في الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية هل اتاك حديث الغاشية وروى الامام ابو حنيفة بسنده عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في العيدين ويوم الجمعة سبح اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية ورواه الامام [illegible] في العيدين فقط كذا في فتح القدير **قوله** وهي ثلاث في كل ركعة **اقول** هذا قول ابن مسعود رضي الله عنه رواه عبد الرزاق عنه باسناد صحيح ورواه محمد بن الحسن في الآثار عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن ابن مسعود وفيه قصة وانه قال ذلك للوليد بن عقبة بحضرة ابي موسى وحذيفة وقال الترمذي روي عن ابن مسعود هذا وروي عن غير واحد من الصحابة نحوه وروى ابو داود ان سعيد بن العاص سال ابا موسى وحذيفة عن ذلك فقال ابو موسى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر في الفطر والاضحى

اربعا تكبيرة على الجنائز فقال ابو حنيفة صدق وروى ابن ابي شيبة عن ابن مثل حديث ابن مسعود موقوفا قال في المحيط ولو كبر الامام اكثر من تكبير ابن مسعود اتبعه الماموم ما لم يكبر اكثر مما جاء به الاثار وذلك ست عشر فان زاد لا يلزمه متابعته لانه مخطئ بيقين انتهى **قوله** ويوالي بين القراءتين **اقول** لو ترك الموالاة بينهما كالشافعي صح لما تقدم من الخلاف في الاولوية لا في الجواز ويستثنى منه المسبوق ركعة قال في فتح القدير ولو سبق بركعة ورأى رأي ابن مسعود يقرأ اولا ثم يكبر تكبيرات العيدين وفي النوادر يكبر اولا لانه ما يقتضيه المسبوق اول صلاته في حق الاذكار اجماعا ووجه الظاهر ان البداءة بالتكبير يؤدي الى الموالاة بين التكبيرات وهو خلاف الاجماع ولو بدأ بالقراءة يكون موافقا لعلي رضي لانه بدأ بالقراءة فيهما انتهى وقال في البحر ثم المسبوق بركعة اذا قام الى القضاء فانه يقرأ ثم يكبر لانه لو بدأ بالتكبير يصير مواليا بين التكبيرات ولم يقل به احد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقا لقول علي فكان اولى كذا في المحيط وهو مخصص لقولهم ان المسبوق يقضي اول صلاته في حق الاذكار وكبر المسبوق على رأي نفسه بخلاف اللاحق فانه يكبر على رأي امامه لانه خلف الامام حكما كذا في السراج الوهاج انتهى **قوله** ثم يكبر للركوع **اقول** قال في البحر نقلا عن السراج الوهاج ان تكبيرتي الركوع في صلاة العيد ملحقة بالزوائد في كونهما واجبتين حتى يجب السهو بتركهما ساهيا انتهى ويخالفه ما قاله الشيخ كمال الدين في باب سجود السهو لا يجب الا بترك واجب فلا يجب بترك تكبيرات الانتقالات الا في تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلاة العيد فانها ملحقة بالزوائد على المعروف وفي كل تكبيرة زائدة من صلاة العيد السجود وكذا فيها كلها بخلاف تكبيرة ركوع الاولى انتهى **قوله** ويرفع يديه في الزوائد **اقول** يستثنى منه ما اذا ادرك الامام راكعا فانه لا يرفع يديه فيها ذكره الاسبيجابي وقيل يرفع وقيل لا يرفع مطلقا اي سواء كان مسبوقا او غيره وهو رواية عن ابي يوسف اعتبارا بتكبيرتي الركوع **قوله** ويسكت بين كل تكبيرتين **اقول** فيه اشارة الى انه ليس بينهما ذكر مسنون عندنا ولهذا يرسل يديه نقل صاحب القنية عن جمع التفاريق عن الحسن انه يفصل بين كل تكبيرتين بقدر ثلاث تسبيحات ولا يتقوت شيئا لكن نقل قبل هذا عن عين الائمة الكرابيسي ان التسبيح اولى من السكوت **قوله** مقدار ثلاث تسبيحات **اقول** ذكر في المبسوط ان هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثرة الزحام وقلته **قوله** ويخطب بعدها خطبتين **اقول** لو خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما لو تركها اصلا قال في القنية نقلا عن جمع التفاريق لتواتر في الخطبة افتتاحها بالتكبير ويكبر قبل نزول الامام من المنبر اربع عشرة تكبيرة انتهى وقال في البحر ويستحب ان يستفتح الاولى بتسع تكبيرات تترى والثانية بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود هو من السنة انتهى **قوله** يعلم فيها احكام الفطرة **اقول** قال في السراج الوهاج احكامها خمسة على من تجب ولمن تجب ومتى تجب وكم تجب ومم تجب وتفصيلها سياتي في صدقة الفطر **قوله** فان قيل قد تبين الخ **اقول** واجاب عنه بعض من عاصرناهم من الفضلاء بانه يجوز ان يكون بعض الخارجين عن مصر اتهم اتيسر بعد ذلك انتهى وقال في البحر ينبغي للخطيب ان يعلمهم احكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل يوم الفطر ليعطوها ويخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولم اره منقولا وانما علم امانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم ان الخطيب اذا رأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام فانه يعلمهم اياها في خطبة الجمعة خصوصا في زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغي ان يعلمهم احكام الصلاة كما لا يخفى انتهى **قوله** يعني ان الامام صلى بها مع جماعة وفاتت بعض الناس **اقول** هكذا قال العلامة الزيلعي وغرضه من هذا الحل اظهار ان لفظة مع المذكورة في المتن متعلقة بالصلاة المقدرة لا بفاتت المذكورة كما صرح به صاحب النهاية فالمعنى رجل فاتته الصلاة مع الامام اي صلى

مطلب

الامام

الامام ولم يصل هو معه فالصلاة فاتته فقط لا عنه وعن الامام **قوله** لا يقضيها **اقول** اي من فاتته صلاة العيد وحده لا يقضيها في الوقت وبعده سواء دخل مع الامام وافسدها او لم يدخل معه اصلا وقال ابو يوسف اذا افسد بعد الشروع يقضي لان الشروع في الايجاب كالنذر كذا في المحيط وفيه اشارة الى ان مفعول لا يقضي في المتن محذوف **قوله** لانها بصفته كونها صلاة العيد لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد **اقول** هكذا قال العلامة الزيلعي فعلم ان المراد نفي قضائها منفردا والا اذا فاتت مع امام وامكنه ان يذهب الى امام آخر فانه يذهب اليه لانه يجوز تعددها في مصر واحد في موضعين واكثر اتفاقا انما الخلاف في الجمعة كما مر **قوله** اي يؤخر صلاة عيد الفطر الخ **اقول** هنا الى قوله فيبقى على الاصل كلام الزيلعي مع تغيير يسير جدا **قوله** فانها موقتة بوقت الاضحية الخ **اقول** من هنا الى قوله لم يجز كلام الزيلعي ايضا الا ان الزيلعي زاد بعد قوله والعذر هنا لنفي الكراهة قوله حتى لو اخرها الى ثلاثة ايام من غير عذر جازت الصلاة وقد اساء او المصنف ترك هذه الزيادة لانها معلومة من قوله والعذر هنا لنفي الكراهة لانه يدل على انها تجوز بلا عذر بكراهة مع انه قد صرح به في المتن **قوله** ولكن ندب تاخير الاكل عن الصلاة بخلاف الفطر **اقول** دليله ما اخرجه الترمذي وابن ماجه عن بريدة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يغدو يوم الفطر حتى ياكل تمرات ولا ياكل يوم النحر حتى يصلي صححه ابن حبان وللدارقطني حتى يرجع فياكل من اضحيته قال الزيلعي وقيل هذا في حق من يضحي لياكل من اضحيته اولا اما في حق غيره فلا ثم قيل الاكل قبل الصلاة مكروه والمختار انه ليس بمكروه ولكن يستحب ان لا ياكل انتهى وقال في البحر تاخير الاكل مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة انتهى وقال في غاية البيان هذا في حق المصري واما القروي فانه يذوق من حين اصبح ولا يمسك كما في عيد الفطر انتهى **قوله** بصيغة المجهول **اقول** انما قيد به ليشمل كل مصل اماما كان او ماموما اذ لو كان بصيغة المعلوم ربما توهم انه مختص بالامام **قوله** جهرا **اقول** الجهر فيه اتفاقا **قوله** في الطريق **اقول** ظاهره انه ليس سنة في البيت وفي المصلى فعلى هذا اذا انتهى الى المصلى قطع التكبير وهو رواية وفي رواية لا يقطعه ما لم يفتتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير اظهارا للشعائر كذا في المحيط وجزم في البدائع بالاولى وعمل الناس في الحال الان على الرواية الثانية **قوله** بخلاف الفطر **اقول** تقدم ما فيه من الكلام **قوله** وفيه يعلم الامام في الخطبة تكبير التشريق والاضحية **اقول** قال في البحر هكذا ذكروا مع ان تكبير التشريق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفة فانه ابتداؤه فينبغي للخطيب ان يعلمهم احكامه في الجمعة التي قبل عيد الاضحى انتهى **قوله** بخلاف الفطر **اقول** تقدم الكلام عليه **قوله** والتعريف وهو ان يجتمع الناس يوم عرفة في موضع تشبها بالواقفين في عرفات ليس بشيء **اقول** قال في البحر اختلف في معنى هذا اللفظ يعني قولهم هذا ليس بشيء ففي فتح القدير ان ظاهره انه مطلوب الاجتناب فيكون مكروها وفي النهاية ليس بشيء يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة وفي غاية البيان اي ليس بشيء في حكم الوقوف كقول محمد في الاصل دم السمك ليس بشيء في حكم الدماء وهذا لانه شيء حقيقة لكونه موجودا الا انه لم يكن معتبرا نفى عنه اسم الشيء واغلب يعتبر تعريفهم لان الوقوف عرف عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا في ذلك المكان كالطواف وغيره الا ترى انه لا يجوز الطواف حول سائر البيت تشبها بالطواف حول الكعبة انتهى وظاهره ان الكراهة تحريمية وفي الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة التضحية بالديك والدجاجة في يوم الاضحية ممن لا اضحية عليه لعسرته بطريق التشبه بالمضحين مكروه لان هذا من رسوم المجوس انتهى **قوله** وعن ابي يوسف ومحمد في غير رواية الاصول انه لا يكره **اقول** هكذا قال العلامة الزيلعي ومفهومه انه يكره في رواية الاصول **قوله** والصحيح هو الاول **اقول** اي الكراهة فيكون المراد

من قوله ليس بشيء الكراهة بدليل مقابلته من رواية غير الاصول بعدم الكراهة ووجه الكراهة على ما ذكره
المص التشبه بالواقفين في العرفات وقال الشيخ كمال الدين والاولى الكراهة لان الوقوف عهد قربة في مكان
مخصوص فلا يكون قربة في غيره لان فيه حسم المفسدة الاعتقادية تتوقع من العوام ونفس الوقوف وكشف الرؤس
يستلزم التشبه وان لم يقصد فالحق انه ان عرض الوقوف في ذلك اليوم بسبب يوجبه كالاستسقاء مثلا لا يكره اما
قصد ذلك اليوم بالخروج فيه فهو معنى التشبه وما في جامع التمرتاشي لو اجتمعوا الشرف في ذلك اليوم جاز
يحمل عليه بلا وقوف وكشف انتهى وقال الحافظ الدين في الكافي الوقوف في العرفات عبادة مختصة بمكان فلا
يتصور عبادة في غيره فاخترطا فحوله يحكي من الكعبة يخشى عليه الكفر ولم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم
التعريف بالمدينة ولا يجوز الاختراع في الدين وما نقل عن ابن عباس فذلك في الوعظ والتذكير لا في التشبه
وبه نقول الا انه لا باس به وعن ابي حنيفة انه ليس بسنة وانما هو محدث احدثه الناس فمن فعله جاز انتهى
قلت ينبغي ان يحمل هذا ايضا على الاجتماع في ذلك اليوم بلا وقوف وكشف رؤس **قوله** ويجب
تكبير التشريق لقوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات **اقول** هذا اختيار الاكثرين للامر في قوله تعالى
واذكروا الله في ايام معدودات اي في ايام التشريق ومطلق الامر للوجوب وقال الكرخي انه سنة
لمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم وقال الشيخ كمال الدين السنة انه نص وهو مواظبته عم انتهى
وقال العلامة الزيلعي اطلاق السنة عليه لا ينافي الوجوب لان اسم السنة ينطلق على الوجوب جائز
لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية والسيرة الحسنة وكل واجب هذا صفته كذا في البدايع وقد
يقال ان الامر في الاية يفيد الافتراض لانه قطعي فلا بد له من صارف من الافتراض الى الوجوب والحق كما
قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب متساويان في الرتبة فلذا تارة يصرحون في الشيء بانه سنة
ويصرحون فيه بعينه بانه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الاثم بتركه انتهى والتشريق في
اللغة تقديد اللحم قال في القاموس التشريق تقديد اللحم ومنه ايام التشريق او لان الهدي لا ينحر حتى
تشرق الشمس انتهى ومثله في الصحاح **قوله** وعن الخليل التكبير **اقول** عن الخليل بن احمد استاذ سيبويه
قال في الكافي المراد بالتشريق تكبير ايام التشريق قاله الخليل والنضر بن شميل انتهى **قوله** فالاضافة للبيان
اقول قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير الاضافة بيانية اي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير
لا يسمى تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ في شيء من الايام المخصوصة فهو متفرع على قول الكل انتهى
اي التعبير بتكبير التشريق متفرع على قول الامام وصاحبيه **قوله** فقيل التسمية بتكبير التشريق وقعت
على قولهما لان شيئا من التكبير لا يقع في ايام التشريق عنده **اقول** قائله صاحب غاية البيان اعني الاتقاني
وانه فاعد ظاهر مما تقدم من كلام الشيخ كمال الدين فان التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقا فاذا
صار علما خرج عن افادته معناه الاصلي من تشريق اللحم مع انه ان روعي هذا المعنى لم يكن متفرعا
على قول احد لانهم اتفقوا على تكبير التشريق في يوم عرفة وليس المعنى موجودا فيه وما في الحقايق
من انه انما اضيف الى التشريق مع انه يؤتى به في غيره لما انه اكثر في ايام التشريق وللاكثر حكم الكل
يؤول الى انه على قولهما كما لا يخفى قال الفاضل المحشي في هذين التعريفين لف ونشر مشوش على ما لا يخفى — الفاضل الواني
انتهى **قوله** ويجوز ان يقال باعتبار القرب اخذ اسم ايام التشريق **اقول** هذا الجواب بعيد والجواب
القريب من الصواب ما سلفناه **قوله** اصل ذلك ما روي ان جبريل عليه السلام الخ **اقول**
كذا في غاية البيان وكثير من الكتب قال الحافظ ابن حجر لم اجده وقال الشيخ كمال الدين لم يثبت ذلك
عند المحدثين لكن ثبت عن ابن مسعود انه كان يقول ذلك كما سيأتي **قوله** فلما علم اسمعيل ام
بالفداء **اقول** صرح ائمتنا ان الذبيح اسمعيل وفيه خلاف بين السلف والخلف وبعض العلماء توقف — رجح جلال الدين السيوطي

مستقل

مستقل ومن اراد الوقوف عليه فليرجعه **قوله** وبقي في الاخرين واجبا **اقول** تردد صاحب
العناية بين كونه سنة او واجبا حيث قال فبقي في الاخرين اما سنة او واجبا على ما يذكر والمطلق ينصرف
على القول بالوجوب اتباعا للاكثر كما قدمناه **قوله** الى عصر العيد **اقول** هذا عند ابي حنيفة ودليله
ما اخرجه ابن ابي شيبة باسناد صحيح عن ابن مسعود انه كان يكبر بعد صلاة الفجر من يوم عرفة الى صلاة
العصر من يوم النحر يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر ولله الحمد **قوله** فور فرض **اقول**
اي عقب صلاة مفروضة من الصلوات الخمس **قوله** بلا فصل يمنع البناء **اقول** اي بلا تخلل ما يقطع
حرمة الصلاة حتى لو ضحك قهقهة او احدث متعمدا او تكلم عامدا او ساهيا او خرج من المسجد
او جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لان التكبير من خصايص الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقيب الصلاة
فيراعى لاتيانه حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد
ولم يجاوز الصفوف او سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع البناء يقطع التكبير
وما لا فلا واذا سبقه الحدث بعد فراغه عن الصلاة فان شاء ذهب وتوضأ ورجع وكبر وان شاء كبر
من غير تطهير لانه يؤدي في غير تحريمة الصلاة فلا تشترط له الطهارة قال الامام السرخسي والاصح عندي
انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لما لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة
قاطعا لفور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال جزما كذا في البدايع ونقل الشيخ كمال
الدين في الاستدبار عن القبلة روايتين ولم يرجح احديهما على الاخرى واختار في الحدث ناسيا قول الامام
السرخسي فانه قال ولو احدث ناسيا بعد السلام قبل التكبير الاصح انه يكبر ولا يخرج للطهارة انتهى
ويخالفه قول العلامة الزيلعي وان سبقه الحدث قبل ان يكبر توضأ وكبر على الصحيح انتهى فاختلف
التصحيح كما ترى والاعتماد عندي على ما في البدايع اولى **قوله** يخرج بالفرض النوافل وصلاة العيد
اقول لو قال يخرج بالفرض النوافل والواجبات كالوتر وصلاة العيدين لكان اولى كما لا يخفى
والمراد بالفرض فرض عين وهو الصلوات الخمس كما سبقت الاشارة اليه لاطلاق الفرض الشامل له ولغيره
وهو فرض كفاية فيخرج صلاة الجنازة ايضا قال في البحر وفي المجتبى والبلخيون يكبرون عقب صلاة العيد
لانها تؤدى بجماعة فاشبه الجمعة انتهى وفي مبسوط ابي الليث ولو كبر على اثر صلاة العيد لا باس به لان
المسلمين توارثوا هكذا فوجب ان يتبع توارث المسلمين انتهى **قوله** خرج به القضاء اذ لا تكبير فيه **اقول**
هذا اي عدم التكبير في القضاء اذا فاتته صلاة في غير ايام التشريق فقضاها فيها او فاتته في هذه الايام
فقضاها في غيرها او فاتته فقضاها في العام القابل فيها اما اذا فاتته في هذه الايام فقضاها فيها
تلك السنة فانه يكبر والحاصل ان المسئلة رباعية ولا يكبر في الاوليين منها اتفاقا وكذا في الثالثة
في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه يكبر فيها في الصحيح ظاهر الرواية ويكبر في الرابعة منها اتفاقا
لقيام وقته كالاضحية **قوله** خرج به جماعة النساء **اقول** وجماعة العراة كما في البحر وجماعة العبيد
كما في التبيين حتى لو ام العبد قوما وجب عليه وعليهم التكبير قال في العناية اختلف المشايخ في اشتراط الحرية
على قوله فمنهم من شرطها قياسا على الجمعة والعيد ومنهم من لم يشترط قياسا على ساير الصلوات وفائدته
تظهر فيما اذا ام العبد صلاة مكتوبة في هذه الايام فمن شرطها لم يوجب التكبير ومن لم يشترط اوجبه انتهى
قلت صحح صاحب التبيين اشتراطها وصاحب البحر عدم اشتراطها ورجح بعضهم تصحيح صاحب البحر الرايق
وحكم بضعف تصحيح صاحب تبيين الحقايق والمص عليه رحمة الوهاب بما ترك ذكر الحرية في هذا الكتاب
ولم يقيد الامام والمقتدي بالتي ذكرها اشعر بانه اختار قول من لم يشترطها **قوله** ولا امام مسافرا
اقول ظاهره انه يجب على مقيم اقتدى بمسافر لوجود الشرط في حقه **قوله** اي بالتكبير في هذا الوقت

وعدم الاقتصار الى عصر العيد بعمل الان احتياطا في باب العبادة **اقول** تخصيص ارجاع الضمير الى عصر يوم آخر من يوم عرفة يفيد انه لا يعمل بما قالاه من انه واجب على كل من يصلي الفرض لانه تبع له وليس الامر كذلك لانهم نصوا على ان الفتوى على قولهما في اخر وقته وفيمن يجب عليه قال في البحر وهذا بناء على انه اذا اختلف ابو حنيفة وصاحباه فالاصح ان العبرة لقوة الدليل كما في اخر الحاوي القدسي وهو مبني على قولهما في كل مسئلة مروي عنه ايضا كما ذكره في الحاوي ايضا والا فكيف يفتي بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره في فتح القدير من ترجيح قوله هنا ورد فتوى المشايخ بقولهما انتهى

باب صلاة الكسوف

اقول سبب تسمية هذه الصلاة الكسوف فلهذا تضاف اليه فتكون اضافتها اليه من قبيل اضافة المسبب الى السبب جعل بعضهم الكسوف للشمس والخسوف للقمر قال في القاموس خسف القمر وكسف الشمس وخسف القمر قال في القاموس خسف القمر كسف او كسف للشمس وخسف للقمر او الخسوف اذا ذهب بعضهما والكسوف كلهما وقال في مادة ك س ف كسفت الشمس والقمر كسوفا احتجبا كانكسفا والله اياهما حجبهما والاحسن في القمر خسف وفي الشمس كسفت انتهى وقال في الصحاح في مادة خ س ف خسوف القمر كسوفه قال ثعلب كسفت الشمس وخسف القمر هذا اجود الكلام وقال في مادة ك س ف كسفت الشمس تكسف كسوفا وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى وقال الشاعر * الشمس طالعة ليست بكاسفة * تبكي عليك نجوم الليل والقمرا * اي ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها لقلة ضوئها وبكائها عليك وكذلك كسف القمر الا ان الاجود فيه ان يقال خسف القمر والعامة تقول انكسفت الشمس انتهى وقال صاحب القاموس وقول جرير في عمر بن عبد العزيز * فالشمس كاسفة ليست بطالعة * تبكي عليك نجوم الليل والقمرا * اي كاسفة لموتك تبكي ابدا ووهم الجوهري فغير الرواية بقوله فالشمس طالعة ليست بكاسفة وتكلف لمعناه انتهى قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير يقال كسف الله الشمس يتعدى وكسفت الشمس لا يتعدى قال جرير * حملت امرا عظيما فاصطبرت له * وقمت فيه بامر الله يا عمرا * فالشمس طالعة ليست بكاسفة * تبكي عليك نجوم الليل والقمرا * قوله يا عمرا ندبة لا نداء وهو شاهد الندب بيا على قلته والاكثر لفظ وا والنجوم نصب بتبكي لانه مضارع باكيته فبكيته اي غلبته في البكاء والقمر عطف عليه وروي برفع النجوم فهو فاعل تبكي والقمر منصوب على المعية والالف للاطلاق التي تلحق القوافي المطلقة انتهى فاختار الشيخ رواية الصحاح دون الرواية الاخرى لانها المذكورة في غالب المعتبرات كما لا يخفى قال صاحب الهداية قال القدوري وليس في كسوف القمر جماعة انتهى وقال في العناية عاب اهل الادب محمدا في هذا اللفظ وقالوا انما يستعمل في القمر لفظ الخسوف قال الله تعالى فاذا برق البصر وخسف القمر وقال في المغرب يقال كسفت الشمس والقمر جميعا انتهى قلت ما في المغرب جواب عن محمد وقال في الكافي قال في المبسوط الصلاة في كسوف القمر حسنة وعابوا عليه اذ المستعمل في القمر الخسوف فقط قال الله تعالى فاذا برق البصر وخسف القمر قلنا الخسوف ذهاب دائرته والكسوف ذهاب ضوئه دون دائرته وانما اراد محمد هذا النوع فلهذا ذكر الكسوف انتهى قلت حاصل هذا الجواب مع كون المستعمل في القمر الخسوف فقط تجويز استعمال كل من الكسوف والخسوف فيه لكن لا بمعنى واحد كما يفهم من كلام الصحاح والقاموس بل بمعنيين مختلفين احدهما ذهاب الضوء والدائرة معا وثانيهما ذهاب الضوء دون الدائرة فالخسوف يستعمل فيه بالمعنى الاول والكسوف بالمعنى الثاني وقال الفاضل الشمني في شرح النقاية الكسوف تغير الشمس الى السواد قال كسفت الشمس بفتح الكاف وضمها وخسفت بفتح المعجمة فيهما قال المنذري روي حديث الكسوف عن ستة عشر نفسا بعضهم بالكاف وبعضهم بالخاء وبعضهم باللفظين جميعا وقيل يقال بالكاف ذلك للشمس وبالخاء للقمر وفي صحيح مسلم عن عروة لا تقل كسفت الشمس ولكن قل خسفت انتهى ثم ما روي عن عروة غريب لانه يخالف القرآن والاحاديث الصحيحة والتحقيق ان كلا منهما يستعمل مقام الآخر الا ان الغالب

استعمال

استعمال الكسوف في الشمس والخسوف في القمر **قوله** امام الجمعة او مأمور السلطان **اقول** امام الجمعة مبتدا يصلي بالناس خبره قوله يصلي بالناس عند الكسوف ركعتين بيان لمقدارها وهو بيان لاقلها ولذا قال في المجتبى ان شاؤوا صلوها ركعتين او اربعا او اكثر كل ركعتين او كل اربع بتسليمة وقوله كالنفل الى بيان صفة ادائها من انه لا اذان ولا اقامة ولا جهر ولا خطبة ومن ان كل ركعة بركوع واحد وسجدتين ومن انه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود في الركعتين ولم يبين المصنف صفتها من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدائع قولين وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال ولا يصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فاستثناها من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على انها نافلة قال في فتح القدير صلاة الكسوف سنة بلا خلاف بين الجمهور واوجبه على قوله انتهى وقال في البرهان وهي سنة وقال ابو زيد واجبة لان النبي صلى الله عليه وسلم امر بها فقال اذا رأيتم من هذه الافزاع شيئا فافزعوا الى الصلاة ولانها تقام على سبيل الشهرة كصلاة العيد فكانت شعارا من شعائر الدين حال الفزع وشعائر الاسلام يجب اظهاره على ما قلنا انتهى والظاهر ان الامر للندب لان المصلحة دفع الامر المخوف فهي مصلحة دنيوية تعود الينا انتهى وقال في العناية قال ابو مسعود الانصاري انكسفت الشمس يوم مات ابراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم شيئا من هذه الاهوال فافزعوا الى الصلاة اي التجؤوا اليها فان قيل فافزعوا الى الصلاة امر والامر للوجوب فكان ينبغي ان تكون صلاة الكسوف واجبة قلنا قد ذهب الى ذلك بعض اصحابنا واختاره صاحب الاسرار والعامة ذهبت الى كونها سنة لانها ليست من شعائر الاسلام فانها توجد بعارض لكن صلاها النبي صلى الله عليه وسلم فكانت سنة والامر للندب انتهى وقال في البحر لكن مطلق الامر في قوله عم فصلوا يدل على الوجوب الا لصارف وما قد يتوهم انه ذكره مع قوله فادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجماعا فكذا الصلاة غير صحيح لان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم انتهى قلت الحديث الذي نقله صاحب العناية رواه ابو ح… عن ابي مسعود الانصاري بلفظ انكسفت الشمس يوم مات ابراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فخطب فقال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فصلوا واحمدوا الله وكبروه وسبحوه حتى ينجلي ايهما انكسف ثم نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين اخرجه الحارثي في المسند واخرج عنه الطبراني والبزار قال كسفت الشمس يوم مات ابراهيم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر آيتان وساق الحديث بغير صفة الصلاة وفي رواية له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامر بالصلاة عند كسوف الشمس والقمر ورجاله موثقون واخرج مسلم عن ابي مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله يخوف الله بهما عباده وانهما لا ينكسفان لموت احد من الناس فاذا رأيتم من ذلك شيئا فصلوا وادعوا حتى ينكشف ما بكم وروى الامام ابو ح… عن عطاء بن السائب عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال انكسفت الشمس يوم مات ابراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم ففزع الناس الى النبي في المسجد قال فقام يصلي بهم فاطال القيام حتى ظنوا انه لا يركع ثم ركع فكان ركوعه كقدر قيامه ثم رفع راسه من الركوع فكان قيامه كقدر ركوعه ثم سجد فكان سجوده كقدر قيامه ثم رفع راسه فكان جلوسه كقدر سجوده ثم سجد الثانية فكان سجوده كقدر جلوسه ثم قام ففعل في الثانية مثل ذلك ثم قعد فتشهد ثم سمعناه وهو ساجد وهو يقول الم تعدني ان لا تعذبهم وانا فيهم ثم سلم فاقبل علينا بوجهه ثم قال ان الشمس والقمر آيتان لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته الحديث اخرجه الحارثي في المسند واخرجه ابو داود والترمذي في الشمائل والنسائي والحاكم وقال صحيح ولم يخرجاه من اجل عطاء بن السائب قال الشيخ كمال الدين وهذا توثيق منه لعطاء فقد اخرج البخاري له مقرونا بابي بشر وقال ايوب هو ثقة وقال ابن معين لا يحتج بحديثه وفرق الامام احمد بن حنبل بين من سمع منه قديما وحديثا انتهى اي قبل الاختلاط وبعده وقال الشيخ تقي الدين في الامام كل من روى عن عطاء روى عنه بعد الاختلاط الا شعبة وسفيان قال الشيخ قاسم بن

فقال الناس انما انكسفت الشمس لموته فقال رسول الله صلعم صح

قطلوبغا اما منا اقدم منهم والحديث عند الشيخين ورواية ثقة انتهى **قوله** بلا اذان ولا اقامة **اقول**
وينادي الصلاة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا لما اخرجه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه قال
لما انكسفت الشمس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نودي الصلاة جامعة الحديث **قوله** ولا جهر **اقول** اي فيهما
بالقراءة وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد يجهر بها قال في الهداية وعن محمد مثل قول ابي حنيفة
انتهى واقتصر حافظ الدين في الكافي على هذه الرواية والحاصل انه لا يجهر فيهما بالقراءة عند ابي حنيفة قولا
واحدا ويجهر بها عند ابي يوسف كذلك وعن محمد روايتان احديهما مثل قول ابي حنيفة والثاني مثل
قول ابي يوسف اعلم ان قوله بلا اذان ولا اقامة ليس تدارك بل هو بمنزلة التفسير لقوله كالنفل و
قوله وبلا جهر تصريح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهاري لا يكون جهرا لدفع قولهما او لقول
احدهما كما مر سابقا **قوله** ولا خطبة **اقول** اي بلا خطبة لانه صلى الله عليه وسلم امر بالصلاة و
لم يامر بالخطبة ولو كانت مشروعة لبينها وما ورد من خطبته يوم مات ابراهيم ابنه و
كسفت الشمس فانما كان للرد على من قال انها كسفت لموته فقال ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله
لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته والذي يدل على هذا انه خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له
لخطب قبله كالصلاة والدعاء **قوله** ويطول الامام القراءة فيهما اي الركعتين **اقول**
وكذا يطول الركوع والسجود وقال في شرحه المسمى بالبرهان لما روينا قلت وهو ما اخرجه اصحاب
الكتب الستة عن عايشة قالت خسفت الشمس في حياة رسول الله عليه السلام فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى المسجد فقام وكبر وصف الناس وراءه فاقترا قراءة طويلة ثم كبر فركع ركوعا طويلا
ثم رفع راسه فقال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم قام فاقترا قراءة طويلة هي ادنى
من القراءة الاولى ثم كبر فركع ركوعا طويلا هو ادنى من الاول ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد
ثم فعل في الركعة الاخرى مثل ذلك فاستكمل اربع ركعات باربع سجدات وانجلت الشمس قبل
ان ينصرف ثم قام فخطب الناس فاثنى على الله بما هو اهله ثم قال ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله
لا ينخسفان لموت احد ولا لحياته فاذا رايتم ذلك فافزعوا الى الصلاة ومقدار طول القراءة في
الاولى مقدار سورة البقرة وفي الثانية مقدار سورة ال عمران كذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم اما قدر
البقرة فقد روى الشيخان عن ابن عباس انه عليه السلام قرا نحوا من سورة البقرة واما قدر ال عمران
فقد اخرج ابو داود عن عايشة قالت كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج رسول الله
عليه السلام فصلى بالناس فقام فحزرت قراءته فرايت انه قرا سورة البقرة وساق الحديث و
قال ثم سجد سجدتين ثم قام فاطال القراءة فحزرت قراءته فرايت انه قرا سورة ال عمران **قوله**
ويدعو بعدها حتى تنجلي الشمس **اقول** اي بتمامها كذا في شرح النقاية للبرجندي يعني بعد
الركعتين يدعو الامام والناس معه حتى تنجلي الشمس لقوله عليه السلام فاذا رايتموها فادعوا الله
وصلوا حتى تنجلي الشمس اشار بقوله وبعدها الى انه يؤخر الدعاء عن الصلاة لانه هو السنة
في الادعية كذا في التبيين وقال في الهداية والسنة في الادعية تاخيرها عن الصلاة انتهى
لما روى الترمذي في كتاب الدعوات وحسنه عن ابي امامة قيل اي الدعاء اسمع يا رسول الله قال
جوف الليل الاخير ودبر الصلوات المكتوبة ولو اطال الدعاء فادام الداعي مخير ان شاء دعا
جالسا مستقبل القبلة وان شاء قائما مستقبل القبلة او الناس بوجهه قال شمس الائمة الحلواني
وهذا احسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا او قوس كان ايضا حسنا كذا في فتح القدير **قوله**
وان لم يحضر اي الامام اي امام الجمعة او نائبه او السلطان صلوا فرادى **اقول** اي صلى الناس صلاة الكسوف منفردا احترازا

قول القراءة وافترض ثم انه ثلاثة

الجزم التقدير

عن الفتنة

عن الفتنة اذ هي تقام بجمع عظيم وهذا ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة ان لكل امام مسجد ان يصلي
بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان اداء هذه الصلاة بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانما يقيمها الان من هو قائم مقامه فان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى ان شاؤا ركعتين و
ان شاؤا اربعا والاربع افضل ثم ان شاؤا طولوا القراءة وان شاؤا قصروا القراءة واشتغلوا
بالدعاء حتى تنجلي الشمس كذا في البدائع **قوله** كالخسوف والريح الخ **اقول** الخسوف نقصان ضوء
القمر اي صلوا فرادى مثل صلوة الخسوف حيث تصلي فرادى لانه قد خسف القمر في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
مرارا ولم ينقل انه جمع الناس ولان الجمع فيه متعسر **قوله** والظلمة الهائلة **اقول** اي بالنهار
قوله والفزع اي الخوف الغالب من العدو **اقول** وكالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب
والضوء الهائل بالليل والثلج والمطر الدائمين وعموم الامراض ونحو ذلك من الافزاع والاهوال
لان ذلك كله من الايات المخوفة والله سبحانه يخوف عباده ليتركوا المعاصي ويرجعوا الى طاعته التي
فيها فوزهم وخلاصهم واقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة قال في البحر وذكر
في البدائع انهم يصلون في منازلهم وفي المجتبى الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست بسنة انتهى

باب الاستسقاء

اقول الاستسقاء طلب السقي من الله تعالى بالثناء عليه والفزع اليه وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة
والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام حين اجهد قومه القحط والجدب فقلت استغفروا
ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا واما السنة فقد صح في الاثار الكثيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
استسقى ورواه عدة وكذا الخلفاء بعده واما الاجماع فقد اجتمعت الامة عليه خلفا عن سلف من غير نكير
قوله لا جماعة فيه ولا خطبة بل هو دعاء واستغفار الى قوله وان صلوا فرادى جاز **اقول** ان في
عبارة المص هنا كلاما وذلك لان قوله لا جماعة فيه يفيد ان للاستسقاء صلاة لا جماعة وقوله بل هو دعاء
واستغفار يفيد انه لا صلاة له مطلقا اي لا بجماعة ولا بدونها كما هو قول بعضهم بل قيل هو ظاهر الرواية
على ما يصرح به في اخر الباب فبين الكلامين منافاة وقوله وان صلوا فيه فرادى جاز يفيد انها ليست
بواجبة ولا سنة ولا مستحبة بل هي مباحة فقط في حق المنفرد قال حافظ الدين في الكافي لا صلاة في الاستسقاء
بجمع انما فيه دعاء واستغفار فان صلى الناس وحدانا جاز وقال في الكنز له اي الاستسقاء صلاة لا بجماعة
وقال العلامة الزيلعي في شرحه وهذا يشير الى انها مشروعة في حق المنفرد ولكن لم يتعرض لصفة تلك الصلاة
هل هي مستحبة او سنة او غير ذلك وقد اختلفت عباراتهم فيها فقال القدوري ليس في الاستسقاء
صلاة مسنونة في جماعة فان صلى الناس وحدانا جاز وسال ابو يوسف ابا حنيفة عن الاستسقاء هل فيه صلاة او
دعاء موقت او خطبة فقال اما صلاة بجماعة فلا ولكن فيه الدعاء والاستغفار وان صلوا وحدانا
فلا باس به وهذا ينفي كونها سنة اي مستحبة ولكن ان صلوا وحدانا لا تكون بدعة ولا تكره فكانه يرى اباحتها
فقط في حق المنفرد وذكر صاحب التحفة وغيره انه لا صلاة في الاستسقاء في ظاهر الرواية وهذا ينفي
شرعيتها مطلقا انتهى وقال صاحب الهداية قال ابو حنيفة ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة فان صلى
الناس وحدانا جاز وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا الاية
والنبي عليه السلام استسقى ولم يرو عنه الصلاة انتهى قلت يعني في ذلك الاستسقاء فلا يرد قوله الاتي فعله
مرة وتركه اخرى وقال الشيخ كمال الدين قوله قال ابو حنيفة الخ مفهومه استنانها فرادى وهو غير مراد انتهى
قال يرد عليه قوله وانما الاستسقاء الدعاء الخ **قوله** لقوله تعالى استغفروا ربكم انه كان غفارا الاية **اقول**
قال الشيخ اكمل الدين ووجه الاستدلال به ان شرائع من قبلنا شريعة لنا اذا قص الله ورسوله من غير نكير وهذا

كذلك انتهى **قوله** حيث جعل سببا لارسال السماء اي الغيث **اقول** اي حيث جعل الاستغفار سببا لارسال
المطر قال صاحب الهداية وقالا يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه اي في الاستسقاء
ركعتين كصلاة العيد رواه ابن عباس قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة وقد ذكر في الاصل قول محمد
وحده انتهى قلت حديث ابن عباس اخرجه اصحاب السنن وابن حبان من رواية اسحق بن عبد الله بن كنانة قال
ارسلني الوليد بن عتبة الى ابن عباس اسأله عن الاستسقاء فقال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم متبذلا متواضعا
متضرعا حتى اتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير وصلى ركعتين
كما كان يصلي في العيد قال الترمذي حديث حسن صحيح قال الحافظ ابن حجر ووهم من زعم ان اسحق لم يسمع من ابن
عباس وروى الدارقطني من طريق طلحة عن ابن عباس نحوه وزاد وكبر في الاولى سبعا وقرا سبح وفي الثانية
خمسا وقرا هل اتاك حديث الغاشية انتهى قوله قلنا فعله مرة وتركه اخرى قلت اما فعله ففي احاديث منها
حديث ابن عباس المتقدم ذكره واما تركه ففي احاديث ايضا منها ما اخرجه الشيخان عن انس ان رجلا دخل
المسجد يوم الجمعة والنبي عليه السلام قائم يخطب فاستقبل رسول الله عليه السلام قائما ثم قال يا رسول الله هلكت الاموال
وانقطعت السبل فادع الله يغيثنا قال فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ثم قال اللهم اغثنا اللهم اغثنا
الحديث قوله فلم يكن سنة تفريع على قوله فعله مرة وتركه اخرى لان السنة ما واظب النبي عليه السلام عليه وههنا
فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن فعله اكثر من تركه حتى يكون مواظبة فلا يكون سنة كذا قالوا وفيه بحث
قوله وقد ذكر في الاصل قول محمد وحده يعني ذكر في المبسوط قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة وهكذا
ذكر في المحيط وذكر في شرح الطحاوي قوله مع قول محمد قال في شرح ملتقى الابحر وهو الاصح ونقله بعضهم
عن البدائع ونفي الخطبة عنه قول ابي ح لانها تبع للجماعة ولا جماعة فيها عنده وعندهما يخطب لكن
عند ابي يوسف خطبة واحدة وعند محمد خطبتين وهو رواية عن ابي يوسف كذا في التبيين وقال في المواهب
جعلا اي ابو يوسف ومحمد بعدهما خطبة واحدة وقيل ثنتين انتهى **قوله** وقال محمد يقلب الامام
فيه رداءه دون القوم وعن ابي يوسف روايتان **اقول** هكذا قاله العلامة الزيلعي وظاهره انهم اتفقوا
على ان القوم لا يقلبون ارديتهم واختلفوا في الامام قال محمد يقلب وقال ابو ح لا يقلب قال في المواهب
والامام لا يقلب رداءه وامره اي محمد به بعد مضي صدر خطبته ولا يقلب الناس ارديتهم عندنا
انتهى وقال صاحب الهداية ويقلب الامام رداءه لما روينا قال هذا قول محمد اما عند ابي ح لا يقلب رداءه
لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما رواه كان تفاؤلا ولا يقلب القوم ارديتهم لانه لم ينقل انه عليه السلام
امرهم بذلك انتهى قلت قوله لما روينا يريد به قوله لما روي انه صلى الله عليه وسلم استقبل القبلة وحول رداءه
اخرجه البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن زيد وفي لفظ وقلب رداءه ولم يذكر قول ابي يوسف لانه مضطرب
ذكره الحاكم مع ابي حنيفة والكرخي مع محمد قوله وما رواه كان تفاؤلا يعني ان النبي صلى الله عليه وسلم تفاءل بتغيير
الهيئة ليتغير الهواء يعني غيرنا ما كنا عليه فغير اللهم الحال اخرج الحاكم عن جابر انه قال وحول
رداءه ليتحول القحط واخرج الدارقطني عن انس انه قال وقلب رداءه لكي ينقلب القحط الى الخصب
قوله ولا يقلب القوم ارديتهم قال في العناية قيل هو بالتشديد لان فيه تكثير ابعاد في الالفاظ قوله لم ينقل
انه صلى الله عليه وسلم امرهم بذلك قال في العناية فيه نظر لانه استدلال بالنفي وهو باطل لانه احتجاج بلا دليل ومثل هذا
صنع في اخر باب الكسوف حيث قال لانه لم ينقل والجواب ان التعليل بالنفي لا يصح اذا لم تكن العلة متعينة اما
اذا كان فلا باس به لان انتفاء العلة الشخصية يستلزم انتفاء الحكم انتهى **قوله** وحقيقته قلبه ان كان
مربعا الخ **اقول** هكذا قال حافظ الدين في الكافي لانهم اختلفوا في كيفية القلب قال بعضهم هو ان يجعل اعلاه
اسفله واسفله اعلاه وقال بعضهم هو ان يجعل الايمن الايسر والايسر الايمن فجمع حافظ الدين بين القولين

فحمل الاول على المربع والثاني على المدور وتبعه المصنف **قوله** ولا يحضر فيه **اقول** اي ولا يحضر
اهل الذمة الاستسقاء لنهي عمر عنه لان المقصود هو الدعاء وقد قال الله تعالى وما دعاء الكافرين الا في
ضلال وظاهر كلام ائمتنا انهم يمنعون من الخروج لسوء قال مالك والشافعي واحمد لا يؤمر اهل الذمة
بالخروج ولا يمنعون منه **قوله** لانه تنزل الرحمة وانما تنزل عليهم اللعنة **اقول** هكذا قاله
صاحب الهداية والتبيين اي لان الاستسقاء طلب نزول الرحمة المطلوبة وانما تنزل على الكفار العذاب
واللعنة اورد عليه ان المراد بالرحمة المطلوبة ليس الرحمة الخاصة الاخروية بل المراد بها الرحمة العامة
الدنيوية وهي المطر والرزق وهم من اهلها قال الشيخ كمال الدين هذا ولكن لا يكونون من يستسقي
وهم لاحتمال ان يسقوا فيفتتن به ضعفاء العوام انتهى لعلهم انهم اختلفوا في انه هل يجوز
ان يقال يستجاب دعاء الكافرين قال الامام الرستغفني لا يجوز وقال الامام ابو نصر الدبوسي يجوز
وقال الامام نور الهدى ان الفتوى على انه يجوز ان يقال يستجاب دعاؤهم وفي الفتاوى المنصورية
مشايخنا اختلفوا في اجابة دعاء الكافر فقال بعضهم لا يجوز منهم الامام الرستغفني وقال
اخرون يجوز منهم ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي وبه يفتى

باب صلاة الخوف

اقول قال في الجوهرة هذا من اضافة الشيء الى شرطه وظاهر كلام المصنف انه من اضافة الشيء الى سببه
فانه جعل سبب جوازها الخوف **قوله** لم يجوزها ابو يوسف بعده صلى الله عليه وسلم الخ **اقول** كان
ابو يوسف يقول اولا بمثل ما قالا ثم رجع وقال كانت مشروعة في حياة النبي عليه السلام خاصة لقوله تعالى
واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة الاية شرط لاقامتها كونه فيهم فلا يجوز اذا لم يكن فيهم لان
الناس كانوا يرغبون في الصلاة خلفه فشرعت بصفة المشي والانحراف لينال كل طائفة فضيلة
الصلاة خلفه عليه السلام وقد ارتفع هذا المعنى بعده لتمكن كل طائفة من اداء الصلاة بامام
على حدة فلا يجوز اداؤها بصفة الذهاب والمجيء **قوله** لان الصحابة اقاموا بعده صلى الله عليه وسلم
اقول حيث ثبت ان الصحابة رضي الله عنهم صلوها بعد النبي صلى الله عليه وسلم علم ان جوازها لم يكن لنيل فضيلة
الجماعة خلفه صلى الله عليه وسلم **قوله** وسبب الخوف وهو يوجد متحقق بعده ايضا **اقول** اي وسبب
جواز هذه الصلاة الخوف وهو يوجد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم كما وجد في حياته ولا يجوز ان يكون سببه
نيل فضيلة الصلاة خلفه عليه السلام لان ترك المشي والاستدبار في الصلاة فريضة والصلوة خلفه
عليه السلام فضيلة ولا يجوز ترك الفرض لاحراز الفضيلة وقوله واذا كنت فيهم اي انت ومن يقوم
مقامك في الامامة كما في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقد يكون الخطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم
ولا يختص هو به لان الاصل في الشرايع العموم على ان التعليق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدمه
عندنا على ما عرف في محله بل هو موقوف الى قيام الدليل وقد قام الدليل على وجوده وهو
فعل الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم فدل فعلهم على علمهم من جهة الشارع لعدم اختصاصها
بحال كونه فيهم **قوله** فاذا اخيف عدو او سبع حاضرين **اقول** قال صاحب الهداية اذا اشتد
الخوف وتبعه صاحب الكنز وغيره وقال الشيخ اكمل الدين ليس الاشتداد شرطا عند عامة مشايخنا قال
في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد انتهى وقال الشيخ
كمال الدين اشتداد الخوف ليس بشرط بل الشرط حضور عدو او سبع انتهى فعلى هذا عبارة المصنف
اولى من عبارة الهداية وغيرها وكلمة او في قوله او سبع بمعنى الواو ولهذا قال حاضرين ولم
يقل حاضر اي كل منهما لان او في الاصل لاحد الشيئين او الاشياء **قوله** اشارة الى ما قالوا

ان الخوف الذي يجوز الصلاة على الوجه الذي قلنا اذا كان العدو بقرب منهم بطريق الحقيقة ويقابلهم
اقول قال في العناية وقال فخر الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو
لا حقيقة الخوف لان حضرة العدو اقيمت مقام الخوف على ما عرف من اصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر
لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو ههنا سبب الخوف فاقيم
مقام حقيقة الخوف انتهى قوله فاما اذا كانوا بعيدا منهم او ظنوا عدوا بان راوا سوادا او
غبارا فصلوا صلاة الخوف فظهر غير ذلك لم تجز صلاتهم اقول اي صلاة القوم واما صلاة
الامام فانها جائزة لعدم المفسد في حقه وافاد كلامه انه لو ظهر كما ظنوا لجازت صلاتهم
لتبين سبب الرخصة فبطلان صلاتهم مقيد بظهور خلاف ما ظنوه وهو مقيد ايضا بما اذا كان
بعد تجاوز الطائفة المنصرفة من نوبتها في الصلاة كما نص عليه الشيخ كمال الدين حيث قال وان ظهر
خلافه لم تجز الا ان ظهر بعد ان انصرفت الطائفة من نوبتها في الصلاة قبل ان تجاوز الصفوف
فان لهم ان يبنوا استحسانا كمن انصرف على ظن الحدث يتوقف الفساد اذا ظهر انه لم يحدث على مجاوزة
الصفوف ولو شرعوا بحضرة العدو فذهب لا يجوز لهم الانحراف والانصراف لزوال سبب الرخصة و
لو شرعوا في صلاتهم ثم حضر جاز لوجود المبيح انتهى واصل هذا الكلام للعلامة الزيلعي ان رمته
فراجعه قوله جعل الامام طائفة بازاء العدو اقول قال في العناية قيل صلاة الخوف
على الوجه المذكور في الكتاب انما يحتاج اليها اذا تنازع القوم في الصلاة خلف الامام فقال
كل طائفة منهم نحن نصلي معك واما اذا لم يتنازعوا فالافضل ان يصلي الامام بطائفة
تمام الصلاة ويسلمهم الى وجه العدو ويامر رجلا من الطائفة التي كانت بازاء العدو ان
يصلي بهم تمام صلاتهم ايضا وتقوم التي صلت مع الامام بازاء العدو انتهى واختاره الشيخ
كمال الدين في فتح القدير حيث قال واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم اذا تنازع
القوم في الصلاة خلف الامام اما اذا لم يتنازعوا فالافضل ان يصلي باحدى الطائفتين
تمام الصلاة ويصلي بالطائفة الاخرى امام اخر تمامها انتهى قال في البحر وهناك كيفيات
اخرى معلومة في الخلافيات وذكر في المجتبى ان الكل جائز وانما الخلاف في الاولى انتهى قوله
وان اشتد خوفهم اقول اراد باشتداد الخوف ان لا يدعهم العدو ان يصلوا نازلين بل يلجئهم
بالمحاربة كذا في العناية قوله صلوا ركبانا فرادى بالايماء اقول قيد بقوله فرادى اشارة
الى عدم صحة الاقتداء حال الركوب لان اتحاد المكان شرط صحة الاقتداء ولم يوجد وجوزه محمد في
رواية والصحيح عدم الجواز لما قلنا ويستثنى منه ما اذا كان المقتدي والامام على دابة واحدة
فانه يجوز اقتداء المتاخر منهما بالمتقدم اتفاقا قوله وتفسد صلاتهم بالقتال والمشي والركوب
اقول الماشي لا يصلي وهو ماش والمقاتل لا يصلي وهو مقاتل لان المشي او القتال
عمل كثير فيفسدها والمراد بالمقاتلة ما كان بعمل كثير واما ان يعمل قليلا لا يفسدها قال في التبيين لو
قاتلهم بعمل قليل كالرمية لا تفسد صلاته انتهى وقال حافظ الدين في الكافي وقتل الحية والعقرب
مستثنى بالنص والمعالجة اكثر ظاهرا فلا يلحق به دلالة انتهى فاندفع النقض الذي
اورده صاحب البحر بانه يجوز قتل الحية في الصلاة وان كان بعمل كثير في الظاهر انتهى

باب الصلاة في الكعبة

قوله صح فيها النفل وفاقا والفرض خلافا للشافعي اقول لفظ الشافعي وقع سهوا من
الكاتب وصوابه خلافا لمالك لانه المخالف في ذلك واما الشافعي فانه يرى جواز الصلاة في الكعبة

فرضها

فرضها ونفلها فكان حق العبارة ان يقال صح فيها النفل وفاقا والفرض عندنا وعند الشافعي
خلافا لمالك قوله وان تحلقت وجوههم الا من قفاه الى وجه الامام اقول الصلاة في
جوف الكعبة بجماعة تتصور على اربع صور احدها ان يجعل المقتدي ظهره الى ظهر امامه وهذه
الصورة صحيحة بلا كراهة لاستقبال القبلة وعدم تقدمه على امامه وثانيها ان يجعل
ظهره الى وجه امامه وهذه الصورة باطلة لتقدمه على امامه وثالثها ان يجعل وجهه الى
وجهه وهذه الصورة جائزة بالكراهة ان لم يكن بينهما حائل ورابعها ان يجعل وجهه
الى جنبه وهذه الصورة جائزة بدون الكراهة قوله كذا لو تحلقوا اي صح صلاتهم
فيها ولو كان بعضهم قدام الامام مستقبلا بوجهه اليه اقول قال الفاضل المحشي هذه
المسئلة استطرادية لان الصلاة ح خارج الكعبة وعنوان الباب في الصلاة فيها انتهى
قوله اقتدوا من الجوانب لو بعضهم اقرب اليها الى الكعبة من الامام جاز اقتداؤه اقول
قال صاحب الوقاية والنقاية وبعضهم اقرب اليها بالواو مكان لو فلو قال المصنف كما قالا لكان
احسن واولى قوله الا من في جانبه الخ اقول يعني جماعة تحلقوا حول الكعبة واقتدوا بالامام
والحال ان بعضهم اقرب الى الكعبة من الامام جاز اقتداؤه به ان لم يكن في جانبه لتقدمه على امامه
بخلاف من هو في جانب آخر لان التقدم والتاخر انما يظهر عند اتحاد الجانب لانهما من الامور الاضافية
فيشترط اتحاد الجهة فاذا لم يتحد لم يقع التقدم والتاخر فيجوز الصلاة لوجود المجوز كذا في
الكافي قوله كوقفه في المحراب اقول هذا خبر ان قال الفاضل المحشي هذا كله ظاهر لكن بقي
الكلام في انه اذا كان منفردا في البيت الشريف هل يكون هو كمن قام في المحراب على ما مر في باب ما يفسد
الصلاة وما يكره فيها قوله لان فيها تعظيمها اقول قال الفاضل المحشي اي اداء الصلاة
فوقها ينافي تعظيمها انما لم يقل لانها مع انه هو الظاهر لان المنافي للتعظيم اداء الصلاة وفعلها
لا نفس الصلاة واما ارادة المعنى المصدري من الصلاة فغير متبادر انتهى قلت ارجاع ضمير المذكر الى
الصلاة باعتبار الاداء او الفعل كثير في كلام الفقهاء فعليك بالتنبه له في مواقعه

باب سجود السهو والشك

اقول اضافة السجود الى السهو من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافة لانها
للاختصاص واقوى وجوهه اختصاص المسبب بالسبب ولا فرق بين السهو والنسيان عند الفقهاء
وكذا لا فرق عندهم بين السهو والشك في الحكم اعلم ان ظاهر كلام العلماء العظام والفضلاء الكرام
ان لا سجود في العمد لعدم سببه لان الملائمة بين السبب والمسبب شرط والعمد جناية محضة والسجدة
عبادة فلا تكون سببا لها فالواجب اذا ترك عمدا لا ينجبر نقصانه الا بالاعادة قال الفاضل الشمني
وفي الينابيع عن الناطفي لا يجب سجود السهو بالعمد الا في موضعين الاول تاخير احدى سجدتي الركعة الاولى
الى اخر الصلاة والثاني ترك القعدة الاولى انتهى قال في الجواهر ذكر صاحب القنية في كتاب بغية المنية قال
استاذي كلما تجب بسببه سجدة السهو اذا تعمد لا تجب عليه سجدة السهو الا في موضعين احدهما اذا ترك
الفاتحة عمدا تجب عليه سجدة السهو والثاني اذا ترك القعدة الاولى عمدا تجب عليه سجدة السهو انتهى وقال
في المجتبى لا سجود في ترك الواجب عمدا الا في مسئلتين ذكرهما فخر الاسلام البديعي الاولى ما اذا ترك القعدة الاولى
والثانية ما اذا شك في بعض افعال صلاته فتفكر عمدا حتى شغله ذلك عن ركن قلت له كيف يجب
سجود السهو بالعمد قال ذلك سجود العذر لا سجود السهو انتهى محصل من نقل الينابيع والجواهر والمجتبى
اربع مسائل وزاد ابن الشحنة خامسة وهي ما اذا صلى على النبي عم في القعدة الاولى قوله يجب السجود اقول

هذا ظاهر الرواية لانه شرع لرفض نقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب **قوله** وقيل سنة **اقول**
قائله القدوري كذا في المحيط وفتح القدير واليه ذهب عامة مشايخنا استدلالا بما قال محمد
ان القعود الى سجود السهو لا يرفع كانه يريد القعدة وقالوا لو كان واجبا لرفعها كسجدة
التلاوة والصلبية **قوله** والصحيح الاول **اقول** كذا في الهداية وغيرها وتمامه **قوله**
بعد تسليمتين **اقول** ظاهر هذا انه لو سجد قبلها فلو اتى به لا يعتد به ويعيد بعدهما وهو مروي
عن اصحابنا كذا في المحيط لكن ظاهر الرواية انه يعتد به مع الكراهة كما في الخزانة فان البعدية هي اولى
فقط فعلى هذا تكون الكراهة تنزيهية والحاصل ان جعل سجود السهو بعد السلام اولى على ظاهر
الرواية فلو جعله قبله جاز مع الكراهة التنزيهية وواجب على رواية النوادر فلو جعله قبله لا
يجوز لان اداه قبل وقته وجه ظاهر الرواية انا لو لم نجزه لامرنا بالاعادة وتكرر السجود ولم يقل به
احد فلان يكون فعله على وجه قال به بعض العلماء اولى من ان يكون على وجه لم يقل به احد منهم
قوله سجد تابعا **اقول** هذا يخالف ما مر من قوله في السجود فانه يشعر بان يكون فاعل (لعله الرواية)
يجب ضميرا مستترا راجعا الى السجود قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال بادر الى تفسيره في الشرح ليتعين
ان الامر محل الخلاف فهو في قوة ان يقال المختلف في هذا السجود هل هو واجب او سنة وليس مطمح النظر
بيان الفعل حتى يلزم محذور التكرار انتهى وظاهر كلامهم انه لو لم يسجد اثم لترك الواجب ولترك سجود
السهو قال بعض الفضلاء فيه نظر بل انما ياثم لترك الجابر فقط اذ لا اثم على الساهي نعم في صورة (الشيخ)
العمد ظاهر وينبغي ان يرتفع هذا الاثم باعادتها انتهى قال الشيخ كمال الدين اتيان سجود السهو
مقيد بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو في صلاة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام
الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سها في قضاء الفائتة فلم يسجد حتى احمرت وكذا في الجمعة اذا خرج
وقتها وكل ما يمنع البناء اذا وجد بعد السلام يسقط السهو انتهى **قوله** وتشهد وسلم يمينا ويسارا
اقول فيه اشارة الى ان سجود السهو يرفع التشهد والسلام ولا يرفع القعدة وبهذا استدل من قال ان
سجود السهو سنة اذ لو كان واجبا لرفعها كسجدة التلاوة والصلبية والصحيح انه واجب وبهذا يرفع
التشهد والتسليم ولولا انه واجب لما رفعهما وانما لا يرفع القعدة لانها اقوى لكونها فرضا بخلاف
السجدة الصلبية لانها اقوى من القعدة لكونها ركنا وسجدة التلاوة كالسجدة الصلبية على الاصح لان
محلها قبل القعدة قال بعض الفضلاء وفي الاشارة المذكورة كلام بل الابعد ان يتوجه الاشارة الى رفع
القعدة لان التشهد لا يوجد الا فيها انتهى وقال بعضهم فيه نظر اذ لا يلزم من توقفه عليها افتراضها
بل وجوبها ولا يضرنا ذلك انتهى قلت الاولى في صحة النظر ان يقال ان سجود السهو لو رفع القعدة
لفسدت صلاة من تركها بعده مع انهم نصوا على ان ترك القعدة بعد سجود السهو لا يفسد الصلاة
واختلفوا في حكم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدتين والادعية فيهما قال الطحاوي يأتي بالصلاة
والدعاء فيهما لان كل قعدة في اخرها سلام فيها صلاة على النبي عم وقال الكرخي يأتي بهما في قعدة السهو
وصححه صاحب البدايع والهداية لان الدعاء موضعه اخر الصلاة وقال بعضهم في المسئلة اختلاف بين العلماء
فعند ابي حنيفة وابي يوسف يأتي بهما في القعدة الاولى وعند محمد في الاخيرة بناء على اصل وهو ان سلام من عليه
السهو يخرجه من الصلاة عندهما فكانت القعدة الاولى قعدة الختم قال في العناية وفيه نظر لان الاصل المذكور
مقرر فلو كانت هذه المسئلة مبنية على ذلك لكان الصحيح مذهبهما انتهى واجاب عنه بعض المتاخرين
بانه يخرجه عندهما خروجا موقوفا ان عاد الى سجود السهو تبين انه لم يخرجه وان لم يعد تبين انه خرج
كذا في المحيط البرهاني ورجح العلامة الزيلعي قولهما وقيل انه الاحوط **قوله** بترك واجب سهوا **اقول** اي

ترك واجب من واجبات الصلاة سهوا قال في المحيط تكلم المشايخ في الموجب للسهو واجمع ما قيل فيه انه
ترك الواجب وعليه المحققون وهو الاصح **قوله** اذ في العمد ياثم ولا تجب سجدة **اقول** وفيه اشارة الى انه
في السهو لا ياثم وتجب سجدة وان تركها اثم وقد مر ان اثم العمد يرتفع باعادة الصلاة **قوله** كما سبق
تحقيقه في باب صفة الصلاة بما لا مزيد عليه **اقول** قدمنا في تحقيقه هناك بما لا مزيد عليه **قوله**
والاصح قدر ما تجوز به الصلاة في الفصلين **اقول** قال صاحب الهداية ولو جهر الامام فيما يخفى او خافت
فيما يجهر تلزمه سجدتا السهو لان الجهر في موضعه والمخافتة في موضعها من الواجبات اختلفت الرواية في
المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلاة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن التحرز عنه وعن
الكثير يمكن وما تصح به الصلاة كثير غير ان ذلك عنده اية واحدة وعندهما ثلاث ايات وهذا في الامام
دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة انتهى هذه رواية ابن سماعة عن محمد واختارها صاحب
الهداية وقال شمس الائمة الحلواني ظاهر الرواية وجوب السجود على الامام واذا جهر فيما يخافت او خافت فيما
يجهر قل ذلك او كثر وكذا ذكر في الخانية والظهيرية والذخيرة والخلاصة وفي الظهيرية وروى ابو سليمان
ان المنفرد اذا ظن انه امام فجهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو انتهى قال في البحر وهو مبني على وجوب
المخافتة عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كما في البدايع انتهى قال صاحب العناية في شرح قول صاحب الهداية
لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة تحميل اما ان وجوب الجهر من خصائص الجماعة فمسلم لان المنفرد يخير بين
الجهر والاخفاء واما ان وجوب المخافتة من خصائصها فممنوع لان المنفرد تجب عليه المخافتة فتجب عليه السهو
بتركها واجيب بان ذلك على رواية النوادر روى ابو مالك عن ابي يوسف عن ابي ح في المنفرد اذا جهر فيما
يخافت ان عليه السهو لما ذكرنا واما على ظاهر الرواية فلا نسلم ان المخافتة واجبة عليه لانها وجبت لنفي
المغالطة وانما يحتاج الى ذلك في صلاة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد لم يؤد كذلك فلم تكن المخافتة
واجبة عليه انتهى والمنفرد بالصلاة التي يخافت فيها بالقراءة يتخير بين الجهر والمخافتة في ظاهر الرواية
ولا يتخير في رواية النوادر وذكر الولوالجي انه اذا جهر فيما يخافت به يجب عليه سجدتا السهو
قل او كثر واذا خافت فيما يجهر به لا تجب ما لم يكن قدر ما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف
الذي مر وهذا اصح انتهى فقد اختلف الترجيح على ثلاثة اقوال قال في البحر وينبغي عدم العدول
عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات من اصحاب الفتاوى كما لا يخفى **قوله** على منفرد **اقول** الا فيما
اذا جهر في محل الاخفاء على ظاهر الرواية المعتمد عليه **قوله** ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم
في التشهد الثاني **اقول** اي تشهد السهو وكذا يأتي بالدعاء كما مر **قوله** والاحوط التصلية فيهما
اقول قد مر ان بعضهم نسبوا هذا القول الى ابي ح وابي س وانه مختار الطحاوي وانما كان
احوط لان فيه العمل بالدليلين **قوله** المسبوق يسجد مع امامه **اقول** وكذا المقيم خلف المسافر
يسجد معه ثم يتم صلاته **قوله** وان كان سهوه فيما فات عنه **اقول** ان وصلية يعني يسجد المسبوق
للسهو مع امامه ثم يقضي ما فاته وان وقع السهو منه قبل الاقتداء به او بعده يتبع امامه في
سجود السهو سواء وجد السهو منه قبل الاقتداء به او بعده لان سجود السهو يقع في حرمة الصلاة
وما دام الامام في الصلاة فالمتابعة واجبة على المسبوق كسائر المقتدين لقوله صلى الله عليه وسلم انما جعل
الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه هذا اذا كان سهوه محققا واما اذا كان مظنونا بان ظن
ان عليه سهوا فسجد فلا تلزمه المتابعة حتى لو تابعه فيه فسدت صلاته في رواية ولا تفسد في
اخرى والاشبه الفساد وليس الموجب لذلك زيادة السجدتين كما توهم بل الاقتداء في موضع
انهم فيه الانفراد **قوله** والاولى ان لا يقوم قبل سجود الامام **اقول** كان الاولى ان يقول

والواجب عليه ان لا يقوم قبل سجود الامام لسهوه لان قيام المسبوق الى قضاء ما سبق به قبل
فراغ الامام من الصلاة مكروه تحريما لما فيه من ترك المتابعة الواجبة للادلة عليها النص المذكور
لا تنزيها كما هو مقتضى لفظ الاولى والحاصل ان قيام المسبوق الى قضاء ما سبق به قبل فراغ
الامام من الصلاة يجوز مع الكراهة التحريمية الا ان يكون لضرورة كخوف الصلاة عن الفساد
فانه يجوز بدونها كما سبق بيانه هذا اذا قام بعدما قعد قدر التشهد اما اذا كان قبل
ان يقعد قدره فانه لا يجوز الصلاة اي لا بالكراهة ولا بعدمها **قوله** ولو قام قبل سجوده
فعليه ان يعود ليسجد معه ان لم يقيد الركعة بالسجود **اقول** اي ولو قام المسبوق قبل ان يسجد
لسهوه ينظر ان سجد الامام قبل ان يقيد المسبوق الركعة التي قام لها بالسجود يلزمه العود الى
متابعته ليسجد معه ويقعد قدر التشهد لعدم تاكد انفراده عنه واذا عاد اليها ارتفض
ما فعله من القيام والقراءة والركوع لظهوره قبل صيرورته منفردا الا انه اتى به دون الركعة
وهو يحتمل الرفض حتى لو لم يعد بنى عليه من غير اعادته فسدت صلاته **قوله** وان قيدها به لا يعود **اقول**
اي وان سجد الامام بعدما قيد المسبوق الركعة التي قام لها بالسجود لا يعود الى متابعته
لتاكد انفراده عنه حتى لو تابعه فيه فسدت صلاته لان الاقتداء في موضع الانفراد مفسد
كالانفراد في موضع الاقتداء ويسجد في اخر صلاته لسهو امامه استحسانا لانه قد التزم
بالاقتداء بان يفعل مثل ما فعله قال في المحيط وان لم يسجد المسبوق مع الامام للسهو وجب
عليه السجود في اخر صلاته استحسانا انتهى ولا يزيد على سجوده ذلك السهو ولو سها هو ايضا فيما
يقتضيه لعدم ورود الشرع بتكرر سجود السهو في صلاة واحدة **قوله** ولو سها فيه اي فيما يقضي
سجد ثانيا اي للسهو **اقول** قال الفاضل المحشي هذا رسم مشهور بين الكتاب دون مقتضى القاعدة
سها بالالف انتهى يعني ان القاعدة ان تكتب الالف المنقلبة عن الياء على صورة الياء كرمى والمنقلبة
عن الواو على صورة الالف كغزا والالف في سها منقلبة عن الواو فكان مقتضى القاعدة ان تكتب على
صورة الالف الا ان غالب الكتاب لجهلهم برسم الخط كتبوه على صورة الياء قال صاحب القاموس سها
في الامر كدعا سهوا وسهوا نسيه وغفل عنه وذهب قلبه الى غيره انتهى والحاصل ان المسبوق
لو سجد مع الامام لسهوه ثم سها هو ايضا فيما يقضيه يجب عليه ان يسجد ثانيا لسهو نفسه
لان السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان المتاخر والسجدة المتاخرة ترفع النقصان المتقدم كذا في المحيط
ولانه منفرد فيما يقضيه والمنفرد يجب عليه ان يسجد لسهوه وكذا المسبوق وعدم مشروعية تكرار
سجود السهو انما كان في صلاة واحدة وما يصليه المسبوق صلاتان حكما وان كانت التحريمة واحدة
كما في البدائع ولان الجنايات الواقعة في الصلاة من جنس واحد باعتبار الصلاة وكل جناية تعددت
من جنس واحد يكتفى فيها بجزاء واحد اذا تاخر عنها ولا يكتفى به اذا تقدم عليها فالجزاء الذي هو
السجود في الصورة الاولى متاخر عن الجناية التي هي السهو فيكتفى فيه بسجود واحد كذا في شرح منية
المصلي للعلامة الحلبي ومآل هذا الكلام يرجع الى ما قاله صاحب المحيط ثم المسبوق انما يتابع الامام
في سجود السهو لا في السلام فيسجد معه ويتشهد فاذا سلم الامام قام الى قضاء ما سبق به قال في
تحفة الفقهاء لو كان المؤتم مسبوقا لا يسلم مع الامام بل ينتظر فان سجد سجد معه ثم قام الى قضاء
ما سبق به وان لم يسجد معه يجب عليه قضاء ذلك السجود في اخر صلاته استحسانا انتهى وقال في
ولو سلم المسبوق مع الامام ان كان عامدا تفسد صلاته وان كان ساهيا ان سلم مع الامام لا يلزمه السجود
لانه مقتد به وان سلم بعده يلزمه لانه منفرد انتهى وكذا لو سلم ساهيا قبل الامام لا يلزمه سجود

لانه مقتد به وفي المحيط وغيره ينبغي للمسبوق ان يمكث ساعة بعد فراغ الامام ثم يقوم لجواز ان يكون
على الامام سهو **قوله** وكذا اللاحق **اقول** اي واللاحق مثل المسبوق في وجوب سجود السهو عليه لسهو
امامه اذ لا فرق بين المدرك والمسبوق واللاحق في لزوم سجود السهو لسهو الامام لان اللاحق لا يتابع
الامام في سجود السهو اذا انتبه في حال اشتغال الامام بسجود السهو او جاء اليه من الوضوء في هذه الحالة
وانما يبدأ بقضاء ما فاته ثم يسجد في اخر صلاته والمسبوق يتابعه في ذلك ثم يشتغل بالاتمام وكذا المقيم
المقتدي بالمسافر على الصحيح والفرق ان اللاحق التزم متابعة الامام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي
الامام وانما اقتدى في جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما ادى الامام والامام ادى الاول فالاول
وسجد لسهوه في اخر صلاته فكذا يفعل اللاحق واما المسبوق فقد التزم بالاقتداء به متابعته بقدر ما
هو صلاة الامام فقد ادرك هذا القدر فيتابعه ثم ينفرد واما المقيم المقتدي بالمسافر فقد اختلف فيه
قيل انه كاللاحق بدليل انه لا يقرأ واختاره الكرخي فعلى هذا لا تلزمه المتابعة وقيل انه كالمسبوق وهو المذكور
في الاصل فعلى هذا تلزمه المتابعة قال في البدائع هذا هو الصحيح لانه انما اقتدى بالامام بقدر صلاته فاذا
انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرأ فيما يتم لان القراءة فرض في الاوليين
وقد قرأ الامام فيهما **قوله** يعني يجب عليه سجود السهو لسهو امامه **اقول** لما كان ظاهر كلامه في المتن
يوهم ان اللاحق كالمسبوق يلزمه سجود السهو لسهوه فيما يقضيه مع انهم صرحوا في باب الامامة بان اللاحق
كالمؤتم بلا قراءة ولا سجود سهو فيما يقضيه مطلقا لانه مقتد في جميع صلاته كما تقدم انفا صدر كلامه
في الشرح بصيغة يعني اشارة الى ان كلامه في المتن ليس على ظاهره **قوله** واحترز عن النفل **اقول** قال
في البحر اراد اي صاحب الكنز بالقعود الاول القعود في صلاة الفرض رباعيا كان او ثلاثيا وكذا في صلاة
الوتر كما في المحيط اما في النفل اذا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما ما لم يقيدها
بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكى فيه خلافا في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالفرض وقيل يعود ما لم يقيدها
بسجدة لان كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة فامرنا بالعود الى القعدة احتياطا ومتى عاد تبين ان
القعدة وقعت فرضا فيكون رفضا للفرض لكان الفرض فيجوز انتهى وهذا كله في حق الامام والمنفرد واما المأموم
اذا قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود فرض عليه بحكم المتابعة انتهى **قوله** وهو اليه اي الى القعود
اقرب **اقول** قوله اليه متعلق باقرب وتقديم معمول افعل التفضيل وان كان ممتنعا عند النحاة الا انهم في الظرف
جوزوه توسعا **قوله** بان لم يرفع ركبتيه عن الارض **اقول** اي وذلك القرب يحصل بعدم رفع ركبتيه عن الارض
اي يتحقق برفع اليتيه عن الارض مع عدم رفع ركبتيه عنها والحاصل انه يعتبر بالركبتين فقط فان رفعهما عن
الارض كان الى القيام اقرب وان لم يرفعهما كان الى القعود اقرب وقيل يحصل بعدم انتصاب النصف الاسفل فان
استوى كان الى القيام اقرب وان لم يستو كان الى القعود اقرب واختاره حافظ الدين في الكافي وصححه جماعة من العلماء
وعلله بعضهم بانه اذا رفع ركبتيه ولم ينتصب النصف الاسفل يصير كالجالس لقضاء الحاجة ولا يعد قائما
حقيقة ولا عرفا ولا شرعا لانه لو قعد وركع وسجد في هذه الحالة من غير عذر لا يجوز لانه ليس بقائم
قوله عاد ولا سهو **اقول** اي عاد الى القعود وتشهد لان ما قرب من الشيء يأخذ حكمه ولا سهو عليه
لانه لما عاد الى القعود عن قرب فكانه لم يقم قال في الاجناس عليه السهو وقال في الولوالجية وهو المختار لانه
بقدر ما اشتغل بالقيام صار مؤخرا لواجب وجب وصله بما قبله من الركن فصار تاركا للواجب فيجب عليه سجود
السهو انتهى وصحح في الهداية والعناية والتبيين والمواهب عدم وجوبه واختاره اصحاب المتون لان الشرع
لم يجعله قياما فكان معتبرا قعودا ضرورة فلا يوجد التاخير الموجب للسجود ولا فرق في هذا بين القعدة
الاولى والثانية بخلاف ما اذا كان الى القيام اقرب فان بينهما فرقا وذلك انه لا يعود في الاولى ويعود في الثانية

مالم يقيد الركعة بالسجدة وسيجيء وجه الفرق ان شاء الله تعالى وقال في الخانية والخلاصة والبزازية وفي رواية اذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو ويستوي فيه القعدة الاولى والثانية وعليه الاعتماد انتهى **قوله** والا قام وسجد للسهو **اقول** اي وان لم يكن الى القعود اقرب بل كان الى القيام اقرب بان رفع ركبتيه عن الارض على القول الاول وانتصب نصفه الاسفل على القول الاخير استوى قائما ولم يعد الى القعود لانه كالقائم بناء على القاعدة المذكورة وسجد للسهو لترك الواجب الذي هو القعود وهذا التفصيل مروي عن ابي يوسف واختاره مشايخ بخارى وارتضاه اصحاب المتون ومنهم المص **قوله** وقيل يعود الى القعود مالم يستقم قائما **اقول** ذكر صيغة التمريض في هذا المقام لا يخلو عن مسامحة في الكلام اذ قد ذكر في المبسوط والكافي وغيرهما ان هذا القول ظاهر الرواية ونص جمع من العلماء بانه الاصح من حيث الدراية والعمل والاعتماد على ظاهر الرواية ولا سيما اذا صحح كما بين ذلك في كثير من المعتبرات وصرح **قوله** وهو الاصح كذا قال الزيلعي **اقول** وكذا قال صاحب المواهب واستدل صاحب البرهان بصريح ما رواه ابو داود عن المغيرة بن شعبة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قام الامام في الركعتين فان ذكر قبل ان يستوي قائما فليجلس وان استوى قائما فلا يجلس ويسجد سجدتي السهو ومثله في سنن ابن ماجة وقال في فتح القدير انه ظاهر المذهب ثم قال والتوفيق بين ما روي انه عليه السلام قام فسبحوا انه فرجع وما روي انه لم يرجع بالحمل على حالتي القرب من القيام وعدمه ليس على ما ينبغي بل بالحمل على الاستواء وعدمه لان الواقع في الروايتين لفظ القيام فحمله مرة على الحقيقة ومرة على ما هو بعيد عنها فليتامل انتهى ثم لو عاد في موضع وجوب عدم العود اختلفوا في فساد صلاته قال العلامة الزيلعي الاصح الفساد لتكامل الجناية برفض الفرض بعد الشروع فيه لاجل ما ليس بفرض وتبعه الفاضل الشمني وصاحب المواهب وقال الامام الكاكي في معراج الدراية والامام الزاهدي في المجتبى الصحيح عدم الفساد وقال الشيخ زين الدين في البحر فقد اختلف في التصحيح كما رايت والحق عدم الفساد وقال في المبتغى بالغين المعجمة قولهم انه رفض الفرض بعد الشروع فيه غلط لانه ليس بترك وانما هو تاخير كما لو سها عن السورة فركع فانه يرفض الركوع ويعود الى القيام ويقرا لاجل الواجب وكما لو سها عن القنوت فركع فانه لو عاد وقنت لا تفسد صلاته على الاصح انتهى وقد يقال انه اذا عاد وقرا السورة صارت السورة فرضا فقد عاد من فرض الى فرض وفي القنوت لشبهة القرانية على ما قيل انه كان قرانا فنسخ فقد عاد الى ما فيه شبهة القرانية وعاد الى فرض وهو القيام فان كل ركن طول فانه يقع فرضا كله انتهى قلت الصحيح انه لو سها عن القنوت لا يعود الى القيام لاجله لكن لو عاد وقنت لا يعيد الركوع لانه لا يرتفض بالعود المذكور ويسجد للسهو سواء عاد اولم يعد **قوله** وان سها عن الاخير **اقول** اراد بالقعود الاخير القعود المفروض ليشمل الثنائية فان قعودها يسمى قعدة وان يجوز ان يقال يسمى اخيرا باعتبار انه اخر الصلاة لا باعتبار انه مسبوق بمثله واطلقه فشمل ما اذا لم يقعد اصلا او جلس جلسة خفيفة اقل من قدر التشهد واذا عاد احتسبت له تلك الجلسة الخفيفة حتى لو كانت كلتا الجلستين بقدر التشهد جازت صلاته **قوله** عاد مالم يسجد **اقول** اي وان سها عن القعود الاخير حتى قام الى الخامسة في الرباعية والرابعة في الثلاثية والثالثة في الثنائية وجب عليه ان يعود الى القعود مالم يقيد الركعة التي قام لها بالسجدة فلم يعتبروا في القعود الاخير وجوب العود وعدمه القرب الى القعود او القيام كما اعتبروا ذلك في القعود الاول لان القيام فرض والقعود الاول واجب على الصحيح ولا يجوز ترك الفرض لاجل الواجب بخلاف القعود الاخير فانه فرض فيجوز ترك ما قام له من القيام والقراءة والركوع لاجله مالم يقيده بالسجدة فاذا قيده

بها لا يجوز تركه لان الركعة الكاملة صلاة فلا تقبل الرفض كما سيجيء قريبا **قوله** لان ما دون الركعة ليس بمحل الرفض **اقول** كان حق العبارة ان يقال ان ما دون الركعة بمحل الرفض فكلمة ليس وقعت سهوا من قلم المص او الناسخ الاول قال الفاضل المحشي اضطربت النسخ ههنا واتفقت كلها في وجود كلمة ليس ولكن الظاهر من الهداية والكافي وغيرهما ان تكون العبارة وما دون الركعة بمحل الرفض يعني معرض الزوال ولا يلزم بتركه ترك الصلاة حتى من حلف لا يصلي لا يلزمه الحنث بما دون الركعة ولاتمام هذا المعنى زيد في بعض النسخ الفرض وقيل لان ما دون الركعة ليس بمحل رفض الفرض وهذا ايضا غير سديد فان فيه رفض القيام ورفض القراءة مع انهما فرضان انتهى **قوله** وسجد للسهو **اقول** لم يفصل ههنا بين ما اذا كان الى القعود اقرب اولا وكان ينبغي ان لا يسجد فيما اذا كان اليه اقرب كما في القعود الاول كما لا يخفى قال بعض الفضلاء يمكن ان يفرق بينهما بان القريب من القعود وان جاز ان يعطي له حكم القاعد الا انه ليس بقاعد حقيقة فاعتبر جانب الحقيقة فيما اذا سها عن الثانية واعطي له حكم القاعد فيما اذا سها عن الاولى اظهارا للتفاوت بين الواجب والفرض انتهى وقال بعضهم ما اعترض عليه اي على ما لم يسجد للسهو بانه ينبغي ان لا يسجد فيما اذا كان الى القعود اقرب كما في السهو عن القعود الاول وان يسجد فيه ايضا والجواب ان القعود الاخير فرض فبتاخيره يجب سجود اتفاقا بخلاف القعود الاول بالرجوع اليه تاخير القيام الى الثالثة وتاخير القيام كتاخير القعود الاخير فينبغي ان يتحد حكمهما لانا نقول ان تاخير القيام الى الثالثة لم يقع سهوا بل الرجوع في الرجوع الى القعود لئلا يلزم ترك الواجب فظهر الفرق انتهى قلت في كلام هذا الفاضل نظر لان محصله ان تاخير الفرض يوجب سجود السهو دون تاخير الواجب فان تاخيره لا يوجب سجود بل الواجب تركه وهذا مخالف لتصريحهم بان سجود السهو يجب بتاخير الواجب كما يجب بتاخير الفرض وسيجيء ان تاخير السلام يوجب سجود السهو مع انه واجب **قوله** لانه اخر فرضا **اقول** اراد به القعود الاخير وعلله في الهداية بانه اخر واجبا فقالوا اراد به الواجب القطعي وهو الفرض وقيل الاولى ان يقال المراد به الواجب الذي يفوت الجواز بفوته اذ ليس دليله قطعيا **قوله** وان سجد صار فرضه نفلا **اقول** اعلم ان الاول انه ان سجد سجدة تامة بطل فرضه وتمامها بوضع الجبهة على الارض عند ابي يوسف لانه لا يشترط لتادية الركن الانتقال عنه وبرفعها عن الارض عند محمد لانه يشترط لتادية الانتقال عنه وذكر في كثير من المعتبرات ان الفتوى على قول محمد ولهذا اختاره حافظ الدين في الكنز حيث قال فان سجد بطل فرضه برفعه فاشار الى انه لا يبطل بمجرد وضع الجبهة على الارض كما هو مروي عن ابي يوسف بل برفعها عنها كما هو مروي عن محمد لان تمام الشيء باخره واخر السجدة الرفع اذ الشيء ينتهي بضده ولهذا لو سجد المؤتم قبل امامه فادركه امامه في السجود اجزاه ولو تم بنفس وضع الجبهة لما اجزاه في الصورة المذكورة لان كل ركن سبق المؤتم به امامه لا يعتد به ولانه لو تم قبل رفعها لما نقضه الحدث لكن الاتفاق على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه الحدث وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا احدث في هذه السجدة فانه يبني عند محمد ولا يبني عند ابي يوسف بل تنقلب نفلا وتبطل بالكلية عند محمد بناء على ان صفة الفرضية اذا بطلت لا تبطل التحريمة والثاني انه فرضه اذا بطل لا تبطل الصلاة بالكلية عند ابي حنيفة وابي يوسف بل تنقلب نفلا وتبطل بالكلية عند محمد بناء على ان صفة الفرضية اذا بطلت لا تبطل التحريمة عندهما وتبطل عنده وعلى ان ترك القعود على راس الركعتين في النفل لا يبطل التحريمة عندهما ويبطلها عنده **قوله** وضم اليها سادسة **اقول** اي وضم ذلك الساهي في الرباعي الى الخامسة التي سجد لها ركعة سادسة ندبا على المختار ليصير متنفلا بست ركعات لان التنفل شرع شفعا لا وترا وقيل ضمها وجوبا وعليه يدل عليه لفظ الاصل والقدوري قلت الاظهر الندب لان عدم جواز التنفل بالوتر انما هو عند القصد واما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء اذا قطعه وهذا الخلاف محمول على ما اذا لم يكن وقت كراهة فان كان لم يندب ولم يجب اتفاقا ونسب حافظ الدين القول بالوجوب في الكافي الى زفر وذكر دليله واجاب عنه فقال ندب ضم السادسة حتى لو لم يضم لا شيء عليه لانه مظنون وصلاته غير مظنونة خلافا لزفر لان الشروع ملزم قلنا نعم ان شرع ملزما اما

لو شرع مسقطا قال اذ الضمان بالالزام او الالتزام انتهى **قوله** ان شاء **اقول** هذا تصريح بالندب **قوله**
انما قال ضم اليها خامسة سادسة انما قال ان شاء لانه نفل الخ **اقول** هكذا قاله صدر الشريعة وصرح
انه ان شاء ضم الى الخامسة سادسة ليصير النفل شفعا لان التنفل بالوتر غير مشروع وان شاء لم يضم لانه نفل
لم يشرع فيه قصدا فلم يجب اتمامه لانه مظنون والمظنون غير مضمون ولكن الافضل الضم **قوله** وفي الثاني الصاير
ثلاثا وهو الفجر لا يضم الخ **اقول** تقدم انهم اختلفوا في الضم في غير وقت كراهة كالظهر والمغرب والعشاء فقيل
بالندب وعليه الاكثرون وقيل بالوجوب وعليه الاقلون اما في وقت الكراهة كالفجر والعصر فقد اتفقوا على انه
لا يندب ولا يجب واختلفوا في انه هل يكره ام لا والصحيح انه لا يكره وقال في المجتبى وغيره وعليه الفتوى لان
التنفل بعد طلوع الفجر باكثر من سنة الفجر وبعد صلاة العصر انما يكره اذا كان عن قصد واختيار واما اذا كان
لا عن قصد واختيار فلا يكره وهذا هو الصحيح المعتمد المفتى به وقد صرح به في التجنيس والذخيرة وجزم الزيلعي
بالكراهة في الفجر دون العصر والاوجه لا تظهر فان قاضيخان في فتاويه اذا صلى العصر خمسا فعن محمد انه
يضيف اليها السادسة وعليه الفتوى لان التطوع انما يكره بعد العصر اذا كان عن اختيار واما اذا
لم يكن عن اختيار فلا يكره وكذا قالوا فيمن اراد ان يتطوع في اخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجر الافضل
له ان يتمها لما قلنا انتهى لما قلناه في العصر ان التطوع انما يكره بعد العصر اذا كان عن قصد واختيار اما
اذا لم يكن عن قصد واختيار فانه لا يكره فقد دل كلام هذا الامام على ان لا فرق بين الفجر والعصر في عدم
كراهة الضم واتفقوا على ان هاتين الركعتين لو وقع افتتاحهما قبل طلوع الفجر لا تنوبان عن سنة الفجر
كما انهم اختلفوا فيما لو شرع فيهما على الظن ان الفجر لم يطلع ثم ظهر انه كان طالعا عند افتتاحهما هل تنوبان
عنها ام لا قال الحلواني في ظاهر الجواب انهما تنوبان عنها وقال الامام الاسبيجابي وهو الاصح
وكان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وقاضيخان الاوزجندي لا تنوبان عنهما وهو الاصح
قلت هذا هو المعتمد لان مواظبته عليه السلام عليها كانت بتحريمة مبتدأة كما في سنة الظهر والمغرب
والعشاء على ما في المجتبى **قوله** عاد ما لم **اقول** انما يعود مع انه لو لم يعد وسلم قائما الحكم بصحة
فرضه لان التسليم في حالة القيام غير مشروع في الصلاة المطلقة وامكنه الاقامة على وجهه
بالعود الى القعود لان ما دون الركعة بمحل الرفض كما مر ثم اذا عاد لا يعيد التشهد على المختار
وقال الناطفي يعيده وان لم يعد الى القعود ومضى في النافلة فالصحيح ان المأموم لا يتابعه
بل يمكث جالسا فان عاد قبل تقييد الخامسة بالسجدة سلم معه وان قيدها به سلم وحده ولا ينتظره
قوله لم يقل هنا ان شاء كما قال في الاولى الخ **اقول** هذا السؤال والجواب لصدر الشريعة فانه
قال فان قلت لم قال صاحب الوقاية في المسئلة السابقة وضم سادسة ان شاء وقال في هذه المسئلة وضم
سادسة ولم يقل ان شاء مع ان الركعتين في كل المسئلتين نفل اذ قطع لا يقضي واجاب عنه بما حاصله
ان ضم السادسة في المسئلة الثانية اكد منها في المسئلة الاولى لان فرضه قد تم في الثانية لوجود
القعدة الاخيرة لكن تاخير السلام يجب سجود السهو ولو قطعها بين الركعتين بان لا يضم سادسة الا
في الخامسة لا يخلو الحال عن امرين اما ان يترك سجود السهو او يجلس عند القيام ويسجد له فان كان الاول
لزم ترك الواجب وان كان الثاني لزم عدم اداء سجود السهو على الوجه المسنون حيث لم يكن بعد السلام
او كان بعده سلام مستقل لا تشهد وقعد فيهما وكلاهما غير مشروع فلا بد ان يضم سادسة ويجلس
على الركعتين ويسجد للسهو لجبر نقصان دخل في فرضه بخلاف الاولى فان الفرضية ثم بطلت بالكلية
فلا حاجة الى تدارك نقصانها وهو الجبر بسجود السهو انتهى قلت وجوب سجود السهو ثم انما هو اذا
ضم سادسة وقعد على الركعتين استحسانا لانه القياس فان القياس يقتضي ان لا يجب عليه سجود السهو

لان سهوه

لان سهوه قد وقع في الفرض وقد انتقل منه الى النفل ومن سها في صلاة لا يسجد له في صلاة اخرى
ووجه الاستحسان انه انتقل من الفرض الى النفل لكن انتقاله منه اليه مبني على اتحاد التحريمة فجعلا
بواسطة اتحاد التحريمة في حق وجوب سجود السهو كانهما صلاة واحدة وقولنا لجبر نقصان دخل
في فرضه قول محمد وقال ابو يوسف يسجد للسهو لجبر نقص دخل في نفله والحاصل ان النقصان في المسئلة
المذكورة دخل في فرضه عند محمد لانه خرج منه لا على الوجه المشروع اذ كان الواجب عليه ان يدخل
في النفل بتحريمة مبتدأة ويجبر بسجود السهو ولا يجبر ذلك النقصان سواء قلنا انه داخل في فرضه او في
نفله وفائدة هذا الخلاف تظهر فيمن اقتدى بالامام فيهما فعند ابي يوسف يصلي ركعتين وعند محمد
ست ركعات والفتوى على قوله كما في المجتبى وقال بعض الفضلاء انما لم يقل في المسئلة الثانية ان شاء
كما في المسئلة الاولى لان التنفل بالركعة الواحدة غير مشروعة اتفاقا اما التنفل بوتر فانه
يجوز عند ابي يوسف ومحمد كالوتر فانه نفل عندهما انتهى **قوله** والعصر **اقول** اي يضم سادسة
في الرباعي ولو كان ذلك الرباعي عصرا لان النهي عن التنفل بعد العصر محمول على ما اذا كان عن قصد اما
اذا كان لا عن قصد فلا يكره كما تقدم ولو كان عصرا لان النهي عن التنفل بعد العصر شيئا والمقصود
فلا يكره بدونه وهو الاصح كذا قال الزيلعي وما قيل انه لا يضم في العصر لكراهة النفل بعدها
ضعيف لما ذكرنا كما في المجتبى **قوله** وهو الاصح كذا قال الزيلعي **اقول** وهو المعتمد كما في الخانية و
عليه الفتوى كما في المجتبى **قوله** ولا تنوبان عن سنة الظهر والعشاء والمغرب الخ **اقول** هذا هو الصحيح
بلا ارتياب للعلة المذكورة في الكتاب وما روي عن محمد انهما تنوبان عنها فضعيف **قوله** ومقتد
بقيهما اي الركعتين الزائدتين صليهما بتبعية الامام وقضاهما ان افسد لانه شرع قصدا **اقول**
اي ومن اقتدى بمن ضم سادسة في الرباعي وخلته في الثلاثي من الركعتين الزائدتين في الصورتين صليهما
فقط عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الامام بالتحكم خروجه من الفرض صار كانه دخل فيهما
بتحريمة اخرى وصلى ستا عند محمد لانه المؤدى بهذه التحريمة وان افسدهما قضاهما عندهما
لانه شرع فيهما قصدا ولا يقضيهما عنده كما لو افسدهما الامام والفتوى على قولهما في قضاء
الركعتين لو افسدهما وعلى قول محمد في كونه يصلي ستا وكان على المصنف ان يشير الى هذا المعنى وينبه
على ما عليه الفتوى قال في المحيط وان شرع معه رجل في الخامسة يصلي ركعتين عند ابي يوسف وستا
عند محمد بناء على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى النفل عند ابي يوسف لانه ضرورة الانتقال
الى النفل انقطاع الفرض فلم يصر شارعا الا في هذا النفل وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح
لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة جديدة ولو انقطعت التحريمة لاحتاج الى تكبيرة جديدة لان
الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة جديدة ولما بقيت التحريمة صار شارعا في الكل ولو قطع المقتدي
هذا النفل قال محمد لا شيء عليه لانها غير مضمونة على الامام فلا تصير مضمونة على المقتدي
وقال ابو يوسف عليه قضاء ركعتين وهو الصحيح لان النفل مضمون في الاصل وانما لم يصر مضمونا على الامام
لعارض وهو شروعه فيه ساهيا وقد انعدم هذا العارض في حق المقتدي فبقيت صلاة الامام
مضمونة في حق المقتدي بخلاف البالغ فان اقتداءه بالصبي في النوافل لا يصح عند عامة المشايخ لان
الشيء انما لم يصر مضمونا على الصبي باعتبار اصله وهو الصبا فلا يمكن ان يجعل مضمونا في حق المقتدي فبقي
اقتداء المفترض بالمتنفل انتهى **قوله** وفي الفجر الصاير ثلاثا لا يضم رابعة **اقول** هذا القول
ضعيف لانه مبني على امر ضعيف والقول الصحيح المفتى به انه يضم **قوله** لكراهة النفل بعده كما كره قبله
اقول اي انما لا يضم رابعة لان النفل بعد الفجر وقبله مكروه مطلقا سواء شرع بالقصد او بدونه

[Margin note: الظاهر ...]

وقد تقدم ان القول بكراهة النفل قبل الفجر وبعده مطلقا ضعيف والحكم المبني على الضعيف ضعيف
فالقول بعدم الضم في الفجر الصاير نفلا انما ضعيف والقول القوي المفتى به ان النفل قبل الفجر وبعده
ان كان عن قصد يكره وان كان لا عن قصد فلا يكره **قوله** وفي العصر يكره بعده اذا شرع بالقصد
لا قبله مطلقا **اقول** اي ويكره النفل بعد صلاة العصر ان شرع بالقصد ولا يكره اذا شرع
بدونه ولا يكره ايضا اذا شرع قبل صلاته مطلقا اي سواء كان شروعه بالقصد او بدونه
لا يخفى عليك ان الفرق الذي ذكره المص بين الفجر والعصر في التنفل بعدهما ضعيف على القول
المفتى به على ما قدمناه ان لا فرق بينهما في التنفل بعدهما وانما الفرق في التنفل قبلهما فانه
لا يكره قبل صلاة العصر مطلقا اي سواء شرع بالقصد او بدونه ويكره قبل صلاة الفجر ان شرع
بالقصد والله اعلم **قوله** وفي المستحسن لا تفسد وتجب سجدتا السهو **اقول** قال قاضيخان
اذا ترك القعدة الاولى من ذوات الاربع او الثلاث يلزمه السهو ولو ترك في التطوع لا تفسد
صلاته في قول ابي حنيفة وابي يوسف ويلزمه السهو انتهى والظاهر من هذا الكلام ان صلاته
تفسد في قول محمد واشار المص الى ان فيه عنه روايتين في رواية تفسد وفي اخرى لا تفسد
قوله بتركها ساهيا **اقول** الضمير يرجع الى القعود بتأويل القعدة **قوله** امكن ان يجعل الكل صلاة
واحدة **اقول** حين جعل الكل صلاة واحدة وجب الجلوس على كل شفع فاذا تركه لزمه سجود السهو **قوله**
لا يصير الكل صلاة واحدة **اقول** انما لا يصير الكل صلاة واحدة لان صلاة الفجر شرعت ركعتين فجعلها
اربعا خلاف المشروع فبترك القعود على الركعتين ينقلب فرضه نفلا او يبطل اصلا الاول لقولهما
والثاني قول محمد كما مر بيانه ويجوز حمل كلام المص هنا على القولين بالاطلاق والتقييد اي لا يصير
الكل صلاة واحدة مفروضة **قوله** ولكنها فرضت للختم الخ **اقول** قال الفاضل المحشي لو قال الفاضل الرومي
ولكنها فرض لانها شرعت لختم المفروض وما شرعت لختم المفروض يكون فرضا لكان احسن انتهى
قلت وجه الاحسنية ظاهر **قوله** فلم تبق فرضا كما في الفرض **اقول** قال الفاضل المحشي ان كان المراد الفاضل الرومي
من الفرض الفرض الرباعي يكون التشبيه قيدا للنفي وان كان الثنائي يكون قيدا للمنفي فتدبر انتهى قلت
الظاهر الاول بقرينة قوله صارت الصلاة من ذوات الاربع **قوله** لان سجود السهو يقع في خلال الصلاة
اقول لو قال لانه لو بنى لبطل سجود السهو في خلال الصلاة وهو غير مشروع لكان اولى **قوله**
ولو بنى صح لبقاء التحريمة **اقول** اي صح مع الكراهة كما في البحر **قوله** ولكن اعاده اي سجود السهو
اقول هذا هو الصحيح لانه بطل بوقوعه في خلال الصلاة وقيل لا يعيد لان الجبر حصل بالاول وكذا المسافر
اذا نوى الاقامة بعد ما سجد للسهو يلزمه الاربع فيبني ويعيد سجود السهو لما ذكرنا وفي التقييد بالنفل
بحث لانه يشعر بانه لو صلى فرضا تاما وسها فيه فسجد جاز له ان يبني نفلا عليه والواقع خلافه فلو قال
صلى صلاة وسها فيها فسجد لا يبني عليها الا في المسافر لكان اولى وقال الشيخ زين في البحر الا ان يقال الحكم
في الفرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على تحريمته سواء كان سجد للسهو او لا بخلاف شفع التطوع انتهى
قوله سلام من عليه السهو يخرجه موقوفا قطعا **اقول** اي سلام المصلي الذي عليه سجدة السهو يخرجه
عن الصلاة خروجا موقوفا بمعنى انه ان سجد للسهو بعد ذلك السلام يحكم بانه لم يخرج عن الصلاة وان
لم يسجد له بعد يحكم بانه قد كان خرج عنها هذا عندهما وعند محمد وزفر لا يخرجه عنها اصلا فيتوقفا
ولا باتا سجد او لا لانه لما وجب عليه السجود لجبر الصلاة فلا بد من اعتبار ان حرمتها باقية وثمرة هذا
الاختلاف تظهر في ثلاث مسائل الاولى ان الساهي اذا سلم فاقتدى به رجل قبل ان يسجد للسهو كان
اقتداؤه موقوفا عندهما ان سجد للسهو صح الاقتداء به وان لم يسجد لم يصح وعند محمد وزفر يصح

يسجد له او لم يسجد والثانية انه اذا قهقه بعد السلام في هذه الحالة فصلاته تامة ويسقط عنه
سجود السهو اتفاقا لفوات حرمة الصلاة ولا ينتقض وضوءه عندهما وينتقض عند محمد ولو
قهقه بعد ما سجد له انتقض عند الثلثة وقال زفر لا ينتقض في الصورتين لان من اصله ان كل موضع
لم يجب عليه اعادة الصلاة لم يجب عليه اعادة الوضوء كما قال فيما اذا قهقه بعد ما قعد قدر
التشهد والثالثة ان المسافر اذا نوى الاقامة بعد السلام قبل السجود لا يتحول فرضه الى الاربع
ويسقط سجود السهو عندهما وعند محمد وزفر يتحول فرضه الى الاربع ويجب عليه سجود السهو
لكنه يؤخر الى اخر الصلاة ولو نواها بعد ما سجد له تحول فرضه الى الاربع اتفاقا سواء نواها بعد ما
سجد سجدة او سجدتين ويؤخر سجدة السهو الى اخر الصلاة فان قلت انه لما كان الخروج موقوفا
كان خارجا من وجه دون وجه وذلك يستدعي ان يكون حكم هذه المسائل عندهما كحكمها عند محمد
وزفر احتياطا قلت اجيب عن هذا بانه ليس معناه الخروج من وجه دون وجه بل معناه الخروج
من كل وجه لكن بفرضية العود اليها بالسجود **قوله** حتى يصح الاقتداء به الخ **اقول** هكذا
حقق تاج الشريعة في الوقاية هذا المقام وتبعه المص ذاهلا عما فيه من الغفلة والمخالفة لائمة
الاعلام وذلك ان الظاهر منه ان الوضوء ينتقض عند محمد بالقهقهة مطلقا وعندهما ان سجد انتقض
والا فلا وهو غلط فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لان القهقهة اوجبت سقوط
سجود السهو عند الكل لفوات حرمة الصلاة وانما الحكم هو النقض عنده وعدمه عندهما والظاهر
منه ايضا انه لو نوى الاقامة الامر موقوف عندهما ان سجد انقلب فرضه اربعا والا فلا وعند محمد
وزفر لا ينقلب مطلقا وهو غلط ايضا فان الحكم فيه اذا نوى الاقامة قبل السجود انه لا يتغير
فرضه اربعا عندهما ويسقط عنه سجود السهو ويتغير عند محمد وزفر ويسجد اخر الصلاة
والحاصل ان ما ذكره صاحب الوقاية من انه يبطل وضوءه بالقهقهة ويصير فرضه اربعا بنية الاقامة
ان سجد بعده والا فلا فمخالف لما في عامة الكتب من انه ان قهقه بعد ما سلم انتقض وضوءه
عند محمد خلافا لهما وصلاته تامة اتفاقا وسقط عنه سجود السهو وان نوى الاقامة انقلب
فرضه اربعا عند محمد وزفر ويسجد في اخر الصلاة ولا ينقلب عندهما وسقط عنه سجود السهو
اذ ايجابه يوجب ابطاله ولما ذكره هو في شرح الهداية من انه بعد ما قهقه تعذر سجود السهو
لبطلان التحريمة الموقوفة بالقهقهة **تنبيه** ظاهر قول المص ان سجد شرط لقوله يصح اي
قوله يصح الاقتداء به الخ جزاء هذا الشرط المتاخر وهو ممنوع عند البصريين لان الجزاء لا يتقدم على
شرطه عندهم بل يحذف اذا تقدم ما يدل عليه ويكون المقدم دليل الجزاء لا نفس الجزاء فجزاء هذا
الشرط محذوف عندهم لتقدم ما يدل عليه وهو قوله يصح الاقتداء به تقديره ان سجد صح الاقتداء
به الخ وجائز عند الكوفيين فقول المص يكون صحيحا على مذهبهما **قوله** وسلام من عليه
السهو للقطع اي بنية قطع الصلاة لا يقطع لان نيته لتغيير المشروع فلغو **اقول** وسلام من عليه
سجود السهو بنية انه لا يسجد لسهوه لا يقطع الاحرام لما تقدم من ان هذا السلام لا يخرج المصلي
من حرمة الصلاة اصلا عند محمد وزفر وبتا عند ابي حنيفة وابي يوسف فنية القطع تكون
لتغيير المشروع وليس للعبد ذلك فتلغو نية القطع فيجب عليه ان يسجد له قبل ان يتحول عن القبلة
او يتكلم لبقاء التحريمة وقيل قبل ان يتكلم ويخرج من المسجد **قوله** كما لو نوى الظهر ستا
اقول اي مثاله مثل ما لو نوى المقيم الظهر ستا او نواه المسافر اربعا **قوله** وهو ذاكر السجدة
الصلبية حيث تفسد صلاته **اقول** من سلم ذاكرا ان عليه شيئا مما يجب وقوعه في حرمة الصلاة

فان كان واجبا كان سلامه قاطعا للصلاة وتقرر النقص وتعذر الجبر الا ان يكون نفس سجود السهو وان كان ركنا فسدت صلاته **قوله** بالسلام **اقول** اراد به سلام العمد واذا سلم عمدا وهو ذاكر لسجدة التلاوة كان سلامه قاطعا للصلاة وتسقط عنه سجدة التلاوة لان الصلاتية لا تقضى خارجها كما سيأتي ان شاء الله تعالى **قوله** مصلي الظهر سلم على الركعتين بتوهم الاتمام الخ **اقول** اي توهم مصلي الظهر انه اتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين اتمها اربعا وسجد للسهو لانه سلم على ظن انه اتم الاربع فيكون سلامه سهوا **قوله** لما روي انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك **اقول** كانه يشير الى حديث ذي اليدين وهو انه عليه السلام صلى العصر وسلم على ركعتين ولما اخبر به تقدم فصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر ثم سجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر وقال عمران ابن حصين ثم سلم اخرجه الشيخان عن ابي هريرة **قوله** اي فرضه **اقول** قال الفاضل المحشي فسره به مع ان المراد بالظهر فيما قبله ايضا فرض الظهر لان اشتباه صلاة الظهر من السنة والفرض عند من لم يكن قريب العهد من الاسلام بعيد جدا بخلاف من هو قريب العهد فانه يجوز ان يظن سنة الرباعية ركعتين ايضا فاحتيج الى التمييز والتفسير انتهى **قوله** حيث تبطل صلاته في جميع هذه الصور لانه سلم عامدا **اقول** قوله لانه سلم عامدا علة لقوله تبطل ومتعلق به اي انما تبطل صلاته في جميع الصور المذكورة لانه سلم حال كونه عامدا السلام والسلام العمد قاطع ولهذا من سلم عامدا مع اخلال الصلاة لا يبنى على ما صلى بل يستانف الصلاة قال في المجتبى ولو سلم المصلي عمدا قبل التمام قيل تفسد صلاته وقيل لا تفسد حتى يقصد به خطاب آدمي انتهى قال في البحر فينبغي ان لا تفسد في هذه المسائل على القول الثاني انتهى وقال قاضيخان في فتاويه رجل صلى العشاء فسلم على راس الركعتين على ظن انها ترويحة او سلم في الظهر على الركعتين على ظن انها جمعة او المقيم سلم على راس الركعتين على ظن انه مسافر فانه يستقبل الصلاة ولو سلم على راس الركعتين على ظن انها رابعة فانه يمضي على صلاته ويسجد للسهو لانه في المسائل الثلاث سلم مع علمه انه صلى ركعتين فكان عامدا في السلام على راس الركعتين فتبطل صلاته اما في المسئلة الرابعة فسلم على راس الركعتين على ظن انه صلى اربعا وكان ساهيا ولم يكن عامدا بالسلام على راس الركعتين فلا تبطل صلاته وعن محمد انه لا يبني كما لو ظن انه احدث فانصرف ثم علم انه لم يحدث عندهما كان له ان يبني ما لم يخرج من المسجد وعند محمد لا يبني فكذلك في هذه المسئلة انتهى **قوله** لا يسجد للسهو في الجمعة والعيدين **اقول** قال في الظهيرية السهو في الجمعة والعيدين والمكتوبة واحد لكن من المشايخ من قال لا يسجد للسهو في الجمعة والعيدين لئلا يقع الناس في فتنة انتهى وفي المضمرات المختار عند بعض المشايخ لكن قولهم من ادركها في التشهد او سجود السهو اتم جمعة يؤيد القول الاول وقال الفاضل المحشي هذا اذا حضر جمع كثير وجم غفير اما اذا لم يحضر فالظاهر السجود لعدم الداعي الى الترك انتهى قلت اي فالظاهر وجوب سجود السهو اتفاقا **قوله** شك من ليس الشك عادة له الخ **اقول** الشك معناه المتعارف تساوي الطرفين وليس المراد منه هنا هذا المعنى بدليل جعله اعم مما غلب على الظن وما لم يغلب بل المراد منه التردد وعدم الجزم في كمية الصلاة او المراد به ما يقع في الصلاة بدليل انه وقع مقيدا به في الاحاديث الواردة في هذا الباب وبهذا صرح به صاحب الهداية حيث قال ومن شك في صلاته وفائدة هذا القيد الاشارة الى ان الشك الواقع بعد الفراغ منها لا عبرة به قال في المحيط لو شك بعد الفراغ منها انه صلى ثلاثا او اربعا لا شيء عليه ويجعل كانه صلى اربعا حملا لامره على الصلاح والمراد بالفراغ منها الفراغ من اركانها سواء كان قبل السلام او بعده قال في الخلاصة اذا شك بعد السلام وقبله لكن بعد ما فرغ من التشهد يحكم بالجواز ولا يعتبر هذا الشك كالمتوضئ اذا شك في مسح الراس بعد ما فرغ من الوضوء لا يعتبر شكه انتهى وقال الشيخ

كمال الدين في فتح القدير قيد بالظرف اي قيد صاحب الهداية الشك بالظرف لانه لو شك بعد الفراغ منها او بعد ما قعد قدر التشهد لا يعتبر الا اذا وقع الشك في التعيين بان تذكر بعد الفراغ انه ترك فرضا وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو انتهى قال الشيخ زين في البحر لا حاجة لهذا الاستثناء لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهنا قد تذكر ترك ركن يقينا وانما وقع الشك في تعيينه نعم يستثنى منه ما ذكر في الخلاصة من انه لو اخبره رجل عدل بعد السلام انك صليت الظهر اربعا وشك في صدقه وكذبه فانه يعيد احتياطا لان الشك في صدقه شك في صلاته بخلاف ما اذا كان عنده انه صلى اربعا فانه لا يلتفت الى قول المخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على يقين لا يعيد الصلاة بقولهم والا اعادها ولو اختلف القوم فقال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى اربعا والامام مع احد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد فان اعاد الامام الصلاة واعاد القوم معه مقتديا به صح اقتداؤهم لانه ان كان صادقا يكون هذا اقتداء المتنفل بالمتنفل وان كان كاذبا يكون اقتداء المفترض بالمفترض الى اخرها في الخلاصة انتهى قلت هكذا نسخ البحر وفي عبارته بعض مخالفة لعبارة الخلاصة فراجعها ليظهر لك صدق هذا البيان لان الخبر لا محالة ليس كالعيان **قوله** قال في الكافي معناه ان الشك ليس بعادة له لا انه لم يسه في عمره قط **اقول** هذا قول الامام شمس الائمة السرخسي وقال فخر الاسلام معناه اول ما عرض له في تلك الصلاة واختاره ابن الفضل وقال بعضهم اول ما وقع له في عمره يعني لم يكن سها في صلاة قط بعد بلوغه واختاره اكثر المشايخ في الخانية والظهيرية والخلاصة **قوله** انه كم صلى **اقول** قيد بكلمة كم التي هي للعدد اشارة الى ان الشك المعتبر في هذا الباب ما يكون في العدد فان مصلي الظهر اذا صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية انه في التطوع ثم شك في الرابعة انه في الظهر قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشيء ولو تذكر مصلي العصر انه ترك سجدة ولا يدري انه تركها من صلاة الظهر او من العصر الذي هو فيها فانه يتحرى فان لم يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا وان لم يعد فلا شيء عليه **قوله** استانف **اقول** المراد بالاستئناف الخروج من الصلاة بعمل مناف لها والدخول في صلاة اخرى والاستئناف بالسلام قاعدا اولى من الاستئناف بالكلام وبمجرد النية لان السلام عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لغو ما لم تتصل بالعمل القاطع كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلو لم يأت بمناف وكملها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نفلا ولزمه اداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك فيها فرضا فلو كانت نفلا ينبغي ان يلزمه قضاؤه وان اكملها لوجوب الاستئناف قال في البحر ولم ار هذا التفريع منقولا الا ان قول الشارح وغيره ان الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذلك بعمل مناف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى انتهى **قوله** وان كثر الشك **اقول** المراد بالكثرة على قول اكثر المشايخ مرتان بعد بلوغه وعلى قول السرخسي مرتان في سنة وعلى قول فخر الاسلام مرتان في صلاة واحدة **قوله** عمل بغالب ظنه وان لم يغلب ظنه اخذ بالاقل **اقول** قال في الهداية ومن شك في صلاته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا وذلك اول ما عرض له استانف الصلاة لقوله عليه السلام اذا شك احدكم في صلاته انه كم صلى فليستقبل الصلاة وان كان يعرض له كثيرا بنى على اكبر رايه لقوله عليه السلام من شك في صلاته فليتحر الصواب فان لم يكن له راي بنى على اليقين لقوله عليه السلام من شك في صلاته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا بنى على الاقل انتهى وقال في العناية وان كان يعرض له الشك كثيرا فلا يخلو اما ان يكون له راي او لا فان كان بنى عليه وان لم يكن بنى على الاقل وهذا لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شك احدكم في صلاته انه كم صلى فليستقبل الصلاة وروي انه صلى الله عليه وسلم قال من شك في صلاته فليتحر الصواب وروي انه عليه السلام قال من شك في صلاته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا بنى

على الاقل ومعلوم ان التوفيق بين الادلة لابد منه مهما امكن بحمل كل واحد منها على صورة من الصور المذكورة فيحمل الحديث الدال على الصورة الاولى لان فيه الامر بالاستقبال وذلك يناسب الصورة الاولى لعدم التكرار المفضي الى الحرج بتكرار الاستقبال ويحمل الثاني على الثاني لان فيه الامر بالتحري الذي هو طلب الاحرى والاحرى اكبر رايه او ان رايه عليه وتعين الثالث للثالثة مقتضى التشاور والامر بالبناء على الاقل انتهى والحاصل انهم حملوا الحديث الاول على ما اذا كان اول ما سهى والثاني على ما اذا وقع تحريه على شيء وغلب ظنه عليه وركن قلبه اليه والثالث على ما اذا لم يقع تحريه على شيء ولم يترتب ... جمعا بين الاحاديث **اعلم** ان الحديث الاول قال المخرجون لم نجده مرفوعا وفي هذا اشارة الى انهم وجدوه موقوفا وهو كذلك فان ابن ابي شيبة اخرج في مسنده عن ابن عمر في الذي لا يدري كم صلى ثلاثا ام اربعا قال يعيد حتى يحفظ واخرج نحوه عن سعيد بن جبير وشريح وابن الحنفية والحديث الثاني اخرجه الشيخان عن ابن مسعود بلفظ اذا شك احدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين والحديث الثالث اخرجه احمد ومسلم عن ابي سعيد الخدري بلفظ اذا شك احدكم في صلاته فلم يدر كم صلى فليطرح الشك وليبن على اليقين حتى اذا استيقن ان قد اتم فليسجد سجدتين قبل ان يسلم فانه ان كانت وترا شفعها وان كانت شفعا كان ترغيما للشيطان **فائدة** الترغيم والاذلال والاغضاب وايصال الانف الى التراب ولما كان التردد من تلبيس الشيطان وتشويشه سمي سجوده ترغيما للشيطان لانه ورد في حديث صحيح ان احدكم اذا قام يصلي جاء الشيطان فلبس عليه حتى لا يدري كم صلى فان قلت ان حديث ابن مسعود وحديث ابي سعيد دالان على ان محل سجود السهو قبل التسليم وهو موافق للشافعي ومخالف لمذهب ابي حنيفة لانه تقدم في اول الباب ان محله عندنا بعد التسليم قلت قد اجاب ائمتنا عن هذا السؤال بانه ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا ان محل سجود السهو قبل التسليم واخذ الشافعي بهذه الرواية وورد عنه عليه السلام قولا وفعلا ان محله بعد التسليم واخذ ابو حنيفة بهذه الرواية ورجحها على الرواية الاولى بالدليل المعقول وهو ان سجود السهو لما تاخر عن زمان وجود العلة وهو وقت وقوع السهو الى اخر الصلاة بالاجماع مع ان الاحكام الشرعية لا تتاخر عن عللها كان تاخيره عن جميع فرائضها وواجباتها اولى والسلام من جملة واجباتها وقيل في وجهه انه يحتمل انه يسهو بعده فان سها فاما ان يسجد له ثانيا او لا فان لم يسجد بقي نقص لازم لا جبر له وان سجد تكرر سجود السهو وهو غير مشروع بالاجماع فلزم تاخيره الى اخر الصلاة وهذا المعنى الذي اقتضى التاخير عن زمان وجود العلة اقتضى التاخير عن زمان السلام حتى لو سها عن السلام بالقيام الى الخامسة لزمه سجود السهو لتاخيره الواجب الذي هو السلام فيؤخر عنه لينجبر النقصان به فيلزمه تاخير سجود السهو عن السلام فيسلم ثم يعود الى حرمة الصلاة بالسجود ليتحقق الجبر في الصلاة اذ بعده موضع الجبر لا موضع وجوب الجبر وهذا بين والخلاف بيننا وبين الشافعي في الافضلية لا في الجواز حتى لو سجد قبل السلام اجزاه عندنا على ظاهر الرواية وقال في المحيط وروي عن اصحابنا انه لا يجزيه ويعيده وقال في التجنيس لو كان الامام يرى سجود السهو قبل السلام والماموم بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لانه في تحريمة الصلاة باقية فيتبع راي الامام تحقيقا للاتباع وقال بعضهم لا يتابعه ولو تابعه لا اعادة عليه انتهى وقال في البحر كان القول الاول مبني على ظاهر الرواية والثاني على غيرها كما لا يخفى **قوله** وقعد في كل ما ظنه اخرها اي الصلاة **اقول** اي قعد في كل موضع ظنه اخر صلاته تكميلا لكونه تاركا فرض القعدة لان ظاهر كلامهم يدل على ان القعود في كل موضع يتوهم انه اخر الصلاة فرض فلو شك المصلي في صلاة الفجر ان الركعة التي هو فيها هل هي الاولى او الثانية ولم يقع تحريه على شيء اي ولم يترجح عنده شيء بغلبة الظن فانه يبني على الاقل فيجعل تلك الركعة كانها الاولى فيتمها ويقعد مع ذلك احتياطا لاحتمال انها الثانية والقعدة فيها فرض فيتشهد ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى لاحتمال

ان تلك

ان تلك الركعة كانت الاولى وهذه هي الثانية ويقعد بعدها ويتشهد لانها اخر صلاته باعتبار ما اخذ به والقعدة فيه فرض ولو شك في المغرب بعد القيام ان الركعة التي قام منها هل هي الثانية او الثالثة ولم يقع تحريه على شيء فانه يبني على الاقل فيجعل تلك الركعة كانها الثانية فيتمها ويقعد ويتشهد لانها اخر صلاته باعتبار ما اخذ به والقعدة فيه فرض ولو شك في الوتر وهو قائم ان الركعة التي قام هو فيها هل الثانية ام الثالثة ولم يقع تحريه على شيء فانه يبني على الاقل فيجعل تلك الركعة كانها الثانية فيتمها ويقنت فيها مع ذلك لاحتمال انها الثالثة ويقعد بعدها ويتشهد ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى ويقنت فيها ايضا لانها الثالثة ويقعد بعدها باعتبار ما اخذ به هذا هو المختار كما في الخلاصة ولو شك في ذوات الاربع ان الركعة التي قام منها هل الثالثة او الرابعة ولم يقع تحريه على شيء فانه يبني على الاقل فيجعل تلك الركعة كانها الثالثة فيتمها ويقعد مع ذلك احتياطا لاحتمال ان تلك الركعة كانت الرابعة ثم يقوم ويصلي ركعة اخرى ويقعد بعدها ويتشهد لانها اخر صلاته باعتبار ما اخذ به والقعدة فيه فرض **اعلم** ان المتتبع صاحب الهداية في الاقتصار على القعود في موضع يظنه محل القعود المفروض ونسب بعض المحققين صاحب الهداية الى القصور لانه عند البناء على الاقل يقعد في كل موضع يظنه محل القعود مطلقا اي فرضا كان القعود او واجبا فعلى هذا القائل يقعد في كل موضع يظن انه محل قعوده المفروض او الواجب لئلا يصير تاركا الفرض او الواجب لكان اولى قال صاحب البحر والعذر لصاحب الهداية ان قعوده في موضع توهم انه محل القعود الواجب ليس متفقا عليه بل فيه اختلاف المشايخ كما نقل في المجتبى ولعل ما في الهداية مبني على احد القولين انتهى والحاصل ان مشايخنا اختلفوا في القعود في موضع يظنه محل القعود الواجب فقال بعضهم انه يقعد فيه واختاره صاحب التخيير حيث قال لو شك في ذوات الاربع انها الاولى او الثانية يقعد على راس كل ركعة انتهى اي لو شك المصلي في ذوات الاربع ان الركعة التي عرض له الشك فيها هل هي الاولى او الثانية ولم يقع تحريه على شيء يجعل تلك الركعة كانها الاولى فيصليها ويقعد مع ذلك احتياطا لاحتمال انها الثانية ثم يصلي ركعة اخرى ويقعد لاحتمال ان الركعة التي شك فيها هي الاولى وهذه الركعة هي الثانية ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد لاحتمال ان الركعة التي شك فيها هي الثانية وما صلاه بعدها هي الثالثة وهذه الركعة هي الرابعة ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد لاحتمال ان هذه الركعة هي اخر صلاته باعتبار ما اخذ به فيعمل بالاحتياط في جميع ذلك فيأتي باربع قعدات قعدتان واجبتان وهما الاولى والثانية وقعدتان مفروضتان وهما الثالثة والرابعة وقال بعضهم لا يقعد فيه واختاره صاحب الهداية حيث قال وعند البناء على الاقل يقعد في كل موضع يتوهم انه اخر صلاته كيلا يصير تاركا فرض القعدة انتهى وتبعه المصنف في ذلك كما ترى ولا يخفى عليك ان هذا الخلاف انما يتصور اذا وقع التردد بين الاولى والثانية وبين الثانية والثالثة قبل القيام اما اذا وقع بعده فلا لانه اذا تردد بين الاولى والثانية وهو قائم فلا يقعد لانها ان كانت الاولى فليست محل القعود وان كانت الثانية فقد سبق انه اذا قام عن القعدة الاولى واستتم قائما لا يعود اليها وكذا اذا تردد بين الثانية والثالثة وهو قائم لا يقعد لانها ان كانت الثانية فقد مر انه لا يعود الى القعدة الاولى بعدما استتم قائما وان كانت الثالثة فليست محل القعود وقال الامام الفضلي في فتاواه اذا اراد المصلي ان يتردد بين الثانية والثالثة لا يقعد وهو الصحيح وتقدم وجهه انفا وكذا لا يقعد اذا شك المصلي في قيامه ان الركعة التي قام منها هي الاولى او الثانية انتهى اي اذا شك المصلي في قيامه ان الركعة التي قام منها هل هي الثانية او الثالثة لا يقعد وهو الصحيح تقدم وجهه انفا وكذا لا يقعد اذا شك في قيامه انها الاولى او الثانية اذ لا فرق بين الصورتين كما علم قوله الا في المغرب والوتر يقعد فيهما وان تردد بعد القيام لاحتمال انها الثالثة والقعدة فيها فرض والله اعلم ولم يذكر المصنف سجود السهو في مسائل الشك تبعا لما في الهداية وهو مما لا ينبغي اغفاله فانه يجب سجود السهو في صورة الشك سواء عمل

بالتحري ويبني على الاقل كذا في فتح القدير **قوله** وان طال تفكره قدر ما يمكنه اداء ركن من اركان الصلاة
اقول لو قال الوعاجب من واجبات الصلاة ليدخل فيه السلام كما في المحيط لكان احسن **قوله** وجبت السجدة
عليه **اقول** هذا اذا كان الشك في هذه الصلاة اما اذا كان الشك في غير هذه الصلاة والتفكر في هذه
الصلاة فلا يجب عليه سجود السهو لان الموجب للسهو في هذه الصلاة سهو هذه الصلاة لا سهو صلاة
اخرى كذا في البدايع **قوله** ولو لم يكن طول تفكره ذلك القدر بل كان دونه لا تجب السجدة عليه **اقول**
لا يجب سجود السهو في هذه الصورة مطلقا اي سواء كان تفكره بسبب شكه في هذه الصلاة او غيرها لان
الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا دفعا للحرج **فروع** لو استيقن واحد من القوم انه صلى ثلاثا و
استيقن واحد انه صلى اربعا والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم شيء لان قول المستيقن بالنقصان
عارضه قول المستيقن بالتمام والظاهر بعد الفراغ هو التمام فلا تعاد وعلى المستيقن بالنقصان الاعادة
لان يقينه لا يبطل بيقين غيره ولو كان الامام استيقن انه صلى ثلاثا كان عليهم ان يعيدوا الصلاة بالقوم لانه تيقن
بالنقصان ولا اعادة على الذي تيقن بالتمام ولو استيقن واحد من القوم بالنقصان وشك الامام والقوم
فان كان ذلك في الوقت اعادوها احتياطا وان لم يعيدوها لا شيء عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان
واخبرا بذلك كذا في الخلاصة والخانية والبزازية وقد مر ما ذكر بعض المسائل المتعلقة بهذا الباب نقلا عن الخلاصة

باب سجود التلاوة

اقول اضافة السجود الى التلاوة من قبيل اضافة الحكم الى سببه فان قيل كان الواجب ان يقول سجود التلاوة والسماع
لان السماع سبب للسجود كالتلاوة اجيب بان التلاوة لما كانت سببا للسماع كان ذكرها مشتملا على السماع ممن وجد
فاكتفى به كذا في العناية قلت هذا الجواب مبني على احد القولين في المسئلة فانهم بعد ما اتفقوا على ان السبب للسجود
في حق التالي التلاوة والسماع اي سماع تلاوة نفسه ليس شرطا لعمل التلاوة في حقه اختلفوا في ان السبب للسجود في
حق السامع ماذا هل هو التلاوة ايضا ام السماع قال بعضهم هو التلاوة ايضا واختاره فخر الاسلام وصححه صاحب
الكافي فيه وقال والصحيح ان السبب في حق السامع التلاوة لكن السماع شرط لعمل التلاوة في حقه انتهى وقال
بعضهم هو السماع واختاره الاسبيجابي وصححه صاحب الهداية وقال بعض الفضلاء وبه ناخذ وقال صاحب العناية
قيل وعليه الفتوى انتهى وجزم صاحب الينابيع والضياء المعنوي بان الفتوى عليه وفائدة هذا الخلاف تظهر في
مسئلة تبدل مجلس السامع دون التالي كما سياتي بيانها ان شاء الله وقال مسكين في شرح الكنز ان التلاوة سبب بالاجماع
ولهذا اضيف اليه والسماع شرط لعمل التلاوة في حق السامعين لقول الصحابة رضي الله عنهم السجدة على من تلاها وعلى من
سمعها وعند البعض هو السبب في حق السامعين والاول اصح انتهى والاثر الذي نسبه هذا الفاضل الى الصحابة
اسنده صاحب الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن قال المخرجون لم نجده مرفوعا وقال صاحب النهاية جعل الاثر المذكور
في المبسوطين والاسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير موقوفا على جماعة من الصحابة لا مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم
انتهى وقال صاحب العناية نصرة لصاحب الهداية لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فلولا انه ثبت عنده
كونه حديثا لما نقله حديثا فانه رجل اعظم دياناته من ان يتهم بمثل ذلك انتهى قلت هذه النصرة لا تخلو عن الكلام
كما لا يخفى على ذوي البصائر والافهام **قوله** تجب موسعا عند ابي يوسف الى قوله كذا في العناية **اقول** هذا
الاختلاف في الخارجية لا الصلاتية لما في البدايع من ان الصلاتية واجبة على الفور فانه اذا اخرها حتى طالت
القراءة تصير قضاء ويأثم لان هذه السجدة صارت من افعال الصلاة ملحقة بنفس التلاوة ولذا فعلت فيها مع انها
ليست من اصل الصلاة من لزمه بخلاف غير الصلاتية فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار انتهى حاصله ان الصلاتية
واجبة على الفور بلا اختلاف والخارجية مختلف فيها والمختار انها على التراخي قال بعض الفضلاء وينبغي ان يكون محل الخلاف
في الاثم وعدمه حتى لو اداها بعد مدة كان مؤديا لا قاضيا انتهى وبالجملة اختلفوا في وجوب سجدة التلاوة خارج

فقال بعضهم انه مضيق حتى لو لم يسجد لها على الفور اثم وقال بعضهم انه موسع وانما يتضيق عليه الوجوب
في اخر عمره حتى لو مات قبل ان يسجد لها اثم وهذا هو المختار ولم يختلفوا في وجوب سجدة التلاوة الصلاتية
بل اتفقوا على انه مضيق حتى لو لم يسجد لها عقيب تلاوته اثم لكن الظاهر من كلام صاحب العناية ان الصلاتية
على الاختلاف فانه بعد ما ذكر كلام صاحب الهداية وهو قوله كل سجدة وجبت في الصلاة فلم يسجدها
فيها لم تقض خارج الصلاة لانها صلاتية ولها مزية الصلاة فلا تتادى بالناقص قال وفيه بحث من اوجه
الاول ان هذا الكلي منقوض بما اذا سمعوا وهم في الصلاة ممن ليس معهم في الصلاة فانها سجدة وجبت
في الصلاة ويسجدونها بعدها والثاني ان قوله فلم يسجدها فيها غير متصور لانها تؤدى بسجدة الصلاة
وان لم ينو والثالث ان تاديتها تحرزا في التي فالصواب صلوتيه واجب عنه الاول بان تقديره كل سجدة
عن تلاوة وجبت في الصلاة التي ثبتت وعن الثاني بان سجدة التلاوة انما تتادى بسجدة الصلاة
ان قرا اية السجدة وسجد اما اذا لم يسجد على الفور حتى قرا مقدار ثلاث ايات او ركع او سجد ينوي بها
سجدة التلاوة لم تجز لانها صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا تتادى في ضمن الغير ورد بان توقيتها موسع
فمتى سجد كان اداء لا قضاء والجيب بان ذلك عند محمد وفي رواية عن ابي حنيفة وعن ابي يوسف وفي رواية
عن ابي حنيفة ان وجوبها على الفور لا التراخي فيجوز ان يكون المصنف اختار ذلك وعن الثالث انه خطا
مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر انتهى فقد صرح هذا الكلام على ان في سجدة التلاوة
الصلاتية روايتين عن الامام احديهما انها على التراخي بمعنى انه لا يجب ان يسجد لها على الفور بل الواجب
ان يسجد لها داخل الصلاة في محل شاء حتى لو قراها في اول الصلاة وسجد لها في اخرها جازت وصارت
اداء لا قضاء وانما يتضيق عليه الوجوب في اخر صلاته حتى لو اتم صلاته من غير ان يسجد لها سقطت
عنه واثم وبها اخذ الرباني والثانية على الفور بمعنى انه يجب عليه ان يسجد لها عقيب التلاوة بل يجد
بعد ما قرا ثلاث ايات او اربع ايات فصاعدا صارت قضاء واثم وبها اخذ الامام الثاني فان قلت صريح
الكلام لم يرد الا دلالة على الاختلاف في مطلق سجدة التلاوة صلاتية كانت او خارجية لا على الاختلاف في سجدة
الصلاتية خاصة فما وجه تخصيصك اياه بها اذ الجواب اثابك الله تعالى قلت وجه ذلك التخصيص خصوص
المقام كما لا يخفى على من له دربة بفهم اساليب الكلام فان كلام صاحب الهداية فيها وسؤال صاحب العناية
وارد عليها فان قلت القول بان وجوب سجدة التلاوة الصلاتية موسع مشكل لما سياتي من انه لو قرا اية
السجدة في الصلاة ولم يسجد لها حتى اتم صلاته سقطت عنه السجدة فلو كان وجوبها موسعا لما
سقطت قلت يمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بان التضييق والتوسيع انما هو بالنسبة لمحل السجدة
كمن تلاها في اول الصلاة وسجد لها في اخرها اثم على قول من يقول ان وجوبها مضيق ولا ياثم على قول من
يقول انه موسع لكن يعكر على هذا الجواب قولهم اذا اخرها عن وقت القراءة تصير قضاء ويأثم فانه
صريح في ان وجوبها مضيق اللهم الا ان يقال انه مبني على قول من يقول انه على التضييق اما على قول
من يقول انه على التوسيع فلا كلام في انه تصير اداء ولا ياثم كما يدل عليه ما نقله صاحب العناية من ان وقتها
موسع فمتى سجد اي في الصلاة كان اداء لا قضاء قال في التجنيس ويكره تاخيرها عن وقت القراءة ذكر
في بعض المواضع انه اذا قراها في الصلاة فتاخيرها مكروه وان قراها خارج الصلاة لا يكره تاخيرها
وذكر الطحاوي ان تاخيرها مكروه مطلقا وهو الاصح انتهى قلت ما ذكر في بعض المواضع من ان
تاخير الصلاتية مكروه وتاخير الخارجية غير مكروه مبني على قول من يقول ان وجوب الصلاتية مضيق و
الخارجية موسع والمراد بالكراهة كراهة تحريم لما فيه من ترك الواجب وهو السجود عقيب التلاوة وما ذكره
الطحاوي من ان تاخير سجدة التلاوة صلاتية كانت او غير صلاتية مكروه على الاصح مبني على قول من يقول

قوله فان قلت صريح الكلام ... (حاشية في الهامش، غير مقروءة بالكامل)

ان وجوب سجدة التلاوة مطلقا مضيق والمراد بالكراهة كراهة تحريم ايضا لما مر وحملها بعض
الفضلاء في غير الصلاتية على الكراهة التنزيهية وعلله بانها لو كانت تحريمية لكان وجوبها على الفور
وليس كذلك قلت فيه بحث من وجهين الاول ان الظاهر من قولنا ان تاخير سجدة التلاوة الصلاتية
وغير الصلاتية مكروه ان الكراهة في تاخيرهما من نوع واحد فجعلها بالنسبة للصلاتية تحريمية وبالنسبة
لغير الصلاتية تنزيهية خلاف الظاهر والظاهر ما قلنا ويؤيده ما نقله الامام الزاهدي عن بهاء الدين
الاسبيجابي انه قال من ترك سجدة التلاوة عن موضعها يلزمه السهو وقال الزاهدي وفي الغنية مثله انتهى
فان ظاهر هذا الكلام يدل على ان وجوب سجدة التلاوة مضيق مطلقا والثاني ان قوله لكان وجوبها
على الفور وليس كذلك يدل على كون الوجوب في غير الصلاتية موسعا اتفاقا مع ان ما نقله عن البدايع
مشعر بان هناك اختلافا كما قررناه سابقا وصرح به بعضهم حيث قال يجب سجود التلاوة وجوبا متراخيا
على المختار وقيل على الفور والخلاف في غير الصلاتية انتهى والله اعلم والعجب ان بعض نقل عن الامامين
عكس ما نقله عنهما صاحب العناية ثم قال في اخر كلامه كذا في العناية والغالب على الظن ان هذا الخطا وقع من
قلم الناسخ اولا ثم تبعه من تصدى لنسخ هذا الكتاب من غير ان يشعر بما فيه من الخلل **قوله** فيهما اي
في تلك السجدتين تسبيح السجود **اقول** اي تسبيح سجود الصلاة قال الفاضل المحشي تعرض به في ذلك ولم يتعرض به
في سجدة السهو لان سجدة السهو متصلة بالصلاة فيعلم حالها من حال الصلاة بخلاف هذه السجدة فانها
كثيرا ما تقع خارجها فيتوهم ان حالها يخالف حال سجود الصلاة انتهى قلت الاولى عندي ان يقال انما
تعرض لما يقال في سجود التلاوة ولم يتعرض لما يقال في سجود السهو لان فيما يقال في سجود التلاوة لخلاف
بين العلماء فتعرض له تنصيصا على القول الصحيح وليس فيما يقال في سجود السهو اختلاف بينهم فلم يتعرض له
واحال علم حاله على حال سجود الصلاة **قوله** يعني سبحان ربي الاعلى **اقول** اي ثلاثا وقد نص عليه صاحب
الخلاصة حيث قال يقال فيها سبحان ربي الاعلى ثلاثا ولا ينقص عنها وان لم يذكر فيها شيئا يجزيه كما في المكتوبة
انتهى **قوله** بشرط الصلاة **اقول** يستثنى منها التحريمة لانها لتوحيد الافعال المختلفة ولم يوجد فيه
التعيين لما قال الامام الزاهدي في القنية رامزا لظهير لا تجب نية التعيين في السجدات وتعيين انها سجدة
كذا **قوله** بين تكبيرتين **اقول** الاولى عند الوضع والاخرى عند الرفع وهما سنتان كما في الصلاة في ظاهر الرواية
وهو الصحيح كما في البدايع والدليل على استنان التكبير ما اخرجه ابو داود والبغوي عن ابن عمر انه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم
يقرا علينا القران فاذا مر بالسجدة كبر وسجد وسجدنا **قوله** ولم يرفع يديه **اقول** انما لا يرفع يديه لان هذا
التكبير لمجرد الانحطاط لا للتحريم فلا ترفع اليدان فيه كسجدة الصلاة **قوله** وهو المروي عن ابن مسعود **اقول**
رواه عنه عطاء بن السائب فقال كنا نقرا على ابي عبد الرحمن السلمي وهو يمشي فاذا مر بالسجدة كبر وكبرنا وسجد وسجدنا
ثم يرفع راسه فيقول السلام عليكم فنقول وعليكم السلام وزعم ابو عبد الرحمن السلمي ان عبد الله كان يفعل ذلك
اخرجه الطبراني قال الزيلعي فيه غريب وقال غيره لم اره ونحن قد رايناه ولله الحمد **قوله** ولا تشهد **اقول** انما لا تشهد
لان التشهد لم يشرع الا في صلاة ذات ركوع وسجود ولهذا لم يشرع في صلاة الجنازة **قوله** ولا سلام لان ذلك
للتحلل الخ **اقول** ولانه روى ابن ابي شيبة عن الحسن وعطاء وابراهيم النخعي وسعيد بن جبير انهم كانوا لا يسلمون في السجدة لكن
تقدم ان ابن مسعود كان يسلم فيها حتى قال بعض العلماء بعد ما نقل الاثر المروي عن ابن مسعود تامل كيف يستدل بعدم تسليم
لا يستدل به على عدم سلامه انتهى **قوله** على من تلا **اقول** فيه اشارة الى انها لا تجب على من كتبها او تهجاها لانه لم يقرا
يسمع **قوله** اية **اقول** فيه ايماء الى انه لا يشترط لوجوب السجدة الكل قال في الجوهرة والضياء المعنوي
الصحيح انه اذا قرا حرف السجدة وقبله كلمة او بعده كلمة وجب السجود والا فلا وقيل لا يجب الا ان يقرا اكثر
اية السجدة ولو قرا اية السجدة كلها الا الحرف الذي في اخرها لا يجب عليه السجود انتهى **قوله** ولو بالفارسية

اقول اي ولو كانت تلك التلاوة باللغة الفارسية الظاهر ان المراد تمام التلاوة بالفارسية فتوجب السجدة
على التالي اتفاقا فهم معناها او لم يفهم وقد صرح بذلك صاحب البحر حيث قال واطلق في التلاوة والسماع
فشمل ما اذا كانت التلاوة بالعربية او الفارسية وهو في التالي بالاتفاق فهم او لم يفهم انتهى وسيجيء
تمام هذا الكلام عند ذكر حكم السامع ان شاء الله تعالى **قوله** من الاربع عشرة المعروفة **اقول**
هي اربع من النصف الاول وعشر من النصف الاخر هكذا كتب في مصحف عثمان وهو المعتمد **قوله**
وهي في اخر الاعراف **اقول** يعني قوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون
قوله وفي الرعد **اقول** يعني قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم
بالغدو والاصال **قوله** والنحل **اقول** يعني قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة
والملائكة وهم لا يستكبرون **قوله** وبني اسرائيل **اقول** ويقال لها الاسرى ايضا يعني قوله تعالى
قل امنوا به او لا تؤمنوا ان الذين اوتوا العلم من قبله اذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجدا **قوله**
ومريم **اقول** يعني قوله تعالى اذا تتلى عليهم ايات الرحمن خروا سجدا وبكيا **قوله** واولى الحج **اقول**
يعني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الاية واحترز بقوله اولى الحج عن ثانية الحج
وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون فانه لا سجدة
فيها عندنا خلافا للشافعي واحمد لان كل موضع في القران قرن الركوع بالسجود فيه يراد به السجدة
الصلاتية فالاولى سجدة تلاوة والثانية سجدة صلاة **قوله** والفرقان **اقول** يعني قوله تعالى
والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما **قوله** والنمل **اقول** يعني قوله تعالى وجدتها وقومها يسجدون
للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون الا يسجدوا
لله الذي يخرج الخبء في السموات والارض ويعلم ما يخفون وما يعلنون السجدة فيها عند قوله تعالى
وما يعلنون على قراءة غير الكسائي وعند قوله تعالى الا يا اسجدوا لله على قراءة الكسائي **قوله** والسجدة
اقول يعني قوله تعالى انما يؤمن باياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجدا وسبحوا بحمد ربهم وهم
لا يستكبرون **قوله** وص **اقول** يعني قوله تعالى فاستغفر ربه وخر راكعا واناب وكون سجدة
ص سجدة تلاوة قول ابي حنيفة وقول مالك ورواية عن احمد وقال الشافعي وهو المشهور عن احمد
ان سجدة ص سجدة شكر لا سجدة تلاوة فيسجد لها عنده خارج الصلاة لا في الصلاة ويسجد لها
عندنا في الصلاة وخارج الصلاة **قوله** وحم السجدة **اقول** يعني قوله تعالى ومن اياته الليل و
النهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ان كنتم اياه تعبدون
فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون والسجدة فيها عندنا
عند قوله تعالى لا يسأمون كما هو مذهب ابن عباس وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون كما
هو مذهب علي ورجح ائمتنا مذهب ما ذهب اليه ابن عباس اخذا بالاحتياط **قوله** والنجم **اقول**
يعني عند قوله تعالى فاسجدوا لله واعبدوا **قوله** والانشقاق **اقول** يعني قوله تعالى واذا قرئ عليهم
القران لا يسجدون **قوله** واقرا **اقول** يعني قوله تعالى كلا لا تطعه واسجد واقترب قال
في مختصر البحر ولو قرا واسجد وسكت ولم يقل واقترب تلزمه السجدة **قوله** يعني اذا تلا اية السجدة
من تلزمه الصلاة اداء او قضاء وجب عليه السجود **اقول** يعني كل من كان اهلا لوجوب الصلاة عليه
اداء او قضاء فهو اهل لوجوب سجود التلاوة ومن لا فلا لان السجدة جزء من اجزاء الصلاة فيشترط
لوجوبها اهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس **قوله**
يجب على الاصم اذا تلا لانه اهل للاداء **اقول** في ذكر الاصم اشارة الى انه لا يشترط لوجوب السجود السماع

على التالي سماع تلاوة نفسه كما سبقت الاشارة اليه **قوله** والجنب والمحدث والسكران اذا تلوا
لانهم اهل للقضاء **اقول** لم يذكر النائم لان في وجوب سجود التلاوة عليه روايتين لكن العلة
التي ذكرها الوجوب السجود على المذكورين يقتضي ترجيح رواية الوجوب عليه لان النائم اهل للقضاء
لان النوم طويلا كان او قصيرا لا يسقط به شيء من العبادات فيقضي بعد الانتباه ما فات عنه بسبب
النوم فعلى هذا لو تلا النائم اية السجدة لزمه سجود التلاوة فيؤديه بعد الانتباه اذا اخبر
انه قرا اية السجدة ويؤديه وجوب السجود على من سمعها منه في الصحيح كما سيأتي فكان ينبغي له
ان يذكره وان يذكر المغمى عليه خمس صلوات او دونها والمجنون الغير المطبق لانهما اهلان للقضاء فان
الاغماء اذا زاد على يوم وليلة يسقط به العبادات كلها واذا لم يزد على يوم وليلة لا يسقط به
شيء من العبادات فيقضي بعد الافاقة ما فات عنه في حال الغماية والجنون كالاغماء في الصحيح فلو
زاد على يوم وليلة تسقط به العبادات كلها ويسمى هذا النوع من الجنون بالمطبق وان لم يزد على
يوم وليلة لا يسقط به شيء من العبادات فيقضي بعد الافاقة ما فات عنه في حال جنونه ويسمى هذا
النوع من الجنون بغير المطبق فعلى هذا لو تلا المغمى عليه خمس صلوات او دونها اية السجدة في حال
اغمائه والمجنون الغير المطبق في حال جنونه يجب عليهما سجود التلاوة فيؤديانه بعد افاقتهما ويؤديه
وجوب السجود على من سمعها منهما في قول صحيح كما سيأتي **قوله** والمجنون **اقول** اراد به المجنون المطبق لان غير المطبق
يجب عليه سجود التلاوة اذا تلا كما مر وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المجنون اذا قرا اية السجدة لزمته سجدة التلاوة
وقال ابو جعفر الهندواني هذا اذا لم يكن المجنون مطبقا ومفهوم هذا الكلام انه اذا كان مطبقا لا تلزمه
سجدة التلاوة وذكر في الذخيرة نقلا عن النوادر ان المجنون اذا قصر وكان يوما وليلة او اقل لزمته
السجدة بالتلاوة وعين كما حالة الجنون فيؤديها بعد الافاقة انتهى والاغماء كالجنون الغير المطبق **قوله**
والصبي **اقول** قال في الخلاصة ولو قرأ الصبي الذي يعقل الصلاة اية السجدة امر بان يسجد ولو
لم يسجد لم يكن عليه القضاء لانه ليس باهل وانما يؤمر بالسجود للتخلق والاعتياد **قوله** وان لم يقصد
الى السماع **اقول** قال في الغاية وانما قيد اي صاحب الهداية بهذا اي بعدم قصد السماع لان في بعض
الاثار السجدة على من جلس لها وفيه ايهام انه من لم يجلس لها فليست عليه السجدة فقيد بذلك دفعا لذلك
انتهى يعني معنى قوله جلس لها قصد بالجلوس التلاوة او السماع وفي هذا اللفظ ايهام انه من لم يقصد بالجلوس
التلاوة او السماع لا تجب عليه السجدة فبين انه ليس كذلك وقال الفاضل المحشي الظاهر ان القصد في التلاوة
ايضا ليس بشرط حتى اذا اراد قراءة سورة الاخلاص فجرى على لسانه اية السجدة تجب عليه السجود بدليل انه
اذا سمعها من مجنون يجب عليه السجود وكذا اذا سمعها من نائم في الصحيح للوجوب وفي هذا التقرير يعلم ان المراد
بمن ذكر من ذكر في صورة النفي والاثبات في قوله والنا وسيتنبه عليه الشارح انتهى قلت قد
صرح بهذا العلامة احمد بن محمد الغزنوي في مقدمته حيث قال يجب سجود التلاوة على التالي والسامع سواء
كانا قاصدين التلاوة والسماع او لم يكونا انتهى اي او لم يكونا قاصدين لهما قال العلامة محمد بن احمد المصري في
شرحها المسمى بالضياء المعنوي كالنائم والمغمى عليه والمجنون قلت الظاهر ان قوله كالنائم الخ مثال لانتفاء
التلاوة والسماع معا فالنائم اذا تلا اية السجدة يجب عليه السجود وان فقد القصد لوجود التلاوة
وعلى من سمعها منه وان انتفى القصد لثبوت السماع وكذا المغمى عليه والمجنون اذا تليا اية السجدة يجب عليهما
وان عدم القصد لوجود التلاوة ويجب على من سمعها منهما وان حصل من غير قصد لتحقق السماع لما تقدم من ان
سبب وجوب السجود في حق التالي التلاوة اتفاقا وفي حق السامع السماع او التلاوة بشرط السماع لكن ينبغي
ان يقيد المغمى عليه والمجنون بما قيدناهما به انفا وهو اي وجوب سجود التلاوة على هؤلاء وعلى من سمعها

منهم احدى الروايتين والثانية انه لا يجب عليهم وعلى من سمعها منهم وصححت الروايتان وجه الرواية القائلة
بالوجوب وجود الاهلية وعدم اشتراط قصد السماع والتلاوة ووجه الرواية القائلة بعدم الوجوب
صدور التلاوة عنهم من غير معرفة وتمييز فتلاوتهم كلا تلاوة واورد على هذا السكران فانه اذا قراها
يجب عليه وعلى من سمعها منه السجود مع ان التلاوة صدرت عنه من غير معرفة وتمييز واجيب بان عقله
اعتبر ثابتا زجرا له قيل الاولى ان يقولوا اعتبر ثابتا يشعر بان العقل يزول بالسكر وليس كذلك عندنا لانه يخاطب
ولا خطاب بلا عقل بل هو مغلوب واجيب بان المغلوب كالمعدوم فجعل كانه زائل فعلى هذه الرواية
ينبغي ان يزاد على قولهم من تلزمه الصلاة اداء وقضاء لفظ وكان صاحب معرفة وتمييز وحاصل هذه الزيادة
اشتراط القصد في التلاوة والسماع واختار الاكثرون الرواية الاولى فتكون اصح من الرواية الاخرى **قوله**
فهم او لم يفهم اذا اخبر انه قرا اية السجدة ذكره قاضيخان **اقول** هذا في القراءة بالعربية بالاتفاق واما
في القراءة بالفارسية فكذلك عند ابي حنيفة بعد ان اخبر انه قرا اية السجدة وقالا ان فهمها فعليه السجدة والا فلا
قال في البدائع وهذا غير سديد لانهما ان جعلا الفارسية قرانا لزم الوجوب مطلقا كالعربية وان لم يجعلاها
قرانا لم تجب وان فهم انتهى وقال في شرح المجمع وفي المحيط انها موجبة اتفاقا لان القراءة بالفارسية قران
معنى لا نظما فباعتبار المعنى توجب سجدة وباعتبار النظم لا توجبها فتجب احتياطا بخلاف الصلاة عندهما
فانها تجوز باعتبار المعنى ولا تجوز باعتبار النظم فلم تجز احتياطا انتهى وقال الحدادي في شرحي القدوري
السراج الوهاج والجوهرة وروي انه رجع الى قولهما وعليه الاعتماد انتهى **قوله** ومن ذكرهم الا الاصم الخ
اقول اي الى قوله نفساء فلو سمعها من جنب او محدث او سكران او كافر او مجنون او صبي او حائض او
نفساء وجب عليه السجود اذ لا يشترط في حق وجوب السجود على السامع ان يكون التالي ممن تلزمه الصلاة
اداء وقضاء كما يشترط في حق وجوب السجود على التالي فيجب على الجنب اذا سمعها لانه اهل لوجوب الصلاة ولا يجب
على الحائض والنفساء لعدم اهليتهما لذلك وقيد في المحيط الصبي بالعاقل اي والصبي الذي يعقل الصلاة
قوله قال قاضيخان ومن سمعها من نائم اختلفوا فيه والصحيح الوجوب **اقول** تبعه صاحب الخلاصة فقال
اذا سمعها من النائم الصحيح انها تجب انتهى وقال الحدادي في شرحي القدوري ولو سمعها من نائم او مغمى عليه
او مجنون ففيه روايتان اصحهما الايجاب وفي الفتاوى اذا سمعها من مجنون يجب وكذا من النائم الاصح الوجوب
ايضا وهل يجب على النائم فيه روايتان انتهى فقد اختلف الرواية والتصحيح في النائم والمغمى عليه
والمجنون كما ترى ونحن بعون الله بينا وجه كل من الروايتين والاصح منهما فيما مضى **قوله** لا على
من سمعها من طير **اقول** هذا هو المختار كما في الخلاصة لانه لم يسمعها ممن تال لان الطير لا يسمى تاليا
والحاصل يشترط لوجوب السجود على السامع كون المسموع منه ادميا وقيل يجب عليه كما في الظهيرية
وعلى هذا لا يشترط لوجوبه عليه كون المسموع منه ادميا **قوله** والصدى **اقول** قال بعضهم الصدى
ما يعارض الصوت في الاماكن الخالية وقال في القاموس الصدى ما يرده الجبل على المصوت فيه وقال
في الصحاح الصدى هو الذي يجيبك بمثل صوتك في الجبال وغيرها انتهى والفاضل المحشي بعد ما نقل كلام
صاحب الصحاح قال وفيه تامل فان الصوت المنعكس من الجبال صوت مسموع ايضا من التالي كما ان الضياء
المنعكس من المرآة على جدار البيت ضياء منعكس من الشمس الا ان يراد بالصدى غير ذلك من الصوت
الحاصل بطريق الانعكاس اللفظ الملتفظ ولا يخفى بعده انتهى قلت في هذا التامل تامل فان قوله فان الصوت المنعكس
من الجبال صوت مسموع ايضا من التالي ممنوع لان كلام صاحب الصحاح صريح وكلام صاحب القاموس اقتضاء
يدلان على ان الصوت الصادر من الجبال ليس عين صوت المصوت فيها بل هو حقيقة مثل صوته فلا يكون مسموعا
من التالي بل من الجبال وكيف لا وهو يصدر عنها بعد انقطاع صوت المصوت فيها وقياسه على الضياء المنعكس

من المرآة على جدار البيت قياس مع الفارق لان هناك ضياء الشمس غير منقطع عن الضياء المنعكس من المرآة على جدار البيت بل متصل به فلهذا كان الضياء المنعكس من المرآة ضياء منعكسا من الشمس بخلاف ما نحن فيه فان صوت التالي غير متصل بالصوت المنعكس من الجبل بل منقطع عنه اذ لا يصدر هذا الصوت عن الجبل الا بعد تمام صوت المصوت فيه فيكون الصوت المنعكس غير صوت المصوت فيه فلا يكون مسموعا من التالي ولهذا حكمنا بعدم وجوب السجود على من سمعها منه قوله والمؤتم اقول اي ولا يجب على من سمعها من المؤتم وليس هذا على اطلاقه بل هو مقيد بمن شاركه في الصلاة من المقتدين اذ لو سمعها منه من ليس معه في الصلاة يجب عليه السجود على الصحيح كما سيذكره وهذا اي عدم وجوب السجود لا على من سمعها من المؤتم عندهما وعند محمد يجب والحاصل ان المؤتم اذا تلا اية السجدة قال ابو حنيفة وابو يوسف لا يجب على التالي السجود ولا على الامام ولا على المقتدين اماما وقال محمد يجب عليهم السجود لكن لا يسجدون في الصلاة بل بعدها لتحقق السبب وهو التلاوة او السماع وارتفاع المانع وهو الصلاة قوله واما الرابع فلان المؤتم محجور عن القراءة الخ اقول هذا دليل الامامين فان قلت حجر المؤتم عن القراءة يقتضي عدم وجوب السجود على من كان خارجا عن تلك الصلاة كما هو قول البعض مع ان الصحيح وجوب السجود عليه كما بيناه آنفا قلت حجر الماموم عن القراءة ثبت في حق من معه في الصلاة فلا يعدوهم كذا في الهداية وتعقبه في غاية البيان بانه لما سلم بان هذا الشخص محجور عليه وجب عليه ان يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة لانه قد ثبت من اصولنا ان تصرف المحجور لا حكم له انتهى لا حكم لتصرفه مطلقا قال في البحر وهو مردود لان تصرف المحجور لغيره صحيح كالصبي اذا حجر عليه يظهر في حقه لا في حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره انتهى قوله فالتحقيق ان الجنون على ثلاث مراتب اقول الجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها وتتعطل افعالها وذلك اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة فلم يصلح لقبول ما عد لقبوله من الفعل كعين الاكمه ولسان الاخرس وهذا مما لا يرجى زواله ولا فائدة في الاشتغال بعلاجه واما لخروج مزاج الدماغ من الاعتدال بسبب خلط وافة من رطوبة مفرطة او يبوسة متناهية وهذا مما يمكن علاجه بما خلق الله له من الادوية واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه وهذا مما ينجع فيه الادوية الالهية والقسم الاول يسمى بالجنون الاصلي والعارضي اما ممتد وغير ممتد فالممتد مطلقا مسقط للعبادات كلها وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط لها استحسانا وان كان اصليا فعند محمد مسقط بناء للاسقاط على الاصالة او الامتداد والحاصل انه لم يفرق في الاصلي بين الممتد وغيره في الاسقاط كما فرق في الطاري بينهما بالاسقاط وعدمه فالمسقط عنده الاصلي مطلقا والعارضي الغير الممتد وعند ابي يوسف ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والحاصل انه فرق في الاصلي والعارضي بين الممتد وغيره في الاسقاط وعدمه فالمسقط عنده الممتد منهما دون غيره هكذا ذكر الاختلاف بينهما في اكثر الكتب وذكر في بعضها الاختلاف بينهما على العكس وقدر الامتداد المسقط في الصلاة بان يزيد على يوم وليلة عندهما بزمان يسير وعند محمد بصيرورة الصلوات الفوائت ستا بخروج وقت السادسة وذكر في المبسوط والذخيرة ان الاصح قول محمد وتبعهما المص فصحح قوله في باب صلاة المريض وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا جن او اغمي عليه قبل الزوال وافاق من الغد بعد الزوال فعندهما لا يجب عليه القضاء لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعند محمد يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تزد على خمس قال الشيخ كمال الدين قول محمد اصح تخريجا على قضاء الفوائت لانها يجب هنا بالتمسك بالاثر من رواية محمد بن الحسن عن ابي حنيفة عن حماد بن ابي سليمة عن ابراهيم النخعي عن ابن عمر قال في الذي

يغمى عليه

يغمى عليه يوما وليلة قال يقضي وروى ابراهيم الحربي في اخر كتابه غريب الحديث حدثنا احمد بن يونس حدثنا زائدة عن عبيد الله عن نافع قال اغمي على عبد الله بن عمر يوما وليلة فافاق فلم يقض ما فاته واستقبل وفي كتب الفقه انه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض فقد ابتنى ما هنا عن ابن عمر وشيء منه يدل على ان المعتبر في الزيادة الساعات اذ ما يتخايل من قوله اكثر من يوم وليلة وحمله على كون الاكثرية بالساعات ليس باولى من حمله على كونها بالاوقات انتهى وقال تلميذه الشيخ قاسم في تخريج احاديث الاختيار بعد ما نقل الاثرين المرويين عن ابن عمر ويمكن التوفيق فتامل على ان ابن ابي شيبة قال فيه اغمي عليه يومين فلم يقض انتهى وقال الشيخ محمود بن اسرائيل الشهير بابن قاضي سماونة ان مذهب محمد هنا يشكل بمذهبه في مدة سقوط الترتيب عن الفوائت فانه اعتبر ثمة دخول وقت السادسة و هنا خروجها مع ان الفرض فيهما هو الدخول في حد التكرار وكذا يشكل مذهبهما فانهما اعتبرا ثمة مضي اوقات الصلوات الست اعلم ان الاصوليين قسموا الجنون الى قسمين اصلي وهو ما كان قبل البلوغ وعارضي وهو ما كان بعده وكل منهما اما ممتد وهو ما زاد على يوم وليلة واما غير ممتد وهو ما لم يزد على ذلك والممتد منهما غير مسقط لها عند علمائنا الثلثة استحسانا ومسقط لها عند زفر قياسا وهو كونه مانعا لوجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضيا قليلا كان او كثيرا لزوال اهلية الاداء بفوات العقل وعدم ثبوت الوجوب بدونها بخلاف الاغماء والنوم لانهما لا ينافيان العقل ولا يزيلانه وانما يحصل بهما العجز عن استعمال القدرة فكان العقل ثابتا حكما كذا وبه قال الشافعي ووجه الاستحسان امور ثلثة الاول الحاق ما بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في القضاء والثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك ولان الارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب والثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا لتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت وهذا الاستحسان اولى بالصحة من ذلك القياس والله اعلم ومن الاصلي مسقط لها عند محمد وغير مسقط عند ابي يوسف وهذا القول هو الصحيح المختار لانه الموافق لتقسيم الفقهاء الخيار كما ستأتي ان شاء الله الملك الفعال وقيل الخلاف بينهما على العكس وجه التسوية بين الاصلي والعارضي امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث اذ السلامة عن الافات هي الاصل في الجبلة فتكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دال على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا له بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فانه حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لافة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم والفقهاء ايضا قسموه الى قسمين مطبق وهو الممتد منهما وغير مطبق وهو الغير الممتد منهما وجعلوا الممتد مطلقا مسقطا للعبادات وغير الممتد مطلقا غير مسقط لها فعلم من هذا انهم اختاروا قول من قال ان غير الممتد مطلقا مسقط للعبادات كلها والمصنف اخترع من تلقاء نفسه تقسيما اخر فقال الجنون على ثلثة اقسام قاصر وهو ما يكون يوما او ليلة او اقل وكامل وهو ما يكون اكثر من ذلك والكامل اما مطبق وهو ما لا يقبل الزوال

اوغير مطبق وهو ما يقبله والمذكور في النوادر هو القسم الاول والمذكور في الخانية هو
القسم الثاني والمذكور في التلخيص هو القسم الثالث ولا يخفى ما في هذا التقسيم المخترع المصنوع
من المخالفة لتقسيم علماء الاصول والفروع وذلك لانه تقدم انهم قسموا الجنون الى قسمين مطبق
وغير مطبق وعرفوا غير المطبق بانه ما يكون يوما وليلة او اقل والمطبق بانه ما يكون اكثر من ذلك
فالقاصر هو غير المطبق والكامل مطلقا هو المطبق فجعل القاصر مغايرا لغير المطبق مخالف لمصطلح
القوم فانا اقول في وجه التوفيق راجيا من الله العناية والتوفيق ان المراد بالجنون المذكور في النوادر
غير الممتد فانه مطلقا اي اصليا كان او عارضيا لا ينافي الوجوب عند جمهور الاصوليين وعموم الفقهاء
العارفين فالمجنون الغير المطبق اذا تلا اية السجدة يجب عليه السجود وعلى من سمعها منه والمراد بالجنون
المذكور في الخانية والتلخيص الممتد فانه مطلقا اي اصليا كان او عارضيا ينافي اهلية الوجوب اتفاقا
فالمجنون المطبق اذا تلا اية السجدة لا يجب عليه السجود اجماعا وفي وجوبه على من سمعها منه روايتان
في رواية يجب وفي اخرى لا فكلام قاضيخان محمول على الرواية القائلة بعدمه فالوجه الوجيه في التوفيق
هذا دون ما ذكره المصنف كما لا يخفى والفاضل المحشي ايضا اخترع هنا امرا عجيبا وتقسيما غريبا
فقال ولذلك نقول الجنون على ثلاث مراتب مجنون يسدد افعاله واقواله غالبا وهو الذي يقال له المعتوه
ومجنون يسدد افعاله واقواله مغلوبا وهو الذي ذكره قاضيخان ومجنون لا يسدد افعاله واقواله اصلا
بل يكون بمنزلة الحيوانات وهو الذي ذكره صاحب التلخيص بل الاولى بالاعتبار هذا لا قلة الامتداد
وكثرته كما ذكره الشارح انتهى قلت في كلام هذا الفاضل بحث من وجهين الوجه الاول انه جعل المعتوه
قسما من الجنون مع انه ليس قسما منه بل هو قسم مستقل من اقسام العوارض السماوية والذي يدل عليه امران
الاول انهم لما قسموا العوارض السماوية الى احد عشر قسما جعلوا العته قسما مستقلا ولم يجعلوه داخلا في
الجنون والثاني انهم قالوا في تعريف المجنون هو من زال عقله وفي تعريف المعتوه هو من نقص عقله فالعقل
في المجنون مسلوب وفي المعتوه مغلوب وشبهوا حكم المعتوه بحكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله
عديم العقل فالحق بالمجنون وفي اخر حاله ناقص العقل فالحق به المعتوه فعلم بهذا ان اصل العقل في المجنون مفقود
وفي المعتوه موجود فيكون المعتوه غير المجنون والوجه الثاني ان قوله بل الاولى بالاعتبار هذا لا قلة الامتداد
وكثرته كما ذكره الشارح في غاية لانه يخالف لما ذكر في عامة كتب المذهب من الاعتبار بقلة الامتداد
وكثرته **قوله** ويؤدي اي سجود التلاوة بركوع وسجود غير ركوع الصلاة وسجودها كائنين في الصلاة
لها اي للتلاوة **اقول** ان سجود التلاوة يؤدي خارج الصلاة بسجود كائن للتلاوة اتفاقا ويشترط
فيه النية دون الفورية ولا يؤدي بركوع كائن لها في ظاهر الرواية لان الركوع خارج الصلاة ليس بقربة
فلا ينوب عما هو قربة وقال بعضهم ينوب لان الركوع والسجود متقاربان فينوب احدهما عن الاخر قال
البزازي وروي في غير ظاهر الرواية ان الركوع ينوب عنها خارج الصلاة ايضا انتهى ويؤدي داخل
الصلاة بركوع غير ركوع الصلاة اي بركوع كائن للتلاوة لا للصلاة ويشترط فيه النية والفورية حتى
لو ركع لها بعد ما طالت القراءة لا يجزيه وان نوى كونه لها ويؤدي بسجود كائن للتلاوة لا للصلاة
ويشترط فيه النية والفورية حتى لو سجد لها في الركعة الثانية او الثالثة او الرابعة تقع اداء لا قضاء
بعد ما طالت القراءة تقع قضاء لا اداء وقيل لا تشترط فيه الفورية حتى لو سجد لها في الركعة الثانية
او الثالثة او الرابعة تقع اداء لا قضاء وقال بعضهم لا يؤدي بركوع غير ركوع الصلاة قال الفاضل
البرجندي في شرح النقاية وفي كشف اصول البزدوي قيل المراد بالركوع هو الركوع على حدة غير ركوع الصلاة
وقيل المراد ركوع الصلاة لا ركوع آخر والى هذا مال الامام خواهرزاده واكثر المحققين وقال الامام

السرخسي

السرخسي ان اراد ان يركع بالسجدة ففي القياس يجوز وبه ناخذ وفي الاستحسان لا يجوز فقيل مراده
انه اذا تلاها في غير الصلاة وركع يجوز قياسا ولا يجوز استحسانا والاظهر ان مراده القياس والاستحسان
في الركوع في الصلاة عند موضع السجدة انتهى وحاصله انه لو قرأ في الصلاة اية السجدة ولم يسجد لها
وانما ركع ذكر في الاصل ان القياس انهما سواء وفي الاستحسان انه لا يجزيه وبالقياس ناخذ واختلفوا
في محل القياس والاستحسان فذكر العامة انه في اقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة وقال بعضهم
انه خارج الصلاة بان تلاها في غير الصلاة فركع وزيف هذا البعض بان ذلك لا يجزيه قياسا
واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة ليس بقربة فلا ينوب مناب القربة اذا تقرر هذا فاعلم ان المص
لو قال ويؤدي سجود التلاوة في الصلاة بركوع وسجود غير ركوع الصلاة وسجودها ان فعلا
على الفور ونوى كونهما للتلاوة لا للصلاة لكان اولى لان سكوته عن ذكر اشتراط النية والفورية
هنا وتعرضه لاشتراطهما في نيابة ركوع الصلاة عن سجدة التلاوة ولاشتراط الفورية في نيابة
سجود الصلاة عن سجدة التلاوة يوهم قصر اشتراطهما على نيابة ركوع الصلاة عن سجود التلاوة
وقصر اشتراط الفورية على نيابة سجود الصلاة عن سجود التلاوة وليس الامر كذلك بل النية و
الفورية شرط في نيابة الركوع مطلقا عن سجود التلاوة على الصحيح والفورية
شرط في نيابة السجود مطلقا عن سجود التلاوة على المختار **قوله** ويؤدي بركوع الصلاة
اقول قال بعضهم السجدة الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ورد بان
محمدا صرح به في الكتاب حيث قال فان اراد ان يركع بالسجدة نفسها هل يجزيه قال اما في القياس
فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة واما في الاستحسان فينبغي ان يسجد وبالقياس
ناخذ انتهى **قوله** اي عقيب قراءة الاية **اقول** هذا تفسير كونه على الفور **قوله** اي كون
الركوع لسجود التلاوة **اقول** هذا تفسير الضمير البارز في نواه وقال بعض المشايخ لا يشترط
النية في تاديته به بل يكفي فيه كونه على الفور والصحيح اشتراطها لان محمدا نص عليه وقال
الامام الاسبيجابي لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزيه ولو نوى في الركوع فيه قولان
ولو نوى بعد رفع الراس منه لا يجوز بالاجماع انتهى اي باجماع الذين شرطوا النية في نيابته عنها
وقال الامام الزاهدي في القنية رامزا للامام ظهير الدين المرغيناني ولو نواها في الركوع عقيب التلاوة
ولم ينوها المقتدي لا ينوب عنه ثم قال رامزا للقاضي عبد الجبار انه قال مثل ما قال الامام ظهير الدين
ثم قال ويسجد اذا سلم امامه ويعيد القعدة ولو تركها تفسد صلاته انتهى قال بعض الفضلاء و
ينبغي حمله على الجهرية نعم لو ركع وسجد لها على الفور ناب عن السجدة دون نية انتهى قلت
ذلك مثل الفرض ينوب عن تحية المسجد وان لم ينو **قوله** وان لم ينو **اقول** اي وان لم ينو كون
سجود الصلاة لسجود التلاوة وقال بعض المشايخ لا بد من النية ايضا حتى لو لم ينو لا تجزيه نص
عليه في النوادر كما في التتارخانية **قوله** يعني لو تلاها في صلاته **اقول** كذا في المحيط قال الفاضل البرجندي
في شرح النقاية وفي المحيط ولو تلاها في الصلاة ان شاء ركع لها وان شاء سجد ثم قام فقرأ لان المقصود
من السجدة اظهار الخشوع وذلك لا يحصل بالركوع كما يحصل بالسجود فناب الركوع منابه وعن محمد
ان السجود افضل لان الخشوع فيه اتم وتتادى سجدة التلاوة بالسجدة الصلبية لانها توافقها
من كل وجه وينوي بها سجدة التلاوة ولو لم ينو لا تجزيه نص عليه في النوادر وقيل تجزيه بدون النية
وروى الحسن عن ابي حنيفة ان السجود الذي عقيب الركوع ينوب عن سجدة التلاوة دون الركوع لان
المجانسة بينهما اظهر وقيل الركوع ينوب عنها لانه اقرب من موضع التلاوة وعن ابي يوسف اذا قرأ بعد

اية السجدة ثلاث ايات فصاعدا لم يجز الركوع عنها وان كان اقل من ذلك اجزء لان قدر ما يقد ر
ثلاث ايات لانها اقل الجمع واذا فات قدر ما قرأه منها صار دينا فصارت مقصودة فلا ينوب الركوع
عنها كالركعة الصلبية انتهى قلت يعني انتهى كلام صاحب المحيط فعلم من هذا ان النص اختصر كلام صاحب
المحيط وان المشايخ اختلفوا في اشتراط النية في نيابة السجدة الصلبية عن سجدة التلاوة كما اختلفوا
في اشتراطها في نيابة الركوع عن سجدة التلاوة وقال بعض الفضلاء ان الركوع بدون النية لا يجزء وفي
السجود اختلاف وفائدته تظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشرين اية مثلا اخرها اية السجدة وركع عقيبها
ثم رفع راسه وقرأ عشر ايات مثلا اخرها اية السجدة ولم يكن نواها في الركوع تجب عليه سجدة التلاوة على
اما اذا سجد عقيب الركوع فانه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواها في الركوع او لم ينو انتهى
كلامه **قوله** وقال في الخلاصة الخ **اقول** مثله في الظهيرية والخانية وتمامه وان قرأ بعد السجدة ثلاث
ايات وركع لسجدة التلاوة ذكر الشيخ المعروف بخواهرزاده انه ينقطع الفور ولا ينوب الركوع عن السجدة
وقال شمس الائمة الحلواني لا ينقطع الفور بثلاث ايات وينوب الركوع عن السجدة فان قرأ اكثر من ثلاث ايات
لا ينوب انتهى كلامهم وان ادعوا بالاجماع في قولهم اجمعوا ان سجدة التلاوة تتادى بسجدة الصلاة
وان لم ينو التلاوة اجماع من لم يشترط النية في نيابة السجدة الصلبية عن سجدة التلاوة والا فقد ذهب
بعضهم الى انه ان لم ينو بها سجدة التلاوة لا تجزيه كما سيجيء وقال الامام الاسبيجابي واكثر المشايخ لم يقدروا
لطول القراءة شيئا فكان الظاهر انهم فوضوا ذلك الى رأي المجتهد **قوله** وان لم يسمع لانه لزمه متابعته
اقول اي يسجد المؤتم بتلاوة الامام وان لم يسمع ما قرأ الامام من اية السجدة بان قرأها سرا او
لم يكن حاضرا وقت القراءة واقتدى به بعد القراءة قبل ان يسجدها في تلك الركعة لانه لزمه متابعته كذا في
التبيين **قوله** اي الامام والمؤتم **اقول** اي ولو تلا المؤتم اية السجدة خلف الامام لم يسجد الامام
ولا المؤتم ولا غيرهم **قوله** اي لا في الصلاة ولا بعدها **اقول** الصحيح انهم لا يسجدون بالاتفاق وقال
بعضهم لم يسجد ولا عندهما ويسجدون عند محمد اذا فرغوا من الصلاة وقال الفاضل المحشي ويؤيد
قول محمد ما سيأتي عقيبه من قوله بخلاف الخارج من الصلاة اذا سمع من المؤتم فان المؤتم لو كان محجورا
عن القراءة من جميع الوجوه لكان قراءته بمنزلة اصوات الطيور ولم يجب على من سمع منه من الخارج شيء انتهى
قلت اثبات الخلاف بينهما وبين محمد هنا قول بعض المشايخ والصحيح انه لا خلاف بينهم ولهذا ذكر الامام
قاضيخان وصاحب الخلاصة الخلاف المذكور بصيغة التمريض قال صاحب الهداية ولو سمعها رجل خارج الصلاة
سجدها هو الصحيح انتهى وقال صاحب العناية يعني بالاتفاق وقوله هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم انه
على الاختلاف لا يسجدها عندهما ويسجد عند محمد وجه الصحيح ما ذكر ان الحجر ثبت في حقهم لان علة الحجر
هي الاقتداء وهو مختص بهما فلا يعدوهما ورد بان المقتدي اما ان يكون محجورا بالنسبة الى من وجد
في حقه او لا والاول يستلزم شمول العدم والثاني شمول الوجوب والجواب انه محجور بالنسبة الى من وجد في حقه
علة الحجر وغير محجور بالنسبة الى من لم توجد وهو الخارج انتهى فدل هذا الكلام على ان الصحيح عند اكثر
المشايخ انه لا خلاف بين الائمة الثلثة في وجوب سجود التلاوة على السامع الخارجي اي الذي ليس في التالي في
صلاته سواء كان مصليا او لا فسقط كلام الفاضل المحشي كما لا يخفى **قوله** لان الحجر يثبت في حق المصلين فلا
يعدوهم **اقول** اي لان حجر المؤتم عن القراءة يثبت في حق من معه في الصلاة فلا يجاوزه الى من ليس معه فيها قال
الفاضل المحشي واما قوله لان الحجر يثبت في حق المصلين فلا يعدوهم نفيه تأمل لا يخفى قلت وجه التأمل ما مر من عدم
البيان والجواب عنه ما مر عن البحر **قوله** سمع المصلي الخ **اقول** قال صاحب الهداية وان سمعوا وهم في الصلاة اية
سجدة من رجل ليس معهم في الصلاة لم يسجدها في الصلاة لانها ليست بصلاتية لان سماعهم هذه السجدة

لبس

ليس من افعال الصلاة لم تجزهم ولم تفسد صلاتهم لانه ناقص لمكان النهي فلا يتادى به الكامل واعادوها
بعدها لتقرر سببها ولم يعيدوا الصلاة لان مجرد السجدة لا ينافي احرام الصلاة وفي النوادر انها تفسد
لانهم زادوا فيها ما ليس منها وقيل هو قول محمد انتهى **قوله** لانها ليست بصلاتية **اقول** اي لان
السجدة ليست بصلاتية لان تلك التلاوة ليست من افعال الصلاة حتى تكون السجدة صلاتية والسجدة
تضاف الى التلاوة **قوله** لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلاة **اقول** لان افعال الصلاة
اما ان تكون فرضا او واجبا او سنة وهذا السماع ليس بشيء من ذلك وما ليس من افعال الصلاة لا يجوز
ان يؤتى به فيها فان قيل سبب الوجوب تحقق بالسماع وهو في الصلاة فيجب ان يسجدها فيها
قلنا نعم وجد السماع فيها لكنه حصل بناء على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة فالاصل المبني عليه
ليس من افعال الصلاة فكذا التابع المبني عليه لان الحكم في التبع يثبت حسب ثبوته في الاصل فلم يكن
سماعهم من افعال الصلاة فلم تكن السجدة صلاتية فلم تؤد فيها بل خارجها ولو قال المص لان سماعهم
هذه السجدة بافراد الضمير كان اولى كما لا يخفى **قوله** لتحقق سببها **اقول** اي لتحقق سبب السجدة
في حقهم واختلف فيه قيل هو التلاوة وقيل هو السماع وقيل بهذا يفتى وقد حققناه فيما مضى **قوله**
لانه منهي عن ادخال ما ليس من الصلاة فيها الخ **اقول** قال في الكافي اديت بالنهي الضمني لا القصدي
اذ المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة مامور باتمام ركن هو فيه او بالانتقال الى ركن اخر فيكون
منهيا عن هذه السجدة ضرورة فثبت كراهة السجدة في المذهب المختار فتكون السجدة ناقصة
وقد وجبت كاملة فلم تتادى ناقصة انتهى **قوله** لان مجرد السجود لا ينافي احرام الصلاة **اقول**
اي لا ينافي احرام الصلاة لان السجود في نفسه من افعال الصلاة والصلاة لا تفسد بما هو من افعالها
وانما تفسد بما ينافيها وذكر في النوادر ان السجود فيها يفسد الصلاة لانه زاد فيها ما ليس منها
فصار كما انتقل الى النفل قال في العناية وقيل ما ذكر في النوادر قول محمد وهو جواب القياس وما ذكر
ههنا قولهما وهو جواب الاستحسان بناء على ان زيادة ما دون الركعة لا تفسد عندهما وعلى قوله زيادة
السجدة تفسدها وهذا الاختلاف بناء على اختلافهم في سجدة الشكر فعند محمد السجدة الواحدة
عبادة مقصودة ولهذا حكم بان سجدة الشكر مسنونة فتفسد بشروعه في واجب قبل اكماله وعندهما
وعند ابي حنيفة في احدى الروايتين عن ابي يوسف انها غير مسنونة والسجدة الواحدة بمنزلة الركعة في كونها
ركنا من اركان الصلاة غير مستقلة عبادة انتهى قلت الصحيح ان ما دون الركعة لا تفسد الصلاة
اتفاقا قال في الخلاصة ولو سمع المقتدي او الامام من اجنبي قرأها خارج الصلاة او في صلاة اخرى
غير صلاة الامام سجدها السامع بعد الفراغ من الصلاة بالاجماع ولو سجدها في الصلاة لا تجزيه
لانها ليست بصلاتية ولا تفسد صلاته بناء على ان زيادة سجدة واحدة سهوا او سجدتين لا تفسد صلاته
بالاجماع وان كان عمدا فكذلك وان ما ذكر في الجامع الصغير انه تفسد عند محمد فذلك غير صحيح ذكره الصدر
الشهيد في المبطل انتهى وقال في غاية البيان والصحيح انها لا تفسد صلاته عند الكل انتهى وقيد عدم الفساد
في التجنيس والمجتبى والولوالجية بان لا يتابع المصلي القارئ فان سجد القارئ فتابعه المصلي فيها
تفسد صلاته للمتابعة فلا تجزيه السجدة عما سمع انتهى وقال في الخلاصة المصلي اذا سمع اية السجدة من غيره
وسجد مع التالي ان قصد به اتباع التالي تفسد صلاته انتهى حاصله الصحيح ان زيادة السجدة لا تفسد الصلاة
ان لم تكن بنية المتابعة لغير امامه اما اذا كانت بنية المتابعة له فهي مفسدة للصلاة اتفاقا **قوله**
سمع رجل من امام ليس معه في الصلاة الخ **اقول** اي لم يسمع ذلك الامام في تلك الصلاة **قوله** سجد
خارجها الخ **اقول** اي يسجد خارج الصلاة في الصورتين لوجود السبب وهو السماع على الاصح

وارتفاع المانع وهو علم كونها صلاتية اما في الصورة الاولى فلان سماع قراءة غير الامام ليس من
افعال الصلاة حتى لو سجد في الصلاة لم تجز تلك السجدة فيعيدها ولا تفسد صلاته وقيل تفسد
والصحيح الاول لما ذكرناه آنفا قال في العناية وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب وهو التلاوة عمن ليس
بمحجور عليه والسماع من تلاوة صحيحة على اختلاف المشايخ قيل ينبغي ان لا يسجد لان الصحيح ان
هي السبب في حق السامع ايضا وكانت في الصلاة فكانت السجدة صلاتية فلا تقضى خارجها واجيب
بانهم لما اختلفوا في كون التلاوة سببا في حقه او السماع وجبت السجدة احتياطا لانا ان نظرنا الى التلاوة
لا تلزمه السجدة وان نظرنا الى السماع تلزمه خارج الصلاة فامرناه بها خارجها احتياطا انتهى قلت
قوله لان الصحيح ان التلاوة هي السبب في حق السامع ايضا خلاف المفتى به لان الفتوى على ان السماع هو
السبب في حق السامع كما مر واما في الصورة الثانية فلان سماعها حصل قبل الاقتداء فلا تكون صلاتية
في حقه ولم يدرك ركعتها ليكون كانه اداها ظاهر ما في الهداية واختاره صاحب الوقاية والنقاية وتبعهما
المصنف وقال الامام العتابي لا يسجد خارج الصلاة لانها بالاقتداء صارت صلاتية فلا تؤدى خارجها
وهو ظاهر اطلاق الاصل لكن حمله الامام البزدوي على ما اذا ادرك الامام في تلك الركعة قال في الخلاصة ان
سمعها من الامام واقتدى به بعد سجوده سقط عنه ما لزمه بسماعه قبل الاقتداء قال الامام البزدوي هذا اذا
[ادرك] الامام في تلك الركعة اما اذا ادركه في الركعة الاخرى فعليه ان يسجدها بعد الفراغ من الصلاة واطلق في الاصل
قال وبه هذا انتهى **قوله** وان اقتدى به فيها اي في الركعة التي سمعها فيها قبل سجود امامه سجد معه **اقول**
انما يسجد معه تحقيقا للمتابعة وتحرزا عن المخالفة قيد بقوله سجد معه لان الامام لو لم يسجد لا يسجد الماموم
وان سمعها لانه ان سجد في الصلاة وحده خالف امامه وان سجد بعد الصلاة لزم قضاء الصلاتية خارج الصلاة
وهو ممنوع كما مر آنفا **قوله** لانه لو لم يسمعها سجدها معه كما مر فههنا اولى **اقول** هكذا قاله صاحب الهداية
يعني لو لم يسمعها منه سجدها معه تحقيقا للمتابعة وان سمعها منه فاولى ان يسجدها معه فان قلت
السجدة الواجبة كانت غير صلاتية وكان ينبغي ان لا تجزى فيها قلنا تلك السجدة وان لم تكن صلاتية لكنها
صارت صلاتية بالاقتداء اذ له تاثير في جعل غير الواجب واجبا وفي جعل الواجب غير واجب فان العقدة على راس
الركعتين واجبة على المسافر وبالاقتداء بالمقيم لم تبق واجبة **قوله** وان اقتدى في ركعة اخرى بعد سجود
امامه لا يسجد مطلقا **اقول** اي لا في الصلاة ولا بعدها وهذا باتفاق الروايات **قوله** لانه صار مدركا لها
بادراك تلك الركعة **اقول** لانه لما ادرك آخر تلك الركعة ادرك الركعة كلها فصار مدركا للقراءة ولما
تعلق بها من السجدة كمن ادرك الامام في الركوع في الركعة الثالثة من الوتر في شهر رمضان فانه لا يقنت فيما ياتي
به بعد فراغ الامام لانه صار مدركا للقنوت بادراك تلك الركعة فان قلت النيابة تجري في الاقوال كالقراءة
والقنوت منها لا في الافعال والسجود منها قلنا نعم اذا كان الفعل مقصودا اما اذا كان في ضمن التلاوة فلا
قوله وسجدة محلها الصلاة لا تقضى خارجها الخ **اقول** اي سجدة وجب اداؤها في الصلاة لا تقضى
خارج الصلاة لانها صلاتية ومعنى الصلاتية ان تكون التلاوة الموجبة لها من افعال الصلاة ولها مزية
الصلاة لان قراءة القرآن في الصلاة افضل منها في غيرها فكان وجوبها كاملا فلا يتادى بالناقص ولانها صارت
جزءا من افعال الصلاة وافعالها لا تتادى خارجها وهذا اذا لم تفسد الصلاة قبل السجود اما اذا فسدت
قبله فانه يقضيها خارجها قال صاحب القنية رامزا لنجم الدين النسفي ولو تلاها في الصلاة ففسدت صلاته فعليه ان يسجد
لانها لما فسدت بقي مجرد تلاوة فلم تكن صلاتية ولو اداها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لان المفسد
لا يفسد جميع اجزاء الصلاة وانما يفسد الجزء المقارن فيمنع البناء عليه انتهى يعني لو تلا المصلي آية السجدة
في صلاته وسجد لها فيها ثم فسدت صلاته تلزمه اعادة الصلاة ولا تلزمه اعادة السجدة لانها لم تفسد

بفساد الصلاة

بفساد الصلاة قال في الخانية والخلاصة مصلي التطوع اذا قرأ آية السجدة وسجد لها ثم فسدت
صلاته وجب عليه قضاؤها ولا تلزمه اعادة تلك السجدة وكذا المسلم اذا قرأ آية السجدة ثم ارتد
والعياذ بالله ثم اسلم لم تجب عليه تلك السجدة وكذا المرأة اذا قرأت آية السجدة في صلاتها فلم تسجدها
حتى حاضت سقطت عنها السجدة انتهى وقال في البزازية مصلي النفل قرأها وسجدها ثم فسدت صلاته
او المرأة قرأتها في الصلاة ولم تسجد حتى حاضت او قرأ المسلم ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم سقطت
انتهى اي سقطت سجدة التلاوة في المسائل الثلاث اعلم ان لفظ وسجدها في عبارة قاضيخان سقط
من قلم الناسخ من نسخة بعض الفضلاء واعتمد على نسخته وظن ان ما قاله قاضيخان مخالف لما في القنية
فقال بعد ما نقل كلام القنية لكن في الخانية لو تلاها في نافلة فافسدها وجب قضاؤها دون السجدة و
هذا ابا القواعد التي لانها بالافساد لم تخرج عن كونها صلاتية وبهذا التقرير يستغنى عن قوله في البحر
يستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالحيض الا ان يحمل ما في الخانية على ما اذا كان بعد سجودها انتهى
قلت لا حاجة الى هذا الحمل فانه موجود في عبارة قاضيخان فان عبارته على ما رايت قرأ آية السجدة و
سجد لها ثم فسدت صلاته الخ فالحمل المذكور مبني على السقط الذي وقع في نسخته ومن نسخة اخرى تخلص
عن هذا الحمل كما لا يخفى **قوله** لم تقض سجدة وجبت في الصلاة الخ **اقول** يعني لم يقل الماتن وسجدة وجبت
في الصلاة كما قال صاحب الهداية احترازا الخ واصل هذا الكلام لصدر الشريعة فانه قال في شرح قول صاحب
الوقاية والسجدة الصلاتية لا تقضى خارجها اي سجدة التلاوة التي محلها الصلاة لا تقضى خارج
الصلاة وانما قلت محلها الصلاة ولم اقل وجبت في الصلاة احترازا عما وجبت في الصلاة ومحل
ادائها خارج الصلاة كما اذا سمع المصلي ممن ليس معه في الصلاة او سمع المصلي من امامه واقتدى به
في ركعة اخرى انتهى والحاصل ان المراد بالصلاتية السجدة التي وجب اداؤها في الصلاة بان تلاها بنفسه
او تلاها امامه في الركعة التي اقتدى به فيها لا التي وجبت في الصلاة مطلقا فان التي وجبت بالسماع
من الخارجي او من الامام قبل الاقتداء به لا تسمى صلاتية لان السماع ليس من فرائض الصلاة فلا يكون
من افعالها وقيد بكونها لا تقضى خارجها لانه لو اخرها من ركعة الى ركعة فانها تقضى ما دام في
الصلاة لان الصلاة واحدة الا انه ياثم بتاخيرها عن محلها وهذا الكلام مبني على القول بانها واجبة
على الفور واما على القول بانها واجبة على التراخي فلا تصير بالتاخير من ركعة الى ركعة قضاء ولا ياثم به
لان محل ادائها الصلاة فما دامت الصلاة باقية فالمحل موجود وما يفعل في محله يكون اداء لا قضاء
فعلى هذا معنى لا تقضى لا تؤدى لان القضاء يستعمل في معنى الاداء وبالعكس قال الله تعالى فاذا
قضيت الصلاة اي اديت فان المراد بها الجمعة وهي لا تقضى وعبر صاحب الكافي هنا بالاداء حيث
قال الصلاتية لم تؤد خارجها فالمعنى ان السجدة المنسوبة الى الصلاة لا تؤدى خارجها بل
فيها قال في البحر وفي البدائع ما يفيد ان الصلاتية تقضى بعد السلام قبل ان يتكلم والذي ياتي بمناف
لحرمتها فينبغي ان يقيد قولهم الصلاتية لا تقضى خارجها بهذا وان يراد بالخارج الخارج عن حرمتها
انتهى **قوله** تلا خارجها اي الصلاة فسجد واعاد فيها سجد اخرى الى قوله وان لم يتبدل المجلس
اقول الصور المفروضة هنا اربع ذكر المصنف منها صورتين الصورة الاولى تلا شخص آية
السجدة خارج الصلاة فسجد لها ثم شرع في الصلاة واعاد تلك الآية فيها سجد اخرى في الصلاة
باتفاق الروايات لان السجود الواقع قبل الصلاة لا يقع عما وجب عليه في الصلاة لان الصلاتية اقوى
فلا تكون تبعا للاضعف قال صاحب الهداية لان الثانية هي المستتبعة ولا وجه لالحاقها بالاولى
لانه يؤدي الى سبق الحكم على السبب انتهى وقال في العناية وانما كانت الثانية هي المستتبعة لما قلنا

انها لكونها صلاتية اقوى واذا كانت مستتبعة لا وجه لالحاق السجدة المفعولة بالتلاوة الاولى لانها الحقت بها وهي تابعة للثانية كانت السجدة ملحقة بالتلاوة الثانية وذلك يوجب اناطة الحكم على السبب فتبين ان التداخل في هذه الصورة متعذر فتجب سجدة ثانية للتلاوة الثانية انتهى والصورة الثانية تلاها خارجها ولم يسجد لها حتى دخل في الصلاة فاعاد تلاوة تلك الاية كفته سجدة واحدة للتلاوتين اي كفته السجدة الصلاتية عن نفسها وعن الخارجية لتداخل الخارجية في الصلاتية حتى لو لم يسجد الصلاتية لم يات بالخارجية اخذت حكم الصلاتية فسقطت تبعا لها وهذا ظاهر الرواية وفي نوادر ابي سليمان تلزمه سجدة اخرى اذا فرغ من صلاته للتلاوة الاولى حتى لو لم يسجد الصلاتية يجب عليه ان يسجد ثانيا بالخارجية بعد الصلاة لان استتباع الصلاتية الخارجية غير ممكن لان الاقوى لا يتبع الاضعف فاعتبر كل منهما سببا ومنشأ هذا الخلاف هل بالصلاة يختلف المجلس ام لا فعلى رواية النوادر يختلف كما يختلف بعمل اخر وعلى رواية ظاهر الرواية لا يختلف لان الدخول في الصلاة عمل قليل ومثله لا يختلف المكان والصورة الثالثة تلاها في الصلاة فسجد ثم سلم واعاد تلك الاية في مكانه فعليه ان يسجد سجدة اخرى في ظاهر الرواية وفي رواية النوادر ليس عليه ان يسجد سجدة اخرى ووفق الفقيه ابو الليث بينهما فقال ان اذا تكلم بعد السلام تجب عليه سجدة اخرى وفي شرح القدوري للقرنوي وهذا هو الصحيح لكن حكى قاضيخان وصاحب الخلاصة هذا التوفيق بصيغة التمريض والصورة الرابعة تلاها ولم يسجد لها حتى سلم فقرأها مرة اخرى تجب عليه سجدة واحدة وتسقط عنه السجدة الاولى باتفاق الروايات لان الصلاتية لا تقضى خارج الصلاة كما مر **قوله** وان لم يتحد المجلس **اقول** يعني حكما والا فهو متحد حقيقة وهذا على رواية ابي سليمان لما علمت ان المجلس بالصلاة يختلف عنده حكما لان مجلس التلاوة غير مجلس الصلاة اما على ظاهر الرواية فالمجلس بالصلاة لا يختلف اصلا فهو متحد حقيقة وحكما اما اتحاده حقيقة فظاهر لشروعه في مكانه وهو عمل قليل ومثله لا يختلف المجلس واما حكما فلان التلاوة بين جنس واحد من حيث ان كلا منهما عبادة بخلاف نحو الاكل ولو لم يتحد المجلس حقيقة او اختلف بعمل غير الصلاة حكما لا تكفيه سجدة الصلاة عما وجب عليه قبل الصلاة اتفاقا **تنبيه** اعلم ان مجلس التلاوة يتحد تارة ويختلف تارة والاتحاد والاختلاف يكون تارة حقيقيا ويكون اخرى حكميا فالاتحاد الحقيقي ان لا ينتقل من مكانه الاول اصلا والحكمي ان ينتقل من مكانه الاول الى مكان يعد ذلك المكان مع المكان الاول مكانا واحدا عرفا كالمسجد والبيت والحانوت ومنه الانتقال من مكانه الاول باقل من ثلث خطوات في نحو الصحراء والاختلاف الحقيقي ان ينتقل من مكانه الاول في نحو الصحراء بثلاث خطوات او اكثر والحكمي ان يشرع بعد التلاوة في عمل اخر كثير بان اكل ثلث لقمات او شرب ثلث جرعات او تكلم ثلث كلمات من غير ان يقوم من مكانه **قوله** كمن كررها في مجلس الخ **اقول** الاصل في هذا ان المجلس اذا اتحد عند تكرار اية السجدة حقيقة وحكما معا او حكما فقط وجد التداخل وكفته سجدة واحدة ومن ثم قالوا اذا مشى خطوة او خطوتين او اكل لقمة او لقمتين او شرب جرعة او جرعتين او انتقل من زاوية البيت او المسجد الى زاوية اخرى ثم كررها كفته سجدة واحدة لاتحاد مجلس التلاوة بين حكما **قوله** ولو تبدلهما اي قرا بدل الاية الاولى اية اخرى في مجلس لم تكف واحدة بل وجب سجدتان **اقول** شرط التداخل اتحاد المجلس والاية فلو قرء اية واحدة في مجلسين او قرا ايتين في مجلس واحد لا تكفيه سجدة واحدة بل تجب عليه سجدتان لفقد شرط التداخل في الصورتين لان شرطه كما علمت اتحاد المجلس والسبب اي الاية ففي الصورة الاولى اختلف المجلس الجامع للمتفرقات وفي الصورة الثانية اختلف السبب ولو قال ولو تبدلهما او المجلس لم تكف واحدة كما قال صاحب الوقاية لكان اشمل واولى على ما لا يخفى **قوله** الاصل ان مبنى السجدة على التداخل **اقول** هذا في الاستحسان والقياس ان يجب لكل تلاوة سجدة سواء كانت في مجلس واحد او لم يكن لان السجدة حكم التلاوة والحكم يتكرر بتكرر السبب **قوله** دفعا للحرج **اقول** هذا وجه الاستحسان وذلك لان المسلمين محتاجون الى تعليم القران وتعلمه وذلك يحتاج الى التكرار غالبا

فالزام

فالزام التكرار في السجدة مفض الى الحرج لا محالة والحرج مدفوع بالنص **قوله** وهو تداخل في السبب لا في الحكم **اقول** ثمرة ذلك تظهر فيما اذا تلا اية سجدة في مكان فسجد لها ثم تلاها فيه مرات فانه تكفيه تلك السجدة المفعولة اولا ولو لم يكن التداخل في السبب لكان التلاوة التي بعد السجدة سببا حكمه قد تقدم وذلك لا يجوز و هذا هو المشهور وقال بعضهم هو تداخل في الحكم لا السبب حتى لو سجد للاولى ثم اعادها لزمته اخرى كحد الشرب والزنا نقله في المجتبى والحاصل ان التداخل على ضربين تداخل في الحكم وهو في الحدود فانها اذا اجتمعت من جنس واحد تداخلت لان الغرض واحد والمقصود متحد وهو الانزجار فيكون فيما زاد على الواحد شبهة فوات المقصود وتداخل في السبب وهو في العبادات والاصل هو التداخل في الحكم لانه امر حكمي ثبت بخلاف القياس اذ الاصل ان يجعل سببا فيليق بالاحكام لا بالاسباب لثبوتها حسا لكنا لو قلنا بالتداخل في الحكم في العبادات لبطل التداخل لانه بالنظر الى الاسباب متعدد وبالنظر الى الحكم متحد فيتعدد احتياطا في العبادات لانها متى دارت بين الثبوت والسقوط ثبتت لا فرضناها على التكثير لانا خلقنا لها بخلاف العقوبات فان فرضناها على الدرء والعفو حتى لو دارت بين الثبوت والسقوط تسقط ولان المجلس اثر في جمع سبب الواحد كما في العقود فانه يثبت الايجاب بين كلام العاقدين لا في الحكم وهذا التداخل بقيد المجلس فعلم انه تداخل في السبب لا في الحكم وفائدته تظهر فيما لو زنا فحد ثم زنا يحد ثانيا ولو تلا وسجد ثم تلا لا يجب عليه ان يسجد ثانيا وشرط التداخل اتحاد الاية والمجلس لان الحرج انما يوجد في مجلس واحد واية واحدة لان التداخل انما يصح عند جامع يجمع الاسباب ويجعلها كسبب واحد فاذا اختلف المجلس عاد الحكم الى الاصل وهو ان يتكرر الحكم بتكرر السبب اي السجدة بالتلاوة كذا في الكافي **قوله** وهو اليق بالاحتياط الخ **اقول** يعني التداخل في السبب اليق بالعبادات للاحتياط والتداخل في الحكم اليق في العقوبات لانه اظهار كرم صاحب الشرع وذلك لان التداخل اذا كان في الحكم دون السبب كانت الاسباب باقية على تعددها فيلزم وجود السبب الموجب للعبادة بدون حكمها وفي ذلك ترك الاحتياط فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الاسباب فيها ليكون جمعها بمنزلة سبب واحد يترتب عليه حكمه اذا وجد دليل الجمع وهو اتحاد المجلس واما العقوبات فليس مما يحتاط فيها بل في درئها فجعل التداخل في الحكم ليكون عدم الحكم مع وجود الموجب مضافا الى عفو الله وكرمه فانه هو الموصوف بشيوع العفو وكمال الكرم كذا في العناية فتحصل لنا من هذا ان التداخل في الحكم فيما نحن فيه من قبيل التداخل في السبب لا من قبيل التداخل في الحكم والفرق بينهما ان التداخل في السبب جعل الاسباب المتعددة سببا واحدا يوجب حكما واحدا ويلحق ما تاخر منها عنه بما تقدم عليه والتداخل في الحكم جعل الاسباب المتعددة موجبة حكما واحدا فلا يلحق ما تاخر منها عنه بما تقدم عليه **قوله** وامكان التداخل **اقول** اي وامكان التداخل الشرعي **قوله** فاذا اختلف عاد الحكم الى الاصل **اقول** اي فاذا اختلف المجلس عاد الحكم الى اصل القياس وهو وجوب السجدة لكل تلاوة **قوله** واسداء الثوب والانتقال من غصن الى غصن تبديل **اقول** قوله واسداء الثوب مبتدا وقوله والانتقال معطوف عليه وقوله تبديل خبره اي واسداء الثوب والانتقال من غصن الى غصن تبديل للمجلس فيتكرر الوجوب لان المجلس اذا اختلف عاد الحكم الى اصل القياس وهو ان تتكرر السجدة بتكرر التلاوة كما مر والسدى بفتح السين والدال المهملتين ضد اللحمة يقال اسدى الثوب اي اقام سداه قال في القاموس السدى من الثوب ما مد منه كالاسدى كتركي ويفتح والسداة وقد اسدى الثوب وسداه وتسداه انتهى وقال في مادة لحم اللحمة بالضم ما سدي به بين سدى الثوب انتهى قال الشيخ كمال الدين اعلم ان تكرر الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من انها يغرز الحائك خشبا يسوي فيها السدى ذاهبا وجائيا واما على ما هي في بلاد الاسكندرية وغيرها بان يديره على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب

السدى بالفارسي تار وبالتركي ارش
واللحمة بالفارسي پود وبالتركي ارغج
مص

قوله يغرز بالغين والزاي المعجمتين ... مص

انتهى وقال بعضهم اسداء الثوب ليس تبديل للمجلس وكذا الانتقال من غصن الى غصن ليس تبديل له قال
صدر الشريعة واغصان شجرة واحدة امكنة مختلفة في ظاهر الرواية وفي رواية النوادر مكان واحد
انتهى لان العبرة لاصل الشجرة وهو واحد وذكر في اكثر المعتبرات كالهداية والخانية والخلاصة والبزازية
ان الصحيح ان اسداء الثوب والانتقال من غصن الى غصن تبديل للمجلس فيتكرر الوجوب قوله لوجود الاختلاف
اقول اي لوجود اختلاف مجلس التلاوة من حيث الحقيقة لانه انتقل من مكانه الاول بعمل كثير وبه يختلف المجلس
حقيقة قوله وعدم الجامع حكما اقول اي ولعدم اتحاد المجلس الجامع للمتفرقات من حيث الحكم لانه
شرع بعد التلاوة من غير ان ينتقل من مكانه الاول في عمل اخر كثير وبه يختلف المجلس حكما قوله بخلاف زوايا البيت
والمسجد فانهما في حكم مكان واحد بدليل صحة الاقتداء اقول هذا على اطلاقه ظاهر الرواية وفي المنتقى عن محمد
انه لو تحول عن موضعه نحو عرض المسجد او طوله لا يسجد ثانيا وكذا لو تلاها في المسجد واعادها في ناحية اخرى
منه لان للمسجد مع تباين اكنافه وتباعد اطرافه جعل كبقعة واحدة وفي النوادر ان كان المسجد كبيرا تلزمه
سجدتان لانه يكون المشي فاحشا انتهى وكذا البيت ان كان كبيرا تلزمه سجدتان قوله كالقيام اقول
قال صدر الشريعة والقيام هنا لا يبدل المجلس بخلاف المخيرة فان القيام ثمة دليل الاعراض انتهى قوله حيث كفت
سجدة واحدة سواء وقعت بعد الفعل الخ اقول يعني ان الفعل القليل كالقيام لا يبدل المجلس فتكفي سجدة واحدة
في التلاوتين فاكثر سواء وقعت السجدة بعد الفعل كان تلاها وهو قاعد فلم يسجد لها ثم قام واعادها فسجد
او قبل الفعل كان تلاها وهو قاعد فسجد لها ثم قام واعادها فان قلت يلزم في الصورة الثانية تقدم الحكم
على السبب قلت تقدم ان هذا تداخل في السبب فيصير كأن السجدة الواحدة عما قبلها وعما بعدها قوله وتمشي خطوة
او خطوتين اقول اشار بذلك الى ان العمل الكثير ما فوق الاثنين قال في شرح تلخيص الجامع اذا مشى خطوة او خطوتين لا يختلف
المجلس واذا مشى ثلاث خطوات يختلف انتهى وجعل بعضهم ما فوق الواحد والاول هو الصحيح قوله او اكل لقمة او لقمتين
اقول هذا هو المذكور في كثير من المعتبرات وقال الحدادي نقلا عن التمرتاشي ان المجلس لا يختلف بالاكل حتى يشبع وبالشرب
حتى يروى وبالكلام والعمل حتى يكثر انتهى قوله والركوب والنزول اقول هذا اذا كان الركوب والنزول في محل القراءة
اما اذا ركب في غير محل القراءة او نزل بعد سير الدابة فانه يختلف المجلس فتلزمه سجدة اخرى قال الفاضل الشمني في شرح النقاية
ولو قرأها على الدابة ثم نزل فقرأها لا تلزمه ثانيا لان النزول والركوب عمل يسير فلا يتبدل به المجلس كما لو
تلاها قائما ثم قعد او قاعدا فقام ولو سارت الدابة ثم نزل فتلاها اخرى تلزمه اخرى لان سير الدابة مكثه
يتبدل به المجلس ولو قرأها على الدابة فنزل ثم ركب فسجد على الدابة يجوز عند ابي يوسف ومحمد لانه
اداها كما وجبت وعند زفر لا يجوز لانه لما ركب نزل الحكم الواجب بزوال العذر فلا يبطل وصف
الكمال باعتراض العذر قوله كررها راكبا الى قوله ولو في ركعتين فكذا عند ابي يوسف اقول هذا كلام
صاحب الكافي لان الصلاة تصير في بعض التبديل والتغيير وتمامه وعند محمد يتكرر لان التداخل يخلي
احد الركعتين عن القراءة فتفسد وقال ابو يوسف ليس من ضرورة الاتحاد في حكم بطلان العدد
في حكم اخر فقلنا بالعدد في حكم جواز الصلاة وبالاتحاد فيما قلنا انتهى يعني فقلنا بالعدد في
حكم جواز الصلاة وبالاتحاد في حق سبب السجدة لامكان العمل بالوجهين قال بعض المحققين
ان ما علل به لمحمد يفيد تقييد الصلاة بالنفل والوتر مطلقا وفي الفرض بالركعة الثانية اما اذا
كررها بعد اداء فرض القراءة فينبغي ان تكفيه سجدة واحدة اذ المانع من التداخل منتف حينئذ
مع وجود المقتضي انتهى يعني ان التعليل الذي ذكره لمحمد وهو قولهم لان التداخل يخلي احدى
الركعتين عن القراءة فتفسد يفيد ان الخلاف فيما اذا كررها في موضع افتراض القراءة حتى لو كررها
بعد اداء فرض القراءة ينبغي ان تكفيه سجدة واحدة عنده ايضا فعلى هذا يتكرر الوجوب عنده

في النفل مطلقا اي سواء كررها في الثانية او الثالثة او في جميع او الرابعة وفي الوتر كذلك اي
سواء كررها في الثانية او الثالثة لان جميع ركعات النفل والوتر موضع افتراض القراءة وفي الفرض
في الثانية فقط لانها محل افتراض القراءة فيه وقال صاحب القنية رامزا لشرف الائمة المكي ولو تلاها
في الشفع الاول من النفل او سنة الظهر وسجدها ثم تلاها في الشفع الثاني يسجد وفي الفرض الخلاف
بين ابي يوسف ومحمد انتهى وكلام هذا الامام مخالف للافادة التي ذكرها ذلك المحقق من وجهين
الاول ان كلام ذلك المحقق ظاهر في ان محمدا يقول بوجوب التكرار في النفل والوتر مطلقا وابو يوسف
لا يقول به فيهما مطلقا وكلام الامام صريح بانه لا خلاف بينهما في وجوب التكرار فيهما مطلقا والثاني
ان كلام ذلك المحقق يفيد ان الخلاف بينهما في وجوب التكرار في الفرض مختص بالركعة الثانية اما الثالثة
والرابعة فلا خلاف بينهما في الاكتفاء بالسجدة الواحدة وكلام هذا الامام يشعر بان الخلاف بينهما
فيه لا يختص بالركعة الثانية بل يعم الثانية والثالثة والرابعة ويؤيده كلام صاحب الخلاصة حيث قال
المصلي اذا قرأ آية السجدة في الركعة الاولى ثم اعادها في الركعة الثانية او الثالثة وسجد للاولى ليس عليه
ان يسجدها وهو القياس وهو قول ابي يوسف الاخر وهو قول ابي حنيفة وهو الاصح وفي الاستحسان وهو قولهما
تلزمه اخرى انتهى وقال في الفتاوى وهذا الاختلاف اذا كانت الصلاة بركوع وسجود اما اذا صلى بالايماء
لا تجب اخرى وكذا لو اعادها في الثالثة والرابعة اختلفوا في ذلك على قول محمد انتهى وقال بعضهم
تلزمه سجدتان عنده وقال بعضهم تكفيه سجدة واحدة فعلم من هذا ان من خص خلافه بالركعة الثانية
اخذ بالقول الثاني ومن عمم اخذ بالقول الاول والله اعلم والحاصل انهم اتفقوا على من كرر آية السجدة
في غير الصلاة ان كان في مجلس واحد كفته سجدة واحدة وان كان في مجلسين لم تكف واتفقوا على ان من كررها
في الصلاة في ركعة واحدة كفته سجدة واحدة واختلفوا فيما اذا كررها في ركعتين قال ابو حنيفة ره
تكفيه سجدة واحدة لان الانتقال من ركعة الى اخرى لا يوجب اختلاف المجلس وبه قال ابو يوسف في قوله
الاخر وهو القياس لان التحريمة تجمع افعال الصلاة فتصير كلها كالمحل الواحد ولان هذه المسألة من المسائل
الثلاث التي رجع ابو يوسف فيها من الاستحسان الى القياس وقال محمد لا تكفيه سجدة واحدة بل تلزمه لكل
تلاوة سجدة وبه قال ابو يوسف في قوله الاول لان الانتقال من ركعة الى ركعة اخرى يوجب اختلاف المجلس وهو
الاستحسان لان السجدة من موجب التلاوة وكل ركعة تتعلق بها تلاوة لا تنوب عنها تلاوة في غيرها فكذا
اذا تعلق بها سجود لا ينوب عنه سجود في غيرها والصحيح قول ابي حنيفة قوله تبدل مجلس السامع لا التالي
يوجب سجدة اخرى عليه اي السامع اقول اي تبدل مجلس السامع لا التالي يوجب سجدة اخرى على السامع دون
التالي وهذا بالاتفاق قوله لا عكسه اي تبدل مجلس التالي لا يوجب سجدة اخرى على السامع اقول اي تبدل
مجلس التالي لا السامع يوجب سجدة اخرى عليه دون السامع وهذا هو الصحيح وعليه الفتوى وقال بعضهم تبدل
مجلس التالي يوجب سجدة اخرى على السامع القول الاول مبني على ان السبب في حق السامع السماع فلم يتبدل مجلسه فيه
والقول الثاني مبني على ان السبب في حقه التلاوة والسماع شرط لعمل التلاوة والحكم يضاف الى السبب دون الشرط فتبدل
مجلسه فيها وانما تكرر الوجوب عليه في المسألة الاولى مع اتحاد مجلس السبب لان الشرع ابطل تعدد التلاوة
المتكررة في حق التالي حكما لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع فاعتبرت حقيقة التعدد فتكرر
الوجوب عليه فعلى هذا يتكرر على السامع الوجوب اما بتبدل مجلسه او بتبدل مجلس التالي وقد علمت ما عليه الفتوى
والحاصل ان تحرير محل التالي مع تكرر مجلس السامع تكرر الوجوب على السامع باتفاق الروايات اما على القول بان السبب
في حق السامع السماع فظاهر واما على القول بانه التلاوة فلان بطلان حكم التعدد عند اتحاد مجلس التالي ظهر
في حقه لا في حق السامع ولو تعدد مجلس التالي واتحد مجلس السامع قيل لا يتكرر الوجوب على السامع لان مجلسه متحد

والسماع سبب لوجوب السجدة كالتلاوة وقيل تتكرر لان التلاوة سبب والسماع شرط والفتوى على
الاول قوله ولا يرفع السامع رأسه قبل التالي اقول اى يستحب ان لا يرفع السامع رأسه قبل التالي قوله لانه
كالامام له اقول انما قال كالامام له لانه لا يكون له اماما حقيقة حتى لو فسدت سجدة التالي بسبب لا تفسد سجدة
السامع وفي المجتبى معزيا الى شيخ الاسلام لا يؤمر التالي بالتقدم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون
معه حيث كانوا وكيف كانوا وذكر ابو بكر ان المرأة تصلح اماما للرجل فيها انتهى وفي السراج الوهاج اذا اراد
السجود ينويها بقلبه ويقول بلسانه اسجد لله سجدة التلاوة الله اكبر انتهى هذا اذا كان خارج الصلاة
واذا كان في الصلاة ينويها بقلبه قبل الركوع ولا يذكر بلسانه قوله وكره قراءة امام يخافت الخ اقول اى كره
للامام ان يقرأ آية السجدة في صلاة يخافت فيها لانه لو قرأها فيها وسجد لها لادى الى اشتباه الامر على القوم
وايهام انه نسي الركوع فركع بعضهم الا ان تكون السجدة في آخر السورة او قريبا منه بحيث تتأدى بركوع الصلاة
ان ركع على الفور ونواها فيه فاذا فعل سجد وسجد القوم معه على طريق المتابعة وان لم يسمعوها وكذا
يكره له ان يقرأها في صلاة الجمعة والعيدين اذا كان القوم بحال لا يسمعون القراءة كلهم لانه ان ترك السجود
بها فقد ترك واجبا وان سجد ادى الى الاشتباه على المقتدين الا ان يركع على الفور وينويها فيه على ما مر فان
قرأها سجد وسجد معه للمتابعة من سمع منهم ومن لم يسمع ولو تلا آية السجدة على المنبر يوم الجمعة فانه
يسجدها ويسجد من سمعها كذا رواه محمد عن ابي حنيفة قوله وكره ايضا ترك آيتها وقراءة الباقي
اقول اى وكره ايضا ترك آية السجدة وقراءة باقي السورة قوله لانه يوهم الاستنكاف عنها الخ اقول
قال محمد في الجامع الصغير لان فيه هجر شيء من القرآن وذلك ليس من اعمال المسلمين ولان فيه فرارا من السجدة
وذلك ليس من اخلاق المؤمنين وفي البدائع لان فيه قطع النظم القرآني وتغيير التأليف واتباع النظم و
التأليف مأمور به وهذا يشير الى ان الكراهة تحريمية قوله وندب ضم آية او اكثر اليها اقول
فيه اشارة الى انه يكره ان يقرأ آية السجدة من السورة ويترك سائرها لانها مبادرة الى السجدة وبه صرح
في الكنز والوقاية والنقاية والهداية والكافي قوله دفعا لوهم التفضيل اقول اى دفعا لتوهم
تفضيل آي السجدة على غيرها مع ان الكل من حيث انه كلام الله في رتبة وان كان لبعضها زيادة فضيلة
بسبب اشتماله على صفات الحق جل وعلا قوله واخفاؤها عن السامع شفقة عليه اقول اى وندب
اخفاء آية السجدة عن السامع شفقة عليه كذا في الهداية وقال في العناية نقلا عن المحيط قال مشايخنا ان كان
القوم متأهبين للسجود ويقع في قلبه انه لا يشق عليهم اداء السجدة ينبغي ان يقرأها جهرا حتى يسجد القوم
معه لان في هذا حثا لهم على الطاعة وان كانوا محدثين او وقع في قلبه انه يشق عليهم اداء السجدة ينبغي ان يقرأها
في نفسه ولا يجهر تحرزا عن تأثيم المسلم وذلك مندوب اليه انتهى قوله والقيام ثم السجود روي ذلك
عن عائشة رضي الله عنها الخ اقول يعني ومما يستحب لادائها ان يقوم فيسجد لان الخرور سقوط من القيام والقرآن ورد
به وهو مروي عن عائشة وفي المضمرات يستحب ان يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الرأس من السجدة ولا يقعد انتهى
تتمة سجدة الشكر معتبرة بها عند ابي ح وهي مكروهة عنده لا يثاب عليها وتركها اولى وعندهما هي قربة
يثاب عليها وصورتها ان من تجددت عنده نعمة ظاهرة او رزقه الله ولدا او مالا او زوجة صالحة او اندفعت
عنه نقمة او شفي له مريض او قدم له غائب يستحب له ان يسجد لله شكرا مستقبل القبلة يحمد الله فيها ويسبحه ثم
يكبر فيرفع رأسه كما في سجدة التلاوة وفائدة الخلاف بينهم في انتقاض الطهارة اذا نام فيها وفيما اذا تيمم
لها هل يجوز به الصلاة عند ابي ح ينتقض وضوؤه بالنوم فيها ولا يجوز عنده ان يصلي بتيممه لها وعند ابي يوسف
ومحمد لا ينتقض وضوؤه بالنوم فيها ويجوز ان يصلي بالتيمم لها كما في سجدة التلاوة لانها معتبرة عندهما كذا في الجوهرة

اى باب

اى باب صلاة الجنائز والاضافة من باب اضافة الشيء الى سببه اذ الوجوب بحضور الجنازة ولا شك انها
صلاة من وجه لا مطلقة قوله جمع جنازة وهي بالفتح الميت وبالكسر السرير اقول الجنائز بفتح
الجيم لا غير جمع جنازة وهي بفتح الجيم الميت وبكسرها السرير وقيل هما لغتان كذا في المغرب وقيل بالعكس
وقيل الفتح للميت والكسر للنعش فالحركة العليا للاعلى والسفلى للاسفل قوله اى من حضره الموت
اقول قيل هو من حضره ملك الموت وعلامة ذلك استرخاء قدميه واعوجاج انفه وانخساف صدغيه
الصدغ بالضم ما بين العين والاذن م
قوله لانه ايسر لنزع الروح اقول هذا اختيار مشايخنا بما وراء النهر وتعقبه الشيخ كمال الدين وغيره
توجيههم لانه ايسر لنزع الروح بانه لم يذكر فيه وجه ولا يعلم ذلك الا نقلا والله اعلم بالايسر منهما ولكنه ايسر
لتغميض عينيه وشد لحييه وامنع من تقوس اعضائه وفي المبتغى بالغين والاصح انه يوضع كما تيسر
انتهى وفي المجتبى هذا اذا لم يشق عليه فاذا شق عليه ترك على حاله انتهى قوله
والاول هو السنة اقول روى الحاكم في المستدرك وصححه عن ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة
سأل عن البراء بن معرور فقالوا توفي واوصى ان يوجه الى القبلة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصاب الفطرة
وفي معراج الدراية المرجوم لا يوجه قوله ويرفع رأسه قليلا الخ اقول يعني اذا القي المحتضر
على قفاه ينبغي ان يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه الى القبلة دون السماء قوله ويلقن بذكر الشهادتين
عنده اقول روى الجماعة الا البخاري عن ابي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم شهادة
ان لا اله الا الله قلت الشهادة الاخرى مقدرة فيه والتقدير لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله
ومحمد رسول الله وانما لم يذكرها اكتفاء بذكرها في مواضع عديدة واخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله فمن قالها عند موته وجبت له الجنة و
حالة التلقين والمراد بالميت من قرب الموت وعبر عنه بالميت لقربه من الموت ومشارفته على طريقة تسمية الشيء
باسم ما يؤول اليه ويشارفه ولعل النكتة في ارتكاب المجاز التنبيه على استحباب تأخير التلقين الى ان يتبين المحتضر
على الموت ويتبين فيه ان اطلاق الميت على المشارف للموت انما يكون عند قربه من الموت وظهور اماراته عليه و
انما قلنا باستحباب تأخير التلقين الى تلك الحالة لان الغرض من التلقين ان يكون آخر كلامه لا اله الا الله محمد رسول الله
قوله لان الاولى لا تقبل بدون الثانية اقول يشير الى ان التعبير بالشهادتين ههنا اولى من التعبير
بالشهادة كما فعله صاحب الكنز والوقاية والنقاية لان الشهادة الاولى لا تقبل بدون الشهادة الثانية
والجواب ان الشهادة المتعارفة ما دل على التوحيد كذا في معراج الدراية قوله ولا يؤمر بها مخافة ان
يضجر ويردها اقول اذا قالها مرة لا يعيدها عليه الا ان تكلم بعدها بكلام غيرها وان تكلم بعدها بكلام غيرها
يستحب تلقينه مرة اخرى ليكون آخر كلامه هذه الكلمة اخرج احمد وابو داود والحاكم عن معاذ بن جبل قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة فالشهادة الاخرى مقدرة فيه كما في الحديث السابق
والتقدير من كان آخر كلامه لا اله الا الله محمد رسول الله دخل الجنة ويلقن عند النزع قبل الغرغرة ويستحب ان يكون
الملقن غير متهم بالمسرة بموته وان يكون ممن يعتقد فيه الخير ولا يلقن بعد الموت عندنا في ظاهر الرواية اذ لا فائدة
فيه لانه ان مات مؤمنا فلا حاجة اليه وان مات كافرا فلا يفيد التلقين وقيل يلقن لحقيقة ما رويناه وهو قوله
صلى الله عليه وسلم لقنوا موتاكم الحديث وقيل لا يؤمر به ولا ينهى عنه وانما لا ينهى عنه لانه لا ضرر فيه بل فيه نفع فان الميت
يستأنس بالذكر على ما ورد في الآثار اخرج مسلم في صحيحه عن عمرو بن العاص قال اذا دفنتموني فاقيموا عند قبري قدر ما
ينحر جزور ويقسم لحمها حتى استأنس بكم وانظر ماذا اراجع رسل ربي واخرج ابو داود والبيهقي بسند حسن
عن عثمان بن عفان قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت وقف عليه وقال استغفروا لاخيكم وسلوا الله له التثبيت
فانه الآن يسأل قال الطيبي في شرح المشكاة في هذا الحديث دليل على ان الدعاء ينفع الميت وليس فيه دلالة

على التلقين عند الدفن ولا يجد فيه ايضا حديثا مشهورا ولا باس به لانه ليس فيه الا ذكر الله وعرض الدعاء
على الميت وروى الخراسانيون فيه حديثا عن ابي امامة ليس بقائم الاسناد لكن اعتضد بشواهد منها الحديث
المذكور واهل الشام يعملون به قديما انتهى ملخصا قلت حديث ابي امامة خرجه الطبراني عن سعيد بن عبد الله الاودي
انه قال شهدت ابا امامة الباهلي وهو في النزع فقال اذا انا مت فاصنعوا بي كما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا مات
احد من اخوانكم فسويتم التراب على قبره فليقم واحد منكم على راس قبره ثم ليقل يا فلان بن فلانة فانه يسمعه
ولا يجيبه ثم ليقل يا فلان بن فلانة فانه يستوي قاعدا ثم ليقل يا فلان بن فلانة فيقول ارشدنا رحمك الله و
لكن لا تشعرون فليقل اذكر ما خرجت عليه من الدنيا شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وانك
رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد عليه الصلاة والسلام نبيا وبالقران اماما فان منكرا ونكيرا ياخذ
كل واحد منهما بيد صاحبه ثم يقول انطلق بنا ما نقعد عند من لقن حجته فيكون الله حجيجه دونهما قال
رجل يا رسول الله فان لم يعرف امه قال فلينسبه الى حوا وليقل يا فلان بن حوا ويستحب ان يقرا عنده
سورة يس واستحسن بعض التابعين قراءة سورة الرعد قالوا اذا ظهر منه الكفر لا يحكم بكفره ويعامل
معاملة موتى المسلمين حملا له على انه في حال زوال عقله ومن ثم اختار بعض المشايخ ان زوال عقله قبل موته
لهذا الخوف واختار بعضهم قيامه على حال الموت كذا في البحر وينبغي حضور الطيب عنده واخراج الحائض
والنفساء والجنب كذا في الكشف وفي التاتارخانية بعلامة المحيط ولا باس بجلوس الحائض والجنب عند الميت
انتهى **قوله** وبعد موته يشد لحياه ويغمض عينيه **اقول** لحياه بفتح اللام تثنية لحي وهو منبت
اللحية من الانسان او العظم الذي عليه الاسنان **قوله** بذلك جرى التوارث **اقول** اخرج مسلم عن ام سلمة
قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ابي سلمة وقد شق بصره فاغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض
تبعه البصر فضج ناس من اهله فقال لا تدعوا على انفسكم الا بخير فان الملائكة يؤمنون على ما تقولون
ثم قال اللهم اغفر لابي سلمة وارفع درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا وله
يا رب العالمين وافسح له في قبره ونور له فيه قوله شق بصره بفتح الشين ورفع البصر هو المشهور ومعناه
شخص بصره وانفتح **قوله** وفيه تحسينه فيستحسن **اقول** اي وفيه ازالة منظره وايضا في شد لحياه
حفظ من دخول شيء من الهوام في جوفه ويوضع على بطنه سيف او شيء من حديد لئلا ينتفخ وهو مروي
عن ابن سيرين والشعبي ويكره قراءة القران عنده حتى يغسل وقيل لا يكره لانهم اختلفوا في سببه فقيل حدث
يحل بالموت لاسترخاء مفاصله فان الادمي لا ينجس بالموت كرامة له وقال العراقيون سببه النجاسة بالموت كسائر
الحيوانات وزوال النجاسة بالغسل دون باقي الحيوانات كرامة له وهذا القول هو المختار لانه اقرب الى القياس
فعلى الاول لا تكره قراءة القران عنده قبل غسله لانها تجوز مع الحدث وعنده وعلى الثاني وهو الراجح
تكره لان القران يجب تنزيهه عن محل النجاسات والقاذورات فتكون الكراهة تحريمية **قوله** ولا باس باعلام الناس
موته **اقول** قال اصحابنا اذا مات الانسان لا باس بان يؤذن اقرباؤه واخوانه بموته ويكره النداء في
الاسواق انتهى قيل لانه تشبه بالجاهلية وقال بعضهم لا الا ان يكون عالما او زاهدا فلا يكره وقال في المحيط
لا باس به على الاصح لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض الناس على الطهارة والاعتبار
انتهى وقال في فتح القدير الاصح انه لا يكره بعد ان لم يكن مع تنويه بذكره وتفخيم بل ان يقول العبد الفقير
الى الله تعالى فلان بن فلان انتهى قال في البحر وليس ذلك اي النداء عليه في الازقة والاسواق نعي الجاهلية
لانهم كانوا يبعثون الى القبائل ينعون مع ضجيج وبكاء وعويل وتعديد وهو مكروه بالاجماع والكراهة تحريمية
انتهى قال الكرخي لا باس باعلام الناس بموته لقوله صلى الله عليه وسلم في المسكينة التي كانت في ناحية المدينة اذا ماتت
فاذنوني انتهى قلت اخرج مالك عن ابي امامة بن سهل ان مسكينة مرضت فقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا ماتت فاذنوني بها

فخرجوا

فخرجوا بجنازتها ليلا فكرهوا ان يوقظوا النبي صلى الله عليه وسلم فلما اصبح النبي عليه السلام اخبر بالذي كان من شانها فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الم امركم ان تؤذنوني فقالوا يا رسول الله كرهنا ان نخرجك ليلا او نوقظك فخرج رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى صف بالناس على قبرها فصلى عليها فكبر اربع تكبيرات والحاصل ان الاعلام بموته للصلاة عليه
وتشييعه ولعل النداء في الاسواق لم يكن يكره على الصحيح **قوله** ويعجل بتجهيزه **اقول** اي يستحب
ان يبادر الى تجهيزه ولا يؤخر لما اخرجه ابو داود ان طلحة بن البراء مرض فاتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده فقال اني لا ارى
طلحة الا قد حدث فيه الموت فاذنوني به وعجلوا فانه لا ينبغي لجيفة مسلم ان تحبس بين ظهراني اهله **قوله**
فيوضع على تخت مجمر وترا **اقول** اي فيوضع الميت على سرير مبخر وترا مرة او ثلاثا او خمسا ولا يزاد على ذلك
وفيه ايماء الى انه يوضع كما مات لئلا يتغير بنداوة الارض وقيل بعضهم كالقدوري اذا اريد
غسله والاول اشبه كذا في التبيين واختلف مشايخنا في كيفية الوضع فمنهم من قال يوضع مستلقيا
على قفاه ومنهم من اختار الوضع طولا وتكون رجلاه نحو القبلة كما كان يفعله في مرضه اذا
اراد الصلاة بالايماء وقيل يوضع عرضا كما يوضع في القبر وقال الامام السرخسي والاصح انه يوضع
كما تيسر وفي قوله مجمر اشارة الى انه يجمر قبل وضعه تعظيما له وازالة للرائحة الكريهة عنه **قوله**
واختيار الوتر لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وتر يحب الوتر **اقول** هذا الحديث متفق عليه عن ابي هريرة
ولاصحاب السنن عن علي وللبزار عن ابن عمر وابي سعيد الخدري وفيه قصة **قوله** ويجرد عن ثيابه
اقول انما يجرد عنها لانه لا يمكن التنظيف واقامة السنة في الغسل واعتبارا بحال الحياة وقالوا
يجرد كما مات وغسله صلى الله عليه وسلم في ثيابه خصوصية له **قوله** ويستر عورته الغليظة **اقول**
اي ويستر قبله ودبره فقط تيسيرا اي تصحيح في الهداية والمجتبى وجعله في الكافي والظهيرية ظاهر الرواية
قوله وقيل مطلقا **اقول** هو رواية النوادر فيجب ستر عورته كلها من السرة الى تحت الركبة
كما في حال الحياة ولم يذكر غيرها في التحفة والتجريد ومختصر الكرخي وصححها صاحب المحيط والنهاية
والتبيين وغاية البيان وهو الماخوذ لان ما كان عورة لا يسقط بالموت ولذا لا يجوز مسه
حتى لو ماتت امراة بين الرجال الاجانب يممها رجل بخرقة ولا يمسها وكذا لو مات رجل بين النساء
الاجنبيات تيممه امراة بخرقة ولا تمسه فعلى هذا لو كان الميت لا يستر عورته مطلقا وقيل الغليظة
فقط لكان اولى **قوله** ويوضا بلا مضمضة واستنشاق لتعذر اخراج الماء **اقول** لا شك ان الوضوء
سنة الاغتسال والمضمضة والاستنشاق سنتان مؤكدتان في وضوء الحي كما مر ولكنهما تركتا عندنا
في توضي الميت لتعذر اخراج الماء من فمه وانفه فحيث تعسر اخراجه منهما تعذر وجود المضمضة والاستنشاق
لان المضمضة ادارة الماء في داخل الفم حتى تبلغ جميع بشرته ثم اخراجه والاستنشاق ادخاله في الانف
وجذبه بالنفس الى الخياشيم ثم نثره وذلك متعذر في حقه والمسكة زائلة فالغالب الذي هو كالمحقق
ان الماء يسيل منهما الى الحلق فيكون ايجارا واسعاطا لا مضمضة واستنشاقا وفي الظهيرية ومن العلماء
من قال يجعل الغاسل الخرقة في اصبعه يمسح بها اسنانه ولهاته وشفتيه ومنخريه وفي المجتبى وعليه العمل اليوم
واقتصار المصنف على نفي المضمضة والاستنشاق يدل على انه لا يتيامن في افعال الغسل وفي المحيط غسل الميت
يفارق غسل الجنب من اربعة اوجه احدها انه لا يمضمض ولا يستنشق الثاني انه يبدا بغسل وجهه و
الجنب يغسل يديه الثالث انه يغسل رجلاه عند الوضوء والجنب عند الفراغ من الغسل الرابع الميت لا يمسح راسه هكذا
روي عن محمد في النوادر بخلاف الجنب لان المسح انما عرف مزيلا للحدث في الجنابة وغسل الميت للنجاسة
لا للحدث انتهى قوله يغسل رجلاه عند الوضوء اي ولا يؤخر غسل رجليه كما في الحي اذا اغتسل على
لوح ونحوه وفي مبسوط شيخ الاسلام خواهر زاده الصحيح ان الميت كالجنب في مسح الراس على رواية النوادر

لايسح وعلى ظاهر الرواية يمسح لان الموت حدث فوزيادة كما في الجنابة ولم يذكر المصنف الاستنجاء للخلاف فيه
فعند ابي حنيفة ومحمد يستنجي فيجب استنجاؤه ان يلف الغاسل على يده خرقة لانه لا يجوز النظر اليه لا يجوز مسه
بلا حائل وعند ابي يوسف لا يستنجي اصلا واطلق التوضي فشمل البالغ والصبي وقال شمس الائمة الحلواني وما
ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة اما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضا لانه لم يكن بحيث
يصلي انتهى وقال بعض الفضلاء وهذا التوجيه ليس بقوي اذ يقال ان هذا الوضوء سنة الغسل المفروض للميت
لا تعلق بكون الميت بحيث يصلي ولهذا كان في المجنون انتهى **قوله** ويصب عليه ماء مغلي بسدر **اقول** قوله مغلي
من الاغلاء لا من الغلي والغليان لانه لازم والسدر ورق شجر النبق ويطلق على الشجر نفسه وعلى الغاسول
قوله وهو الاشنان **اقول** قيده بعضهم بغير المطبوخ وفي كلامه ان الحار افضل مطلقا اعني كان
عليه وسخ اولا **قوله** فخالص **اقول** عبر عنه في الوقاية والكنز بالقراح وهو بفتح القاف وتخفيف الراء
الخالص من شائبة الخلط **قوله** لحصول اصل المقصود **اقول** يعني الطهارة **قوله** ويغسل راسه ولحيته
بالخطمي **اقول** الخطمي بكسر الخاء نبت يغسل به الراس كما في الصحاح وجوز فيه صاحب القاموس الفتح والمراد به
خطمي العراق وهو نبت طيب الرائحة يعمل عمل الصابون في التنظيف هذا اذا كان على راسه شعر كذا في التبيين
ولم يقل ولحيته لان الغالب وجود الشعر فيها بخلاف الراس حتى لو كان امرد او اجرد لا يفعل **قوله** حتى يصل
الماء الى ما يلي التخت منه **اقول** التخت السرير والمراد بما يلي الجنب المتصل به لا بالمهملة لان ذلك يوهم انه
يغسل ما يلي التخت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت كذا في معراج الدراية وجوز بعض العلماء الوجهين **قوله** العلامة العيني في شرح الكنز
مسندا الميت الى نفسه **اقول** اي يجلس الغاسل الميت حال كونه مسندا الميت الى نفسه **قوله** والخارج يغسل
اقول اي يغسل موضعه تنظيفا **قوله** وغسله لا يعاد **اقول** الغسل بضم الغين وقيل بالفتح ايضا وقيل
ان اضيف الى المغسول فتح وان اضيف الى غيره ضم **قوله** لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة **اقول** متفق عليه من
حديث ابن عباس في قصة المحرم الذي وقصته ناقته اغسلوه بماء وسدر ومن حديث ام عطية في غسل ابنة النبي صلى الله عليه وسلم
وعن ابي بن كعب رفعه ان الملائكة غسلت آدم عم بالماء والسدر اخرجه الحاكم في المستدرك مطولا وقال صحيح الاسناد
اعلم ان المصنف علل لعدم اعادة الغسل ولم يعلل لعدم اعادة الوضوء وقال بعض الفضلاء في تعليله الخارج
من قبل او دبر لا يعيدهما اي يحدث لان الموت حدث كالخارج ثم لم يؤثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يؤثر الخارج
انتهى وقال بعضهم في تعليل عدم اعادتهما لا نخرج عن التكليف بنقض الطهارة فكانت تلك النجاسة في حقه الشيخ زين
بمنزلة نجاسة اصابه المتوضئ من الخارج فانه يكفي غسلها انتهى اعلم ان تثليث الغسلات مسنون في غسل الحي كذا الشيخ ابراهيم الحلبي
في غسل الميت ولم يذكر المصنف الا غسلتين الاولى بقوله ثم يضجع على يساره الخ والثانية بقوله ثم يضجع على يمينه
كذلك ولا يصح ان يجعل الغسلة الثالثة قوله ويصب عليه ماء مغلي لانه قال بعده ويغسل راسه ولحيته بالخطمي
فان غسل الراس واللحية به بعد الوضوء قبل الغسل بالاجماع بل قد اجمل في قوله ويصب ثم ذكر كيفية الماء في الغسل
وقال في البحر وما قيل من انه ذكرها اي من ان صاحب الكنز ذكر الغسلة الثالثة بقوله وصب عليه ماء مغلي غير صحيح
لانها ليست غسلة من الثلاث بدليل قوله بعده وغسل راسه ولحيته بالخطمي فان السنة ان يبدا بغسلهما قبل
الغسلة الاولى وانما هو كلام اجمالي ثم بين كيفيته قال الحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل راسه ولحيته
بالخطمي من غير تسريح ثم يضجعه على شقه الايسر فيغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه ثانية ثم
يقعده ويمسح بطنه كما ذكر ثم يضجع على الايسر فيصب عليه الماء لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى بالماء
القراح والمرة الثانية بالماء المغلي فيه سدر او حرض والثالثة بالماء الذي فيه الكافور ولم يفصل صاحب
الهداية في بيان الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم وقال في النهر وما في معراج الدراية من
انه بعيد اولى مما في البحر من انه غير صحيح لان الواو لا يفيد ترتيبا غايته ان المصنف لم يذكر كيفية الغسلات مرتبة

سى الله

كما انه لم يفصل في مياهها بين القراح وغيره انتهى حاله انه ذكر الغسلة الثالثة ٥ ٥ ٥ ٥ ٥
بقوله وصب عليه ماء مغلي لان الواو لا تفيد الترتيب بالاتفاق وغاية ما فيه انه ذكر بعض الغسلات غير
مرتبة ولا يخفى ان في هذا الكلام من البعد والركاكة بخلاف الظاهر على انه وان صح في عبارة الكنز لا يصح في
عبارة الوقاية والدرر لان المذكور فيهما لفظ ثم وهو يفيد الترتيب والتراخي **قوله** ولا يقص ظفره
اقول قال في الظهيرية ولو تكسر ظفر الميت فلا باس بان يؤخذ روي ذلك عن ابي حنيفة وابي يوسف انتهى
قوله ويجعل على راسه ولحيته الحنوط **اقول** قال في البحر الحنوط عطر مركب من اشياء طيبة ولا باس
بسائر الطيب غير الزعفران والورس اعتبارا بالحياة وقد ورد النهي عن المزعفر للرجال وبهذا يعلم جهل من يجعل
الزعفران في الكفن عند راس الميت في زماننا انتهى **قوله** جمع مسجد بفتح الجيم **اقول** قال في المغرب المسجد
بمعنى موضع السجود بالفتح لا غير **قوله** وهي جبهته وانفه ويداه وركبتاه وقدماه **اقول** روى ابن
ابي شيبة والبيهقي عن ابن مسعود انه قال يوضع الكافور على مواضع سجود الميت واسقط السرخسي الانف والقدمين
قوله واذا جرى الماء على الميت او اصابه المطر لم يكن غسلا فالغريق يغسل كذا قال قاضيخان **اقول**
ثم جزم قاضيخان كما جزم المصنف ان عبارته اذا جرى الماء على الميت او اصابه المطر عن ابي يوسف انه لا ينوب عن الغسل لانا
امرنا بالغسل وجريان الماء والمطر ليس بغسل والغريق يغسل ثلاثا عند ابي يوسف وعن محمد في رواية ان نوى الغسل
عند الاخراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو يغسل ثلثا وعنه في رواية يغسل مرة واحدة انتهى واختلف
هل يشترط في غسله النية قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير الظاهر انه يشترط لاسقاط وجوبه عن المكلف لا
لتحصيل طهارته هو لانا امرنا بالغسل ولانا لم نقض حقه بدونه وقالوا في الغريق يغسل ثلثا في قول ابي يوسف وعن
محمد رواية ان نوى الغسل عند الاخراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو ثلثا جعل حركة الاخراج بالميت غسله
وعنه يغسل مرة كانه ذكر في هذا القدر الواجب انتهى وقال بعض الفضلاء وليس فيما ذكر ما يفيد اشتراط النية
لاسقاط الوجوب بل يفيد ان الفرض وجوب فعل الغسل منا حتى لو غسله لاجل تعليم الغير سقط الوجوب ويكون
اداء لحقه وقول ابي يوسف يغسل ثلثا يفيد ان الغسل الحاصل من الغرق لا يعد غسلا فيغسل ثلثا اقامة للسنة
لان المقصود الغسل المضاف الينا ولا يفيد انه لا يسقط الوجوب عنا الا بالنية وكذا المروي عن محمد انما ذكر
النية لتصير حركة الاخراج غسله مضافا الينا لا لان النية شرط سقوط الوجوب عند فعلنا فليتأمل نعم
لا ينال ثواب العبادة بدون النية اما ان لا يسقط الوجوب بحيث يتحقق العقاب المترتب على ترك الواجب فلا دليل
عليه انتهى وفي المجتبى لو صب الماء على الميت او غمس في الماء الجاري مرة جاز وان لم ينو غاسله غسل الميت انتهى
وفي قاضيخان ميت غسله اهله بغير نية اجزاهم انتهى لان غسل الحي لا تشترط له النية فكذا غسل الميت والله اعلم
تتمة الاولى في الغاسل ان يكون اقرب الناس الى الميت فان لم يحسن الغسل فاهل الامانة والورع وينبغي للغاسل
ولمن حضر اذا راى من الميت شيئا مما يكره الميت ستره ان يستره ولا يحدث به لانه غيبة هذا اذا كان من العيوب الموجودة
قبل الموت وكذا اذا كان من العيوب الحادثة بالموت كسواد وجه ونحوه والحاصل انه يستحب ان يكون الغاسل ثقة يستوفي
الغسل ويكتم ما يرى من قبيح ويظهر ما يرى من حسن فان راى ما يعجبه مما راى من الخير كوضاءة الوجه والتبسم
وطيب الرائحة واشباه ذلك استحب له ان يحدث الناس ليكثر الترحم عليه ويحصل الحث على مثل عمله الحسن وان راى
ما يكره من سواد الوجه ونتن الرائحة وانقلاب الصورة وغير ذلك لا يجوز له ان يحدث به الناس اخرج الحاكم
والطبراني والبيهقي عن ابي رافع قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غسل ميتا فكتم عليه غفر له اربعين كبيرة قال الحافظ
ابن حجر اسناده قوي ويكره للحائض والنفساء والجنب غسل الميت فان فعلوا اجزاهم لحصول المقصود وفي الظهيرية
الافضل ان يغسل الميت مجانا فان ابتغى الغاسل الاجر فهو على وجهين ان كان هناك غيره يجوز اخذ الاجرة و
الا فلا واختلفوا في استيجار الخياط لخياطة الكفن واجرة الحاملين والحفار من راس المال انتهى ولا يغسل الرجل

زوجته والزوجة تغسل زوجها دخل بها او لا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة
بالطلاق وهي في العدة او محرمة بردة او رضاع او مصاهرة لم تغسله فان قلت حيث جاز غسل
الزوجة الزوج كان القياس ان يجوز غسل الزوج الزوجة ايضا قلنا ان الزوجة اذا ماتت انقطع وصلة
النكاح بالكلية فلا يحل ما هو من توابعه من المس والغسل وغيرهما واما اذا مات الزوج فالزوجة في ملكه حكما
ولهذا تجب عليها العدة ولو جاءت بولد يثبت النسب منه فيحل لها غسله ولا يغسل المولى ام ولده وكذا
العكس لانها عتقت بالموت فصارت كالاجنبية ولجاز في غسل ام الولد مولاها لانها معتدة من
فراش صحيح فيحل لها غسله كالمعتدة من نكاح صحيح ولهم ان عدتها للاستبراء لا للنكاح كالمعتدة من نكاح
فاسد ولا مدبرته ولا مكاتبته اتفاقا وكذا العكس لان ملك المولى زال عنهما بالموت وفي النوازل
رجل له امراتان قال احديكما طالق ثلثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل ان يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله
لجواز ان كل واحدة منهما مطلقة ولهما الميراث وعليهما العدة الطلاق والوفاة انتهى واذا ماتت المراة
في السفر بين الرجال تيممها ذو رحم محرم منها وان لم يكن لف الاجنبي على يده خرقة ثم تيممها وان كانت امة
يممها الاجنبي بغير حائل وكذا اذا مات رجل بين النساء تيممه ذات رحم محرم او زوجته او امته بغير حائل
وان لم تكن لفت الاجنبية على يدها خرقة ثم تيممه وفي الخنثى المشكل المراهق تخلاف والظاهر انه ييمم
ايضا والصبي الذي لا يشتهي والصبية التي لا تشتهي يغسلهما الرجال والنساء لانه ليس لعضائهما حكم
العورة وقدر في الاصل بما قبل التكلم كذا في قاضيخان والمجبوب والخصي في ذلك كالفحل ولو وجد طرف من
اطراف الانسان او بعض بدنه او نصفه وليس معه الراس فانه يلف في خرقة ولا يغسل ولا يصلى عليه ولو وجد
النصف ومعه الراس او اكثر بدنه وليس معه الراس فانه يغسل ويكفن ويصلى عليه ولو وجد نصفه مشقوقا
طولا لا يغسل ولا يصلى عليه ولكن يلف في ثوب ويدفن ويغسل المسلم قرابته من الكفار وكذا يتبع جنازته ويدفنه
ولا باس ان يعوده اذا مرض ويعرض عليه الاسلام واذا مات المحرم والمحرمة بالحج او العمرة فهو بمنزلة الحلال
يصنع به ما يصنع بالحلال من الغسل والحنوط والتكفين ويغطى راسه ووجهه ويطيب لانه بالموت انقطع احرامه
واذا اختلط موتى المسلمين وموتى الكفار ولم يكن تمييزهم ولم يعرفوا ان كان الاكثر مسلمين غسلوا وكفنوا وصلي
عليهم وينوى بالدعاء المسلمين ودفنوا في مقابر المسلمين وان كان الاكثر كفارا لم يغسلوا ولم يصل عليهم
لان الحكم للغالب ودفنوا في مقابر المشركين ولو وجد ميت في دار الاسلام ولم يدر امسلم هو ام كافر فان كان
عليه سيماء المسلمين غسل وصلي عليه ويدفن في مقابر المسلمين لان دلالة المكان بها تحصل غلبة الظن بكونه
مسلما وان لم يكن ففيه روايتان والصحيح انه يغسل ايضا ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين لان دلالة المكان
بها تحصل غلبة الظن بكونه مسلما ولو وجد في دار الحرب ينظر الى العلامة فان لم تكن ففيه روايتان والصحيح انه
لا يغسل ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين قال في البدائع علامة المسلمين اربعة الختان والخضاب
ولبس السواد وحلق العانة انتهى واذا ماتت الكتابية وهي حامل من مسلم قيل يدفن في مقابر المسلمين وقيل في مقابر
المشركين وقيل بقبر وحده وولد الزنا يغسل ويكفن ويصلى عليه قال قاضيخان المسلم اذا قتل نفسه في قول
ابي حنيفة ومحمد يغسل ويصلى عليه انتهى قلت قال ابو يوسف من قتل نفسه عمدا لا يصلى عليه واختاره علي
السغدي لانه باغ على نفسه والباغي وقطاع الطريق اذا قتلا حالة الحرب لا يغسلان ولا يصلى عليهما وقال
من قتل نفسه يغسل ويصلى عليه واختار شمس الائمة الحلواني لان دمه هدر فصار كالميت حتف انفه ولانه مسلم
عاص غير ساع في الارض فسادا فلا يقاس على البغاة وقطاع الطريق وقال الشيخ كمال الدين في صحيح مسلم ما يؤيد
قول ابي يوسف عن جابر بن سمرة قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه انتهى وقال
بعض الفضلاء والجواب انها واقعة حال لا تقتضي العموم لاحتمال انه عليه السلام علم منه امرا يمنع من الصلاة

عليه انه

عليه على انه ليس في منع الصلاة على الصلاة عليه فيحتمل انه امتنع عنها كما امتنع عن الصلاة على المديون للزجر لا
لانها ممنوعة مطلقا فلا دليل على عدم صلاة غيره عليه السلام عليه انتهى ويتعرض المصنف لبعض هذا الكلام بحسن
قدمناه استيفاء لحق المقام **تذنيل** يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لانه لم يرد في الروايات الظاهرة
وعن ابي حنيفة انه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفمه وبعضهم قالوا يجعل في صماخ اذنيه ايضا وقال بعضهم
يجعل في دبره ايضا وهو قبيح انتهى وقال في الظهيرية واستقبحه عامة العلماء وقال في التبيين ولا باس
بجعله على الوجه وما يحشى عليه من مخارقه كالقبل والدبر والاذنين والفم انتهى وقال في الضياء المعنوي
قال في شرح التاج هل يحشى فم الميت وسمعه وانفه بالقطن ويوضع على وجهه قال ان فعل حسن
وان ترك فحسن وفي التعليق يحشى دبره قال لا باس به لان هذه المنافذ انما تحشى بالقطن حتى لا يخرج منها
ما يلوث الاكفان فان كان الغالب خشية ذلك فعل وان لم يخش ترك انتهى **قوله** وسنة الكفن له الخ
اقول قال في العناية تكفين الميت لفه بالكفن وهو واجب بدليل انه يقدم على الدين والارث والوصية و
لذلك قالوا من لم يكن له مال فكفنه على من تجب عليه نفقته كما تلزمه كسوته في حال الحياة وتكفينه في ثلثة اثواب
سنة وذلك لا ينافي ان يكون اصل التكفين واجبا انتهى حاصله اصل التكفين واجب وكيفيته سنة الازار الملحفة
ويؤنث كالمئزر واللفافة بالكسر ما يلف به على الرجل وغيرهما والجمع لفائف كذا في القاموس والمراد بها الرداء طولا
والقرن يعني الشعر **قوله** وهو بلا دخاريص **اقول** اذ لا فائدة فيها لانها تفعل في قميص الحي ليتسع اسفله
للمشي **قوله** ولا جيب ولا كمين **اقول** المراد بالجيب الشق النازل على الصدر ولو كفن في قميصه قطع جيبه ولبنته
وكماه كذا في جوامع الفقه **قوله** ولا تحسن العمامة استحسنها المتأخرون **اقول** ظاهر الرواية انه لا عمامة له في
المجتبى والاصح انها مكروهة وعللها في البدائع بانها لو فعلت لصار الكفن شفعا والسنة ان يكون وترا وفي الخانية
ليس فيها عمامة عندنا واستحسنها المتأخرون وهو مروي عن ابن عمر رضي الله عنهما انتهى وفي فتح القدير استحسنها بعضهم
لما روي عن ابن عمر انه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه انتهى وقد اطلقا فيها وقال في النهاية وفي الفتاوى
استحسن المتأخرون اذا كان عالما او من اشراف الناس ان يعمم ويجعل ذنب العمامة على وجهه بخلاف حال الحياة فانه في الحياة
يجعل ذنبها على قفاه لمعنى الزينة وبالموت قد انقطع عن الزينة انتهى وقال في معراج الدراية قال بعض العلماء
ان كان عالما معروفا او من اشراف الناس يعمم وان كان من الاوساط لا يعمم انتهى **قوله** وخرقة تربط ثدييها **اقول**
لم يبين موضع وضعها ومقدار عرضها قال في الخانية وخرقة تربط فوق ثدييها وبطنها انتهى وقال في الجامع الصغير
وهو الصحيح واختلف في مقدار عرضها فقيل من الصدر الى الركبتين وقيل ما بين الثديين الى السرة وقيل الى الركبة وقيل
الاولى ان تكون من الثديين الى الفخذين **قوله** وكفايته اي الكفن الخ **اقول** قال قاضيخان فان كان بالمال كثرة
وبالورثة قلة فكفن السنة اولى وان كان على العكس فكفن الكفاية اولى انتهى وقال في البحر ومقتضاه انه
لو كان عليه ثلثة اثواب خلق ليس له غيرها وعليه دين ان يباع واحد منها للدين لان الثالث ليس بواجب حتى
ترك للورثة عند كثرتهم فالدين اولى مع انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شيء منها للدين كما في
حالة الحياة اذا افلس وله ثلثة اثواب هو لابسها فانه لا ينزع عنه شيء ليباع انتهى وقال في فتح
القدير والدين مع الجواب **قوله** الغسيل والجديد فيه اي الكفن سواء **اقول** روي عن ابي بكر الصديق
رضي الله عنه انه قال اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما اخرجه عبد الرزاق من طريق عروة عن عائشة رضي الله عنها
قال الحافظ ابن حجر واسناده صحيح وفيه فقالت عائشة الا نشتري لك جديدا قال لا ان الحي احوج الى الجديد
من الميت **قوله** ولا باس بالبرود والكتان **اقول** كلما جاز لبسه في حال الحياة جاز التكفين فيه
قوله وفي النساء بالحرير والمزعفر والمعصفر **اقول** اي لا باس في التكفين بالحرير والمزعفر
والمعصفر اعتبارا بحال الحياة ويكره ذلك للرجال والمراهق والمراهقة كالبالغة والبالغ

قوله من اما اله فكفنه على من تجب عليه نفقته اقول الكفن من مال الميت ان كان له مال ويقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة مالم يتعلق بعين ماله حق الغير كالرهن والمبيع قبل القبض حتى يكون المرتهن والبائع احق به من كل احد وكذا العبد الجاني وان لم يكن له مال فكفنه على من يجب عليه نفقته في حال حياته فان لم يكن له من تجب نفقته عليه او كان الا انه معسر فكفنه في بيت المال كما في حياته وان تعدد من تجب عليه النفقة كان على قدر ميراثهم عنه كما يجب عليهم النفقة في حياته كالاولاد والاعمام والعمات والاخوال والخالات لا يجبر على الكفن كذا في الخانية قوله واختلف في الزوج والاصح الوجوب عليه كذا في الظهيرية اقول قال في الخانية والظهيرية والخلاصة على قول ابي يوسف يجب الكفن على الزوج وان تركت مالا وعليه الفتوى انتهى وكذا في المجتبى وزاد ولا رواية فيها عن ابي حنيفة وقال في المحيط والتجنيس والواقعات وشرح المجمع للمصنف اذا لم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند ابي يوسف وعليه الفتوى انتهى مفهومه انه اذا كان لها مال فكفنها في مالها اتفاقا وقد صرح بهذا المفهوم الحدادي في شرحي القدوري السراج والجوهرة فقال وان كان لها مال فكفنها في مالها بالاجماع ولا يجب على الزوج انتهى وفي شرح السراجية لمصنفها واما المرأة اذا لم يكن لها مال فكفنها ومؤنتها على الزوج عند ابي حنيفة وابي يوسف انتهى فقد ضم قول ابي حنيفة على قول ابي يوسف وقيد بما اذا لم يكن لها مال وقيد في المنظومة والمجمع باعسارها ايضا لكن خص الخلاف بابي يوسف ولم يذكر معه احد وكذا في عامة الكتب فالصحيح ما قاله الامام الزاهدي في المجتبى من انه لا رواية فيها عن ابي حنيفة وقال بعض الفضلاء والظاهر ترجيح ما في الفتاوى الخانية لانه ككسوتها والكسوة واجبة عليه غنية كانت او فقيرة غنيا كان او فقيرا او صححه ابو بكر البلخي فتاواه من النفقات انتهى وقال بعضهم والاولى حين جعل الفتوى على قول ابي يوسف ان يقيدها بما اذا كانت معسرة لان غاية ما وجهوه ان الغرم بالغنم ولو تركت مالا يرثه الزوج فتكون غرامة تجهيزها عليه ولا شك ان هذه العلة لا تخص به بل تعم سائر الورثة ومقتضاها ان تكون على الورثة بالحصص حال اليسار ايضا فكيف يجب عليه وحده حال اليسار فان قيل اعتبار نفقتها عليه وحده حال الحياة يقال انها كانت في مقابلة احتباسها وقد زال بالموت بخلاف ما يجب على القريب فانه للقرابة وهي باقية بعده فاذا تاملت وجدت التوجيه يرجح قول محمد والله اعلم انتهى قلت الفتوى على قول ابي يوسف ولذا رجح التوجيه قول محمد قوله وان لم يوجد من تجب عليه نفقته ففي بيت المال اقول ان لم يكن هناك بيت المال فكفنه على الناس ان لم يسالوا له ثوبا لانهم يقدرون ان يسالوا بخلاف الحي والفرق بين هذا وبين الحي اذا لم يجد ثوبا يصلي فيه ليس على الناس ان يسالوا له ثوبا لان الحي يقدر على السؤال بنفسه بخلاف الميت فان سالوا له وفضل من الكفن شيء ان علم المتصدق رد اليه وان لم يعلم كفن به محتاجا اخر وان لم يقدر على صرفهما على الكفن يتصدق بهما على الفقراء كذا في الخانية قوله صلاته فرض كفاية اقول هو بالاجماع وما ورد في بعض العبارات من انها واجبة فالمراد به الافتراض وقد صرح بعضهم بكفر من انكرها لانه انكر الاجماع وانما كانت على الكفاية لان في الايجاب على الجميع استحالة وحرجا فاكتفي بالبعض وسبب افتراضها الميت المسلم فانها تضاف اليه وتتكرر بتكرره وشرائطها بالنظر الى الميت الاسلام فلا تصح على كافر ولا تية والطهارة فلا تصح على من لم يغسل ولا من عليه نجاسة لانه له حكم الامام الا الشهيد فانه يكفن ويصلى عليه بلا غسل كما سيجيء قيل هذا اي الغسل شرط عند الامكان فلو دفن الميت بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنبش سقط هذا الشرط وصلي على قبره بلا غسل للضرورة وقيل الصحيح انه شرط مطلقا فلو دفن بلا غسل لا يصلى على قبره لانها بدون الغسل غير مشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه امرا حراما وهو نبش القبر ويكون لنا عود الى هذا المقام بعون الله الملك العلام هذا اذا اهيل عليه التراب فاذا لم يهل عليه

التراب

التراب بعد فانه يخرج ويغسل ويصلى عليه اتفاقا ولو صلي عليه بلا غسل ودفن واهيل عليه التراب تعاد لفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة لتحقق العجز فلا تعاد ووضعه امام المصلي فلا تجوز على غائب ولا حاضر محمول على دابة او غيرها لاختلاف المكان ولا على موضوع خلف المصلي لانه كالامام من وجه دون وجه لصحة الصلاة على الصبي وشرائطها بالنظر الى المصلي شرائط الصلاة المطلقة من الطهارة الحقيقية والحكمية واستقبال القبلة وستر العورة والنية ولو صلى الامام بلا طهارة لعادوا لانه لا صحة لها بدون الطهارة فان لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان الامام على طهارة والقوم على غيرها لا تعاد لان صلاة الامام صحت فلو اعادها تكررت الصلاة وانه لا تجوز وبهذا تبين انه لا تجب الجماعة في صلاة الجنازة كذا في المحيط واما طهارة مكانه فقد قال في الفوائد ان كان على جنازة لا شك انه لا يجوز وان كان على الارض لا رواية فيه فينبغي ان يجوز لان طهارة مكان الميت ليست بشرط لانه ليس بمؤد وعلل بعضهم بان كفنه يصير حائلا بينه وبين الارض لانه ليس بلابس بل هو ملبوس فيكون حائلا انتهى وقال في القنية طهارة الامام شرط في حق الامام والميت جميعا انتهى وقد قدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان لم تجز ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت وبهذا يعلم ما يفعل في زماننا من القيام على النعلين في صلاة الجنازة لكن لا بد من طهارة النعلين كما لا يخفى كذا في البحر واركانها التكبيرات الاربع والقيام كذا في المحيط فلا يجوز ان ياتي بانقص من الاربع لان الاربع اركان على المختار ولا ان يزيد عليها لان الزيادة على الاربع لا تتادى بتحريمة واحدة وما قيل ان التكبيرة الاولى شرط فمخالف لما صرح به من ان الاربع اركان ولذا لا يجوز بناء صلاة الجنازة على تحريمة جنازة اخرى كما في المحيط وفي الغاية للسروجي ان قلت التكبيرة الاولى للاحرام وهي شرط وقد تقدم انه يجوز بناء الصلاة على التحريمة الاولى لكونها غير ركن قيل له التكبيرات الاربع في صلاة الجنازة قائمة مقام اربع ركعات بخلاف المكتوبة والنافلة انتهى ولا تجوز قاعدا من غير عذر ولا راكبا وسنتها التحميد والثناء والدعاء كذا في المحيط وافضل صفوفها اخرها وفي غيرها اولها اظهارا للتواضع لتكون شفاعته ادعى الى القبول كذا في القنية نقلا عن الائمة الكرابيسي وابي الفضل الكرماني قوله يصلى على كل مسلم الا البغاة وقطاع الطريق اذا قتلوا في الحرب اقول قوله اذا قتلوا في الحرب يفيد انهم اذا اخذوا وقتلوا بعد الحرب يصلى عليهم اي يغسلون ويصلى عليهم لان الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة هذا الحد الاقوال في المسئلة فان فيها اربعة اقوال احدها انهم لا يغسلون ولا يصلى عليهم مطلقا اي سواء قتلوا في اثناء الحرب او قتلهم الامام بعدما وضع الحرب اوزارها روي ذلك في النوادر عن محمد وهو ظاهر ما في الكنز فانه قال الا البغي وقطع طريق اي لا يغسل من قتل للبغي وقطع الطريق واذا لم يغسل لم يصل عليه اطلقه فيشمل ما اذا قتلوا في حال الحرب او اخذوا وقتلوا بعده واحتج القائلون بهذا القول بما روي عن علي رضي الله عنه انه لم يغسل البغاة ولم يصل عليهم فقيل له اهم كفار فقال لا ولكنهم اخواننا بغوا علينا قال في العناية اشار الى انه انما ترك الغسل والصلاة عليهم عقوبة لهم وزجرا لغيرهم وهو نظير المصلوب يترك على خشبة عقوبة له وزجرا لغيره انتهى قال المخرجون لاحاديث الهداية لم نجده انتهى وقال بعض العلماء هو غير موجود عند اهل المغازي ولكن اخرج الهيثم بن عدي في كتاب الخوارج له بلا سند تمام المقصد انتهى قال في الوجيز لا يغسلون ولا يصلى عليهم البغاة وقطاع الطريق والخناق والمكابرون في المصر بالسلاح انتهى والثاني انهم يغسلون ولا يصلى عليهم مطلقا اي سواء قتلوا في حال المحاربة او بعده وهو ظاهر ما في الوقاية والنقاية فانهما قالا فان قتل لبغي او قطع طريق غسل ولا يصلى عليه فاطلقا فشمل حال الحرب وبعده قال في المستصفى الموتى على مراتب منهم من لا يغسل ويصلى عليه وهو الشهيد ومنهم من يغسل ويصلى عليه وهو المسلم غير الشهيد ومنهم من يغسل ولا يصلى عليه

وهو الباغي وقاطع الطريق والكافر الذي له ولي مسلم انتهى وقال في المحيط في غسل المقتول الذي ومنهم من
لا يغسل ولا يصلى عليه وهو الكافر الذي له ولي مسلم انتهى وقال المحيط في غسل المقتولين من البغي وقطاع الطريق
روايتان ولا يصلى عليهم باتفاق الروايتين انتهى والثالث انهم اذا قتلوا في اثناء الحرب لم يغسلوا ولم يصل عليهم
واذا قتلوا بعد ثبوت يد الامام عليهم غسلوا وصلي عليهم لان قتل قطاع الطريق للحد او القصاص وقتل البغاة
للتسكين وكسر الشوكة قال في الملتقط لو قتل باغيا او قاطع طريق لا يغسل ولا يصلى عليه وان اسر ثم قتل
بعد ذلك بزمان غسل وصلي عليه انتهى وقال في التبيين وهذا التفصيل حسن اخذ به الكبار من المشايخ و
الرابع انهم اذا قتلوا في اثناء الحرب غسلوا ولم يصل عليهم واذا قتلوا بعده غسلوا وصلي عليهم والمكابر
في المصر ليلا بالسلاح ملحق بقطاع الطريق والمصنف اختار هذا القول قال وان غسلوا اي لا يصلى على البغاة
وقطاع الطريق اذا قتلوا في اثناء الحرب وكذا على مكابر في المصر ليلا بالسلاح ان قتل في تلك الحالة ويغسلون
وجعل مشايخنا حكم المقتول بالعصبية والخناق الذي خنق غير مرة حكم قطاع الطريق قال في
الخانية والذي صلبه الامام عن ابي حنيفة فيه روايتان روى ابو سليمان عنه انه لا يصلى عليه ومن قتل
مظلوما يصلى عليه ولم يغسل ومن قتل ظالما غسل وصلي عليه انتهى فالاستثناء في كلام المصنف لم يستوعب
جميع اقسام ما يجب اخراجه عن عموم كلمة كل **قوله** قاتل نفسه يغسل ويصلى عليه **اقول** اي من
قتل نفسه عمدا بحديدة يغسل ويصلى عليه لانه فاسق غير ساع في الارض بالفساد وهو الاصح كذا في
النهاية وقال ابو يوسف لا يصلى عليه لانه باغ على نفسه وهو الاصح كذا في غاية البيان معزيا الى القاضي
علي السغدي وبالاول افتى شمس الائمة الحلواني وبالثاني افتى ظهير الدين المرغيناني واختلف التصحيح
والافتاء كما ترى وايد الشيخ كمال الدين قول ابي يوسف بالحديث الذي رواه مسلم عن جابر بن سمرة وتقدم
الجواب عنه صحيحا وقيدنا بالعمد لانه لو قتلها خطا بان قصد العدو ليضربه فاخطا فاصاب نفسه
فمات فانه يغسل ويصلى عليه اتفاقا وصرح في الخانية قبيل كتاب الوقف بان قاتل نفسه اعظم وزرا واثما
من قاتل غيره انتهى **قوله** وهي صلاة اربع تكبيرات **اقول** في هذا اشارة الى ان التكبيرات الاربع اركان
كما تقدم بيانه **قوله** برفع يديه في الاولى فقط **اقول** هذا ظاهر الرواية قال قاضيخان ولا ترفع الايدي
في تكبيرات الجنازة الا في تكبيرة الافتتاح عند مشايخنا وبعض مشايخ بلخ وقال اكثرهم ترفع الايدي انتهى وكان
نصير بن يحيى ومحمد بن مقاتل يرفعان تارة ولا يرفعان اخرى وفي جوامع الفقه المختار تركه اخرج الدارقطني
عن ابن عباس وابي هريرة انه عليه السلام كان اذا صلى على جنازة رفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود **قوله** وثناء
بعدها **اقول** قال في المبسوط اختلف المشايخ فيما يقال بعد التكبيرة الاولى قال بعضهم يحمد الله كما في ظاهر
الرواية وقال بعضهم يقول سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك كما في سائر الصلوات
وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة كذا في معراج الدراية **قوله** كما يصلى في سائر الصلوات **اقول** هذا هو الاولى
كما في فتح القدير **قوله** اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان
اقول اخرج ابو داود والترمذي عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى على جنازة قال اللهم
اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا اللهم من احييته منا
فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان وفي رواية لابي داود بعد قوله فتوفه على الايمان اللهم
لا تحرمنا اجره ولا تضلنا بعده ورواه الطبراني في الكبير والاوسط باسناد حسن وزاد فيه اللهم عفوك
عفوك اي نرجو عفوك عفوك الثاني تاكيد للاول وقال صدر الشريعة انما قال في الاول الاسلام وفي الثاني
الايمان وان كانا متحدين في الاحكام لان الاسلام ينبئ عن الانقياد فكانه دعا في حال الحياة بالايمان والانقياد واما
عند الوفاة فقد دعا بالتوفي على الايمان وهو التصديق والاقرار واما الانقياد وهو العمل فغير موجود

في حال

في حال الوفاة وبعده انتهى **قوله** وتسليمتين بعد الرابعة **اقول** لم يبين المنوي بالتسليمتين للاختلاف
فيه ففي التبيين وفتح القدير ينوي بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية والخانية والجوهرة لا ينوي الامام الميت في
تسليمتي الجنازة بل ينوي من عن يمينه بالتسليمة الاولى ومن عن يساره بالتسليمة الثانية انتهى قال في البحر وهو الظاهر
لان الميت لا يخاطب بالسلام حتى ينوي به اذ ليس اهلا له انتهى **قوله** لا قراءة فيها **اقول** قال في المحيط و
التجنيس لو قرأ الفاتحة فيها بنية الدعاء فلا باس به وان قرأها بنية القراءة لا تجوز لانها محل الدعاء دون القراءة
انتهى قلت المراد بعدم الجواز هنا الكراهة وقد صرح به قاضيخان حيث قال وان قرأها بنية القراءة كره له
ذلك انتهى وهذا كثير في كلامهم فعليك بالتنبه له **قوله** ولا تشهد **اقول** محل التشهد القعود
ولا قعود في صلاة الجنازة **قوله** ولو كبر الامام خامسا لم يتبع لانه منسوخ **اقول** انعقد الاجماع على
كون التكبيرات اربعا فلو كبر الامام خمسا لا يتبعه المقتدي لان الزيادة على الاربع منسوخة ولا متابعة
في المنسوخ كما في قنوت الفجر وروى محمد بن الحسن في الآثار عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم النخعي ان الناس كانوا
يصلون على الجنائز خمسا وستا واربعا حتى قبض النبي صلى الله عليه وسلم ثم كبروا كذلك في ولاية ابي بكر ثم ولي عمر
ففعلوا ذلك فقال لهم عمر انكم اصحاب محمد متى تختلفون يختلف الناس بعدكم فاجمعوا على شيء يجمع عليه
من بعدكم فاجمع رأي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي صلى الله عليه وسلم فيأخذون به ويتركون
ما سواه فنظروا فوجدوا آخر جنازة كبر عليها اربعا واخرج الطبراني والبيهقي عن ابن عباس قال آخر
جنازة صلى عليه السلام كبر عليها اربعا قال البيهقي روي هذا الحديث من وجوه كلها ضعيفة الا ان اجماع الصحابة
على الاربع كالدليل على ذلك ولم يبين اذا لم يتابعه ماذا يصنع عن ابي حنيفة فيه روايتان في رواية يسلم في
الحال ولا ينتظر تحقيقا للمخالفة وفي رواية يمكث حتى يسلم الامام واذا سلم سلم معه ليصير متابعا فيما تجب فيه
المتابعة وهو المختار كذا في الهداية والخانية وهو الاصح كذا في المحيط وبه يفتى كذا في الواقعات لان البقاء في حرمة
الصلاة بعد فراغها ليس بخطا مطلقا انما الخطا في المتابعة في الخامسة كذا في فتح القدير وانما يتبع الامام في
تكبيرات صلاة العيد لو زاد على ثلاثة لانه مجتهد فيه حتى لو جاوز الامام فيها حد الاجتهاد لا يتابع ايضا كذا
في شرح المجمع **قوله** لا يستغفر المصلي في التكبير الثالث لصبي ومجنون اذ لا ذنب لهما **اقول** قال في المحيط
المجنون كالطفل وقال بعض الفضلاء وينبغي ان يقيد بالمجنون الاصلي لانه لم يكلف فلا ذنب له كالصبي بخلاف العارضي
فانه قد كلف وعروض الجنون لا يمحو ما قبله بل هو كسائر الامراض فعدم التكليف انما هو فيما مضى انتهى **قوله**
بل يقول بعد الدعاء بما يدعو به للبالغين كما مر **اقول** هذا مخالف لما في الكتب المشهورة ومناقض لما مر آنفا
من انه لا يستغفر لصبي ومجنون ولهذا قال بعضهم قوله بعد الدعاء تصحيف بدل الدعاء قال الفاضل المحشي معنى
قوله لا يستغفر لصبي ومجنون انه لا يستغفر لهما خاصة مثل ان يقول اللهم ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا
فتجاوز عنه فلا يلزم التناقض بينه وبين قوله بل يقول بعد الدعاء بما يدعو به للبالغين الا ان الدعاء للبالغين
فتصحيف بدل الدعاء في صلاة الصبي والمجنون لم يوجد في الكتب المشهورة فلذلك قيل الدعاء للبالغين تصحيف
من بدل الدعاء للبالغين ولكن لا احتياج اليه فانه اذا لم يوجد للصبي استغفار فاي مانع يمنع الدعاء لعامة المسلمين
وليس فيه دعاء مخصوص حتى يلزم المخالفة انتهى قلت المانع له عدم وجوده في الكتب المعتبرة المشهورة لان
الاتباع خير من الابتداع وقوله وليس فيه دعاء مخصوص ممنوع بل فيه دعاء مخصوص ذكره العلماء في كتبهم وهو
قولهم ويقول في الصبي والمجنون بعد الثالثة اللهم اجعله لنا فرطا الخ ورفعه بعضهم الى النبي صلى الله عليه وسلم
فان قلت الدعاء المذكور يناسب الصبي دون المجنون لان المعنى المطلوب لا يوجد في المجنون قلت ذهب الى ان المعنى المقصود
لا يوجد في المجنون لكنهم الحقوه بالصبي بجامع ان كلا منهما لا ذنب له وصاحب الهداية لدقة نظره خصه بالصبي و
تبعه صاحب الوقاية واكثر غيره **قوله** اجعله لنا فرطا الى اجرا يتقدمنا **اقول** الفرط بفتحتين من تقدم

ما تقدم لان من جرّ عمل اي الذي تقدم القوم الى الورد لاصلاح الحوض والدلاء كذا في القاموس واختار
المصنف الاول حيث فسره بقوله اي اجرا يتقدمنا واختار صاحب الكنز المعنى الثاني ولهذا ذكره بعده قوله
واجعله لنا اجرا اي اجعله متقدما مهيئا مصالحا في دار القرار قبل الفرق بين الاجر والثواب ان الثواب هو الحاصل
باصول الشرع والاجر هو الحاصل بالكمالات لان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة والمنفعة تابعة للعين
وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس انتهى قوله اجعله لنا ذخرا اقول الذخر بضم الذال وسكون
الخاء الذخيرة وهي ما ادخر وهذا معنى قول المصنف خيرا باقيا قوله مشفعا اقول هو بفتح الفاء
على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل قوله ويقوم الامام بازاء صدر الميت مطلقا اقول هذا ظاهر
الرواية وهو مختار الاصحاب حتى لو وقف في غيره اجزاه كذا في كافي الحاكم وفي الهداية وعن ابي حنيفة انه يقوم
من الرجل بحذاء راسه ومن المرأة بحذاء وسطها لان انسا فعل ذلك وقال هو السنة انتهى قلت رواه
الحسن عنه وحديث انس رواه ابو داود والترمذي وابن ماجه والمختار ظاهر الرواية قال في النهاية الوسط
بسكون السين لانه اسم مبهم لداخل الشيء ولذا كان ظرفا يقال جلست وسط الدار بالسكون وهو المراد
هنا وبالتحريك لانه اسم لعين ما بين طرفي الشيء وليس بمراد انتهى قال بعضهم استقبال الميت واجب حتى لو
تركه لا يجوز واستقبال الجملة غير ممكن لانه يوضع عرضا فالمراد به البعض فرجحنا الصدر على سائر الابعاض
لانه موضع القلب وموضع نور الايمان فان قلت اخرج البخاري ومسلم عن سمرة بن جندب انه قال
صليت وراء النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة ماتت في نفاسها فقام وسطها قلنا هذا موافق لمذهبنا
لان الصدر وسط البدن قوله الجنائز اذا اجتمعت فالافراد بالصلاة اولى الخ اقول قالوا ان
الجنائز اذا اجتمعت للصلاة خيّر الامام بين ان يصلي على كل واحدة وحدها وهذا اولى وبين ان يصلي
على الكل دفعة واحدة وان اراد الاول فالافضل ان يقدم الافضل فالافضل فان لم يفعل فلا باس به
وان اراد الثاني فان كان الجنس متحدا فان شاء جعلها صفا واحدا واقام بازاء صدر افضلهم
وان شاء وضعها واحدا بعد واحد بان جعلها صفا طولا مما يلي القبلة بحيث يكون صدر كل قدام
الامام ليقوم بازاء صدر الكل وان لم توجد المحاذاة في رؤسهم بان يكون في قدودهم تفاوت وهذا
التخيير جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان الثاني اولى والاول اولى ولهذا اختاره المصنف اذ وضعها
واحدا بعد واحد فان كان الجنس متحدا فالاولى ان يكون الافضل مما يلي الامام ثم اختلفوا في كيفية الوضع من
حيث المحاذاة قال بعضهم يوضع الآخر اسفل من راس الاول الى عند منكبه وروي عن ابي حنيفة انه احسن لان النبي صلى الله
عليه وسلم وصاحبيه دفنوا كذلك وقال بعضهم يوضع راس كل واحد بحذاء راس صاحبه وروي عن ابي حنيفة انه حسن لان
المقصود حاصل وهو الصلاة عليهم وان كان الجنس مختلفا وضع الرجل مما يلي الامام ثم الصبي ثم الخنثى
ثم المرأة ثم الصبية والصبي الحر يقدم على العبد والعبد على المرأة وقال في فتح القدير ولو اجتمعوا في قبر واحد
وضعوا على عكس هذا الترتيب فيقدم الافضل فالافضل الى ما يلي القبلة وفي الرجلين يقدم اكبرهما سنا وقرآنا
وعلما كما فعل صلى الله عليه وسلم في قتلى احد من المسلمين قلت اخرج البخاري واصحاب السنن الاربعة عن جابر رض ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الرجلين من قتلى احد ويقول ايهما اكثر اخذا للقرآن فاذا اشير الى احدهما قدمه
في اللحد قال الفاضل المحشي في قوله والصبي الحر يقدم على العبد نظر لان صف الصبيان مؤخر عن صف الرجال مطلقا
سواء كانوا احرارا او عبيدا وهم قالوا ان حال الجنائز في الصلاة معتبرة بحال الصفوف في المسجد ويؤيده
قلنا ما وقع في الحدادي من انه ان كان حر وعبد فكيف وضعت اجزأك لانهما لا يختلفان في المقام في حال الحياة
فكذا بعد الموت انتهى قلت قال في المحيط ولو اجتمع جنائز جاز ان يصلي عليها صلاة واحدة بان يجعل الرجل
بين يدي الامام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية لانهم يصفون حال الحياة في الجماعة هكذا

المولى الواني

وان كان

منه الاولوية لا على الوجوب يعني اذا اجتمع الصبي منه

وان كان حر وعلوك فكيف ما وضعا جاز كما في الوقوف بجماعة الا ان الافضل ان يجعل الحر مما يلي الامام انتهى
فعلى هذا يحمل كلام المص الحر مع العبد فالافضل ان يقدم الصبي الحر على العبد على كل حال انتهى يعني سواء كان الحر
بالغا او صبيا وسواء كان العبد اصلح منه او لم يكن وينبغي ان يحمل كلام هذا الفاضل ايضا على الافضلية توفيقا
بين العبارات قوله سبق المصلي بتكبيرة صدرت من الامام او تكبيرتين الخ اقول يعني لو جاء الرجل الى صلاة
صلاة الجنازة بعدما كبر الامام الاولى لا يكبر هو بل ينتظر تكبير الامام الثانية فيكبر معه ويكون هذا التكبير
تكبيرة الافتتاح في حق هذا الرجل ويصير مسبوقا بتكبيرة ثم يتابع الامام فيما بقي واذا سلم الامام اتى بما
سبق به ولو جاء بعدما كبر الامام الاولى والثانية فانه لا يكبر بل يمكث حتى يكبر الامام الثالثة فيكبر
معه ويكون هذا التكبير تكبيرة الافتتاح في حقه ويصير مسبوقا بتكبيرتين ثم يتابع الامام فيما بقي واذا سلم
الامام اتى بما سبق به ولو جاء بعدما كبر الامام الاولى والثانية والثالثة فانه لا يكبر بل ينتظر تكبير
الامام الرابعة فاذا كبر تابعه ويكون هذا التكبير تكبيرة الافتتاح في حقه ويصير مسبوقا بثلاث تكبيرات
واذا سلم الامام اتى بما سبق به هذا عندهما وقال ابو يوسف يكبر حين يحضر ولا ينتظر تكبير الامام كما لو كان
حاضرا لان الاولى للافتتاح والمسبوق ياتي به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدئ
بما فاته اذ هو منسوخ كما في الهداية والحاصل ان الحاضر بعد التكبيرة الاولى كالمسبوق عند ابي يوسف
والمسبوق ياتي بتكبيرة الافتتاح اذا انتهى الى الامام فكذا هذا وعندهما وان كان كالمسبوق لكن كل
تكبيرة بمنزلة ركعة من الصلاة والمسبوق لا ياتي بما فاته قبل فراغ الامام فينتظر حتى يكبر الامام فيكبر معه
ثم ياتي بما فاته بعد سلام الامام ولو كبر كما حضر ولم ينتظر تكبير الامام لا تفسد صلاته عندهما لكن ما
اداه غير معتبر كذا في الخلاصة وقضيته عدم اعتبار ما اداه لا يكون شارعا وهو فتفسد التكبيرة وهذا
يخالف ما في القنية من ان المسبوق لو لم ينتظر تكبير الامام بل كبر قبله يصير شارعا انتهى وعليه فيعتبر ما اداه
وثمرة الخلاف تظهر فيمن جاء بعد التكبيرة الرابعة وقبل السلام فعندهما لا يدخل مع الامام وعنده يدخل وهو الصحيح
قوله قبل رفع الجنازة لان صلاة الجنازة بعد رفعها لا تتصور اقول يعني قبل رفعها على الاكتاف هو
الاولى ظاهر الرواية وقيل قبل رفعها عن الارض وقيل قبل رفعها الى ما يقرب من الاكتاف والاول ظاهر الرواية
وعليه الاعتماد وقال في الخلاصة والبزازية المسبوق ياتي بالتكبيرات بعد سلام الامام قبل ان ترفع الجنازة
فان رفعت الجنازة بالايدي ولم توضع على الاكتاف كبر في ظاهر الرواية وعن محمد انه ان كان الى الارض اقرب
يكبر وان كان الى الاكتاف اقرب لا يكبر انتهى قلت هذا هو القياس لان ما قرب من الشيء اخذ حكمه كما تقدم
قوله ولا ينتظر الحاضر في التحريمة الخ اقول يعني اذا حضر الرجل قبل ان يكبر الامام للافتتاح فكبر
الامام له بعد حضوره ولم يكبر هو معه فانه لا ينتظر الثانية بل يكبر له اتفاقا لانه بمنزلة المدرك لتلك
التكبيرة الا ترى انه لو كبر تكبيرة الافتتاح بعد الامام يقع اداء لا قضاء وان لم يكبر حتى كبر الامام الثانية
كبر الثانية مع الامام ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لانه لو كبر الاولى كان قضاء ولفوات محلها والمقتدي
لا يشتغل بقضاء ما سبق به قبل فراغ الامام وكذا ان لم يكبر الثانية والثالثة حتى كبر الامام الرابعة كبر معه الرابعة
وقضى الثانية والثالثة بعد سلام الامام قبل رفع الجنازة هذا هو المذكور في كثير من المعتبرات وما في المجتبى
من انه يقضي لتحصل الفساد قوله لانه كالمدرك اقول انما قال كالمدرك لانه ليس بمدرك حقيقة اذ حقيقة ادراك
التكبيرة بفعلها مع الامام بل حكما لانه ادرك محل التكبيرة الاولى فنزل ادراك محلها منزلة ادراك نفسها دفعا
للحرج اذ لو شرط فيها المعية لضاق الامر جدا اذ الغالب تاخر النية قليلا عن تكبير الامام فاعتبر مدركا بالحضور في التكبير
كذا في فتح القدير قوله وان جاء بعدما كبر الامام الرابعة اقول وقبل ان يسلم قال في الخلاصة ولو جاء بعد
ما كبر الامام الرابعة قبل ان يسلم فقد فاتته صلاة الجنازة وفي الفتاوى يكبر هو للافتتاح قبل ان تسليم الامام

ثم يكبر ثلثا قبل ان ترفع الجنازة متابعا للادعاء فيها فاذا رفعت الجنازة من الارض يقطع التكبير انتهى
وقال في البزازية ويجوز ان يكون المذكور في الفتاوى قول الامام الثاني وهو الظاهر انتهى قوله
كما لو كان حاضرا خلف الامام ولم يكبر حتى كبر الامام الرابعة اقول المراد بكونه حاضرا خلف الامام
كونه حاضرا في حالة التحريمة لما قال قبيل هذا ولا ينتظر الحاضر في التحريمة ولما قال صاحب الكنز ولا ينتظر
المسبوق ليكبر معه لانه كان حاضرا في حالة التحريمة فالحاصل ان الرجل اذا جاء بعد ما كبر الامام
التكبيرة الرابعة فاتته صلاة الجنازة عند ابي حنيفة ومحمد لفوات اركانها وهي التكبيرات الاربع اذ ليس
لها ركن سواها مع عدم امكان قضائها لانه قبل سلام الامام لان المقتدي لا يشتغل بقضاء ما سبق به قبل
سلام الامام وبعد سلامه لان الصلاة قد فاتت وقال ابو يوسف لم تفته لانه ادرك الامام فيها بعض
في احد اركانها كما في سائر الصلوات فيكبر وحده للافتتاح واذا سلم الامام قضى التكبيرات الثلاث
بعد سلام الامام الفائتة قبل ان ترفع الجنازة كما لو كان حاضرا في حالة التحريمة ولم يكبر حتى كبر الامام
الرابعة فانه في هذه الحالة يكبر وحده ثم يقضي التكبيرات الثلاث بعد سلام الامام اتفاقا قال في المجتبى
انه لم يفرق بين الحاضر وغيره وهما فرقا بينهما فالخلاف بينه وبينهما انما هو في مسئلة الحاضر
في المحيط ما يخالف هذا فانه قال ولو كبر الامام اربعا والرجل حاضر فانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضي
الثلاث وهذا قول ابي يوسف وعليه الفتوى وروى الحسن بانه لا يكبر وقد فاتته انتهى وهذا الكلام
كما ترى يفيد ان في مسئلة الحاضر ايضا بينه وبينهما خلافا والفتوى على قوله فيها والتحقيق ايضا
ان في مسئلة الحاضر لا خلاف فيها ولذا ذكر المسئلة في غاية البيان وغيرها غير معزوة الى ابي يوسف
قال في البحر وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضرا ولم يكبر حتى كبر الامام اثنتين او ثلثا فلا شك انه مسبوق وكما لو كان
حاضرا وقد صلى الامام ركعة او ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعله لا يجعله مدركا فينبغي ان يكون
الخلاف في مسئلة المسبوق وان يكون الفرق بين الحاضر وغيره انما هو في التكبيرة الاولى فقط كما لا يخفى انتهى
قوله والصحيح قولهما الخ اقول يعني والصحيح ما رواه الحسن عن ابي ح من ان من جاء بعد ما كبر الامام الرابعة
فاتته الصلاة لانه قولهما وهو قول محمد معه هنا وذلك ان المقتدي عندهما يدخل في تكبيرة الامام فاذا فرغ
من الرابعة تعذر عليه الدخول وعند ابي يوسف يدخل اذ بقيت التحريمة ببقاء السلام وعدم الخروج
عن الصلاة قوله الاولى بالامامة السلطان اقول انما كان الاولى بها السلطان ان حضر لان في التقديم
عليه عند حضوره استخفافا به واهانة له وتعظيمه واجب ولذا ان السلطان الامام الاعظم ومعنى الاولوية
في السلطان ونائبه والقاضي وجوب تقديمهم وفي امام الحي استحباب تقديمه قوله او نائبه اقول اي وان
لم يحضر السلطان فالاولى بالامامة نائب السلطان لانه لقيامه مقام السلطان واجب التعظيم وفي التقديم عليه
ازدراء به قوله قال ابو يوسف وفي المنتقى على اقول هو رواية الحسن عن ابي ح ووجه هذه الرواية
ان هذا حكم يتعلق بالولاية كالانكاح فيكون الولي مقدما على غيره فيه قوله وكان سعيد والي المدينة يومئذ
اقول اي وكان سعيد بن العاص واليا بالمدينة من جهة معاوية يوم اذ مات الحسن قوله فالقاضي
اي وان لم يحضر السلطان او نائبه فالاولى بالامامة القاضي لان له ولاية عامة وتعظيم ولي الامر واجب
وفي تقديم غيره عليه تحقير له قوله فامام الحي اقول اي وان لم يحضر القاضي فالاولى بالامامة امام الحي
فيقدم على الولي لكن لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الاستحباب لانه رضي به اماما في حال الحياة فينبغي ان
يصلي عليه بعد وفاته قال البخاري قال الحسن ادركت الناس واحقهم بالصلاة على جنائزهم من رضوه لفرائضهم
فعلى هذا لو علم انه كان غير راض به حال الحياة ينبغي ان لا يستحب تقديمه وما في الاصل من ان امام الحي
اولى بها من غيره فحملوا على ما اذا لم يحضر واحد ممن ذكر توفيقا بين الروايتين وفي شرح المجمع للمص

انما يستحب

انما يستحب تقديم امام مسجد حيه على الولي اذا كان افضل من الولي ذكره في الفتاوى انتهى قال
في البحر وهو قيد حسن وكذا في المجتبى انتهى ولقد احسن القدوري اذ فصح بذلك فالمراد بامام الحي
امام مسجد محلته وقد صرح بذلك في العتابية كما نقل عنها صاحب معراج الدراية ان امام المسجد
الجامع اولى من امام مسجد المحلة انتهى قوله فالولي اقول اي وان لم يحضر امام الحي فالاولى بها الولي
على ترتيب العصبات فيقدم بنو الاعيان وهم الاخوة لابوين على بني العلات وهم الاخوة لاب والابن يقدم على الاب وفي ذكر محمد في كتاب
الصلاة ان الاب يقدم على الابن قال بعض المشايخ وهو قول محمد فقط فاما على قول ابي حنيفة فالابن اولى وعلى قول ابي يوسف
الولاية لهما الا انه يقدم الاب احتراما له وقال بعضهم لا بل ما ذكر في صلاة الجنازة من ان الاب اولى قول الكل لان للاب
فضيلة على الابن وزيادة سن وللفضيلة اثر في استحقاق الامامة فيرجح الاب بذلك بخلاف النكاح قال في المحيط وهو
الادم فبنو الاعيان يحجبون بني العلات والاكبر سنا يحجب الاصغر من كل واحد منهما فان اراد الاكبر ان يقدم آخر فليس له
ذلك الا برضاء الاخر لان الحق لهما لاستوائهما في القرابة وان اراد بنو الاعيان تقديم انسان فليس لاحد من بني العلات منعه
لانه لا حق لهم مع وجودهم وابن عم المرأة احق من زوجها ان لم يكن له منها ابن لان انقطاع النكاح بموتها والتحاقه
بالاجانب فان كان ذلك فهو احق بالصلاة عليها الان الحق ثبت للابن في هذه الحالة والابن يقدم الاب احتراما له
فيثبت للزوج حق الصلاة عليها من هذا الوجه وان لم يكن للميت ولي فالزوج اولى ثم الجيران وسائر القرباء اولى من
الزوج ومولى الموالاة احق من الاجنبي والمولى احق بالصلاة على العبد من ابيه وابنه الحرين وكذلك المكاتب اذا مات عن غير
وفاء وفي المحيط لو غاب الاقرب غيبة منقطعة فالابعد اولى وان قدم الغائب غيره بكتاب كان للابعد ان يمنعه لان الولاية
تحولت اليه والمريض في المصر بمنزلة الصحيح يقدم من شاء لان الولاية لم تتحول عنه انتهى قوله لا باس باذن الولي
الخ اقول اي لا باس باذن من له حق التقدم لغيره في الصلاة على الميت لان التقدم حقه فله اسقاطه وفي لا باس اشعار
بان الافضل ان يصلي صاحب الحق بنفسه لكن اذا حسن ظنه بشخص ان في تقديمه من يرجى خير وثواب وشفاعة عند ربه له
ينبغي ان يكون الافضل ان ياذن له فيها قوله ولم يقل الولي اولى والسلطان وغيره اقول يعني لم يقل الا
لا باس باذن الولي كما قال غيره ليشمل لفظ الولي السلطان ومن ذكر بعده وعجبا كلام من خصص جواز الاذن مما
بالولي لانه يثبت جوازه المذهب والمجتبى ومنه بالامام بطريق الاولوية لا خاصية للاذن ثبوته الا على الولي قوله
فان صلى غيره اي غير الولي يعيدها الولي اقول اي ان صلى عليها غير من هو احق بالامامة فللاحق ان يعيد
تلك الصلاة ان شاء لان حق التقدم له فالغير تعدى في حقه فلو صلى نائب السلطان فللسلطان ان يعيدها اذ لا حق لنائب
السلطان مع وجود السلطان وكذا الحكم في البواقي هذا ان لم يتابعه اما ان تابعه وصلى معه فليس له ان يعيدها كذا
في الولوالجية حتى لو اعادها الولي ليس لمن صلى عليها ان يصلي معه مرة اخرى كذا في القنية قوله دفن بلا صلاة
صلى على قبره ما لم يظن تفسخه اقول اطلق الدفن بلا صلاة فشمل ما اذا كان مدفونا بعد الغسل او قبله وهو
رواية ابن سماعة عن محمد وعنه تقدم ان الميت اذا دفن بلا صلاة واهيل عليه التراب فان كان بعد الغسل فانه يصلى على قبره
اتفاقا ما لم يظن تفسخه على الصحيح وان كان قبل الغسل فقد اختلفوا في الصلاة على قبره قال بعضهم يصلى
عليه للضرورة وهو ظاهر اطلاق المتون لان الغسل شرط عند الامكان وبعد الدفن واهالة التراب عليه لا
يمكن ذلك الا بارتكاب امر محظور وهو نبش القبر وحيث كان الامر كذلك سقط الغسل دون الصلاة وقال
بعضهم لا يصلى عليه لان الغسل شرط مطلقا اي حال الامكان وحال عدمه وحيث تعذر الغسل سقطت الصلاة
قال في غاية البيان هذا هو الصحيح لان الصلاة بدون الغسل غير مشروعة ولا تؤمر بما يتضمن امرا حراما
وهو نبش القبر فسقطت الصلاة وقال في المحيط لا يخرج الميت من القبر للصلاة لانه قد سلم الى الله تعالى
يخرج من ايدي الناس هذا اذا وضع اللبن على اللحد واهيل التراب عليه فاذا لم يوجد كلاهما يخرج
ويصلى عليه لان التسليم لم يتم ولو تذكروا بعد الصلاة عليه انه لم يغسل فان اهالوا التراب عليه

ولم يخرج ويصلى عليه استحسانا لان ترك الصلاة لم يعتد بها لترك الطهارة مع الامكان والان
قد زال الامكان وسقطت فرضية الغسل فيصلي على قبره انتهى وهذا يقتضي ترجيح الاطلاق وقال
بعض الفضلاء وهو الاولى لكنه لم يبين وجههما قوله والمقتدي فيه اكبر الراي على الصحيح الخ اقول
هكذا قاله صاحب البحر قوله ولم تجز صلاتها راكبا استحسانا اقول اي ولم تجز صلاة الجنازة حال
كون المصلي راكبا في الاستحسان وحينئذ وجهه وكذا لم تجز اذا كان الميت على الدابة او على ايدي الناس
من غير عذر على المختار لان الميت بمنزلة الامام ولهذا يقدم قوله يعني مع القدرة على النزول
اقول فيه اشارة الى انه لو تعذر النزول لطين ونحوه جاز اداؤها راكبا قوله وايضا لم
يصلوا قاعدين مع القدرة على القيام اقول يعني وكما لم تجز صلاتها راكبا مع القدرة على النزول
لم تجز قاعدا ايضا مع القدرة على القيام وهذا استحسان ووجهه انه صلاة من وجه لوجود التحريمة
واستقبال القبلة فلا تجوز ترك القيام فيها من غير عذر احتياطا وتجوز اذا كان بعذر كما لو تعذر
القيام قال في الخانية اذا صلى المريض على جنازة قاعدا وهو وليها والقوم خلفه قيام جاز وقال محمد
لا يجوز انتهى اي جاز لعذره وصح اقتداؤهم به عندهما ولا يجوز عنده بناء على اقتداء القائم بالقاعد فتصح صلاة
الكل عندهما وصلاة الامام فقط عنده قوله والقياس الجواز لانه دعاء اقول اي والقياس
ان تجوز صلاة الجنازة راكبا وقاعدا للعذر وبدونه لانه دعاء وليست بصلاة حقيقة لعدم كثر
الاركان فيها ولو قال لانها دعاء بتانيث الضمير كان اولى الا انه ذكره باعتبار الدعاء وصدر الشريعة
ذكره تارة وانثه اخرى فقال الاستحسان وهو الدليل الذي يكون في مقابلة القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام
فالقياس هنا ان تجوز راكبا لانه ليس بصلاة لعدم الاركان بل دعاء والاستحسان انها هي صلاة من وجه لوجود
التحريمة فلا يترك القيام من غير عذر احتياطا انتهى فذكر الضمير الراجع الى الصلاة للجنازة اولا باعتبار
انها دعاء وانثه ثانيا باعتبار انها صلاة لوجود شروط الصلاة فيها على ان الفقهاء يتسامحون
في امر التذكير والتانيث ويقولون ان قضية التانيث سهل قوله وكرهت في مسجد هو فيه اقول
اي وكرهت صلاة الجنازة في مسجد الميت موضوع فيه وهذا بالاتفاق لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى على ميت في
المسجد فلا شيء له اخرجه احمد وابو داود والطحاوي في معاني الاثار واخرجه ابن ماجة بلفظ فليس له شيء
وقال الخطيب يروى فلا اجر له وقال ابن عبد البر هي خطا فاحش وقال ابن ابي شيبة حدثنا حفص بن غياث
عن ابن ابي ذئب عن صالح مولى التوامة عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى على جنازة في
المسجد فلا صلاة له واخرج الطيالسي عن ابن ابي ذئب عن صالح مولى التوامة قال ادركت رجالا ممن
ادرك النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر اذا جاؤوا فلم يجدوا الا ان يصلوا في المسجد رجعوا فلم يصلوا
وقال عبد الرزاق اخبرنا الثوري ومعمر عن ابن ابي ذئب عن صالح مولى التوامة قال رايت الجنازة توضع
في المسجد فرايت ابا هريرة اذا لم يجد موضعا الا في المسجد انصرف فلم يصل عليها قال يحيى بن معين
صالح مولى التوامة ثقة حجة لكنه اختلط قبل موته فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة واتفقت كلمة
اهل هذا الشان ان ابن ابي ذئب ممن سمع منه قبل الاختلاط وما اخرجه مسلم عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم
صلى على ابني بيضاء في المسجد سهيل واخيه فواقعة حال لا عموم لها وايضا انه معارض القول
والفعل فقدم القول وذهب الطحاوي الى ان صلاة النبي صلى الله عليه وسلم على سهيل واخيه في المسجد منسوخة
حيث قال في شرح معاني الاثار حديث ابي هريرة اولى من حديث عائشة لان حديث عائشة اخبار عن فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
في حال الاباحة التي لم يتقدمها نهي وحديث ابي هريرة اخبار عن نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي تقدمته الاباحة
فصار حديث ابي هريرة اولى من حديث عائشة لانه ناسخ له وفي انكار من انكر ذلك على عائشة وهم

يومئذ اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم دليل على انهم قد علموا في ذلك خلاف ما قد علمت ولولا ذلك لما انكروا عليها
انتهى قال بعض الفضلاء المراد بالمسجد مسجد الحي وذكر في المحيط ان صلاة الجنازة في المسجد الجامع ايضا
مكروهة كمسجد الحي انتهى قلت ينبغي ان يعتمد على ما في المحيط لان القول الاول ليس يساعده المنقول ولا
المعقول وقيد صاحب الهداية ومن تبعه المسجد بالجماعة للاحتراز عن المسجد المبني لصلاة الجنازة فانها لا
تكره فيه والمصنف كصاحب المجمع والكنز لم يقيده بها لان المسجد المبني لصلاة الجنازة ليس بمسجد
على الصحيح فلا حاجة الى الاحتراز عنه قال في المحيط وغيره اختلفوا هل لما افرد للصلاة على الجنائز
حكم المسجد والصحيح انه ليس بمسجد لانه ما اعد للصلاة حقيقة لان صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة
ولهذا يجوز ادخال الميت فيه والحاجة ماسة الى انه لم يكن مسجدا توسعة للامر عليهم واختلفوا ايضا
في مصلى العيد هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان انفصل الصفوف لانه اعد للصلاة
حقيقة لا في حرمة دخول الجنب والحائض انتهى قوله كراهة تحريم في رواية وتنزيه في اخرى اقول
رجح الشيخ قاسم في رسالة له رواية التحريم بما رواه الطيالسي عن ابن ابي ذئب عن صالح كما تقدم بيانه
واختار الشيخ كمال الدين في فتح القدير رواية التنزيه وبين وجهه قلت يؤيد رواية التحريم رواية من
صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له قوله واختلف في الخارج الخ اقول ما كان مفهوم قوله وكرهت
في مسجد هو فيه ان لا تكره في مسجد لم يكن الميت فيه بين ان في هذا المفهوم اختلاف المشايخ اي واختلف فيما اذا
وضع الميت في خارج المسجد وصلى عليه في داخله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في علة الكراهة فقال
بعضهم احتمال تلويث المسجد وقال بعضهم علتها كون المسجد مبنيا لاداء المكتوبات فلا يقام فيه غيرها
الا لعذر فعلى الاول اذا وضع الميت خارج المسجد وصلى عليه في المسجد لا تكره لانه ليس فيه احتمال تلويث
المسجد وهو رواية النوادر عن ابي يوسف واختاره الامام السرخسي وعلى الثاني تكره مطلقا وهو
اختيار الصدر الشهيد قال الشيخ كمال الدين هذا هو الاوفق لاطلاق الحديث انتهى اعلم
ان هذه المسئلة تحتوي على اربع صور احديها ان كان الميت والامام والقوم في المسجد والثانية
ان يكون الميت وحده خارج المسجد والامام والقوم في المسجد والثالثة ان يكون الميت والامام
مع بعض القوم خارج المسجد وباقي القوم في المسجد والرابعة ان يكون الميت وحده في المسجد والامام
والقوم كلهم خارج المسجد اما الصورة الاولى فانها مكروهة باتفاق مشايخنا واما الصورة
الثانية والرابعة ففيهما اختلاف المشايخ واما الصورة الثالثة فقد ذكر في المحيط وغيره ان
فيها اختلاف المشايخ وذكر في الذخيرة وغاية البيان والعناية انها غير مكروهة بالاتفاق وقال في البحر
دعوى الاتفاق ممنوعة اذ مقتضى التعليل السابق الكراهة وقال في النهر يمكن التوفيق بين كلامهم بان
نفي الكراهة اتفاقا في حق كل من كان خارجا واثباتها في حق كل من كان داخلا وهذا لانه لا معنى لاثباتها
في حق الخارج بل لا ينبغي ان تكون فيه خلافا وهذا افقه حسن فتدبره قلت هذا التوفيق يخالف التوجيه الذي
نقله عن الحواشي السعدية وذلك انه قال فيما سبق وفي النهاية وعندنا اذا كان الميت خارجه فلا كراهة
ووجهه في الحواشي السعدية بانه يعطى للجماعة حكم الامام انتهى ومقتضى هذا التوجيه ان لا تكره
صلاة الداخل والخارج في الصورة المذكورة انفا لانه يعطى المقتدي الداخل حكم الامام القائم
في الخارج فيصير الداخل بمنزلة الخارج فالاولى ان يقال في جواب المنع ان المراد بالاتفاق اتفاق القائلين
بان علة الكراهة احتمال تلويث المسجد هذا والمختار ان صلاة الجنازة في مسجد الجماعة مكروهة بكل
حال قال في الخلاصة صلاة الجنازة في المسجد الذي تقام فيه الجماعة مكروهة سواء كان الميت والقوم
في المسجد او كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد او كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد

والقوم الباقون في المسجد او الميت في المسجد والامام والقوم خارج المسجد هذا في الفتاوى الصغرى
قال هو المختار خلافا لما اورده النسفي في كتاب كراهية الجامع الصغير اختلف المشايخ فيما اذا كان
الامام مع بعض القوم خارج المسجد انتهى قلت ذكر النسفي في فتاواه ان صلاة الجنازة في المسجد
الجامع على ثلثة اوجه الاول ان يكون الكل في المسجد وهذا الوجه مكروه بالاتفاق والثاني ان يكون
الميت والامام مع بعض القوم خارج المسجد والباقي فيه وهذا الوجه غير مكروه بالاتفاق والثالث
ان يكون الميت وحده خارج المسجد والامام والقوم في المسجد وهذا الوجه مختلف فيه كرهه الائمة
الحلواني على اختيار الكراهة انتهى اعلم ان الجار والمجرور في الحديث وهو قوله في المسجد يحتمل ان يكون
ظرفا للمصلي او للميت او لهما فعلى الاول لو كان الميت موضوعا في المسجد والقوم كلهم خارجه لا تكره وبالعكس
تكره وعلى الثاني لو كان القوم كلهم في المسجد والميت خارجه لا تكره وبالعكس تكره وعلى الثالث
لو كان الميت والقوم كلهم في المسجد تكره ولو كان احدهما فيه والاخر خارجه لا تكره قال في البحر و
ما اختاره كما نقلناه لم يوافق واحدا من الاحتمالات الثلاثة لانهم قالوا بالكراهة اذا وجد احدهما
في المسجد المصلي او الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد او احدهما ولعل
وجهه انه لما لم يقم دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود احدهما ايا كان انتهى
قوله ولد فمات **اقول** في تفريع الموت على الولادة تسامح لانه يقتضي الحياة قبله فلا يحسن
التفصيل بعده فكان ينبغي ان يقول كما قال صاحب الهداية ومن استهل بعد الولادة غسل وصلي عليه
قوله ان استهل **اقول** هو على بناء الفاعل لان المراد بالاستهلال ههنا ان يرفع الصبي صوته
بالبكاء عند ولادته قال في القاموس استهل الصبي رفع صوته بالبكاء كاهل وقال في المغرب اهلوا
الهلال واستهلوه رفعوا اصواتهم عند رؤيته واهل واستهل على بناء المفعول اذا ابصر انتهى
وبهذا ظهر وجه اقتصاره في الغاية على الاول لان خصوص رفع الصوت انما هو معناه اللغوي واما معناه
الشرعي فهو ما ذكره **قوله** الاستهلال ان يكون منه ما يدل على الحياة من بكاء او تحريك عضو **اقول** هذا معناه
الشرعي **قوله** سمي وغسل وصلي عليه **اقول** طوى المصنف ذكر كونه يرث ويورث استغناء بذكر الصلاة
عليه لانها من احكام الذين بقت لهم حياة قال في المحيط قال ابو حنيفة من استهل بعد الولادة سمي وغسل
وصلي عليه ويرث ويورث فان لم يستهل لم يسم ولم يغسل ولم يرث ولم يورث والمعتبر في ذلك خروج اكثره
حيا حتى لو خرج اقله حيا ثم مات لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث وحد الاكثر من قبل الرجل سرته ومن قبل
الراس صدره كذا في منية المفتي **قوله** والا وان لم يستهل غسل في ظاهر الرواية **اقول** هذا يتوهم
والصواب ان يقال وان لم يستهل غسل في المختار لان ظاهر الرواية انه لا يغسل قال في الوقاية ومن ولد فمات سمي
وغسل وصلي عليه ان استهل والا ادرج في خرقة فلم يصل عليه وغسل وهو المختار وقال صدر الشريعة في شرحها
وفي ظاهر الرواية انه لا يغسل لانه في حكم الجزء حتى لا يصلى عليه فكذا لا يغسل لكن المختار هو الاول انتهى
وقال في الهداية وان لم يستهل ادرج في خرقة كرامة لبني ادم ولم يصل عليه لما روينا ويغسل في غير الظاهر من الرواية
لانه نفس من وجه وهو المختار انتهى قوله لما روينا يشير الى الحديث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا استهل
المولود صلي عليه وان لم يستهل لم يصل عليه قلت لم اجد هذا الحديث بهذا اللفظ بل وجدته بلفظ الطفل لا يصلى
عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل اخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه عن جابر رفعه وصححه ابن حبان والحاكم
وقال الترمذي روي موقوفا ومرفوعا وكان الموقوف اصح انتهى قال الحافظ ابن حجر والموقوف عند النسائي برجال
الصحيح وذكره البخاري تعليقا ووصله ابن ابي شيبة عن الزهري انتهى قال في العناية قوله لانه نفس من وجه
دليل غير ظاهر الرواية عن ابي يوسف تقريره انه في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه فيعطى حظا من الشبهين

فلاعتباره

فلاعتباره بالنفس يغسل ولاعتباره بالاجزاء لا يصلى عليه وهذا هو المختار انتهى وقال في معراج الدراية
روي عن ابي يوسف ومحمد في غير رواية الاصول انه يغسل ولا يصلى عليه وبه اخذ الطحاوي وعن محمد انه لا يغسل ولا
يصلى عليه وهو ظاهر الرواية وبه اخذ الكرخي انتهى وقال في شرح المجمع للمصنف ولو وضع المولود سقطا تام الخلق
قال ابو يوسف يغسل اكراما لبني ادم وقالا يدرج في خرقة ولا يغسل والصحيح قول ابي يوسف وان لم يكن تام
الخلق لا يغسل اجماعا انتهى وقال في شرحه لابن الملك اذا سقط مولود تم اعضاؤه ولم يستهل يغسل عند ابي
يوسف اكراما لبني ادم لانه نفس من وجه وقالا لا يغسل بل يدرج في خرقة لان الغسل لاجل الصلاة ولا يصلى
عليه اتفاقا فلا يغسل ايضا وقيد بتمام الخلق لانه لو لم يكن تام الخلقة لا يغسل اتفاقا والحاصل ان المولود
اذا سقط تام الخلقة فان استهل تسمى وغسل وصلي عليه ويرث ويورث بالاتفاق وان لم يستهل فقد اتفقوا
على انه لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث واختلفوا في التسمية والغسل ففي ظاهر الرواية لا يسمى ولا
يغسل وروى الطحاوي انه يغسل ويسمى قال في الهداية وهو المختار وجعله صاحب المجمع في شرحه له مرويا
عن ابي يوسف وصححه وتبعه ابن الملك في شرحه له الا انه سكت عن التصحيح واذا سقط غير تام الخلقة فقد
قال صاحب المجمع في شرحه له لا يغسل اجماعا وقال ابن الملك في شرحه له اتفاقا لكن نقل الاجماع والاتفاق
مخالف لما ذكر في الخلاصة والظهيرية من ان السقط الذي لم تتم اعضاؤه لا يصلى عليه باتفاق الروايات و
اختلفوا في غسله والمختار انه يغسل ويدفن ملفوفا بخرقة انتهى وعزى ما فيهما في معراج الدراية الى المبسوط
والمحيط على ان ابن الملك جعل في شرح الوقاية المختار غسله حيث قال واما الذي لم يتم اعضاؤه فالمختار
انه يغسل ايضا انتهى اعلم ان كونه لا يرث ولا يورث ليس على اطلاقه بل هو مقيد بما اذا انفصل
بنفسه اما اذا انفصل كما اذا ضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا فانه يرث ويورث لان الشارع اوجب
على الضارب الغرة فقد حكم بحياته لان وجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت فاذا حكمنا بحياته
كان له الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة كذا في المبسوط والظهيرية
والسقط الذي لم تتم اعضاؤه هل يحشر عن ابي حفص الكبير انه ان نفخ فيه الروح حشر والا فلا وقال
الشعبي وابن سيرين ان استبان بعض خلقه حشر والا فلا وقيل هذا هو الذي يقتضيه مذهب اصحابنا
قوله كصبي سبي مع احد ابويه **اقول** اي وكذلك السقط في عدم الصلاة عليه مثل صبي سبي مع
احد ابويه فمات فانه لا يصلى عليه لانه كافر تبعا له لانهم جعلوا الولد تبعا لابويه الى البلوغ و
لا تزول تلك التبعية الى البلوغ الا اذا عقل الاديان واعتقد دينا غير دين ابويه فحينئذ تزول التبعية
ويصير مستقلا والمراد بالتبعية التبعية في احكام الدنيا لا في العقبى فلا يحكم بان اطفال الكفار في النار
البتة بل فيه خلاف فقيل يكونون خدم اهل الجنة وقيل ان كانوا قالوا بلى يوم اخذ العهد عن اعتقاد
ففي الجنة والا ففي النار وعن محمد انه قال فيهم اني اعلم ان الله لا يعذب احدا بغير ذنب وهذا ينفي
المذكور وتوقف فيهم ابو حنيفة لما اخرجه البخاري عن ابي هريرة قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ذراري
المشركين فقال الله اعلم بما كانوا عاملين اي لو ابقاهم فلا تحكموا عليهم بشيء كذا قال ابن قتيبة فدل
هذا الحديث الصحيح على التوقف والحاصل ان العلماء اختلفوا قديما وحديثا في هذه المسئلة على
اقوال احدها انهم في مشية الله تعالى وهو منقول عن الحمادين وابن المبارك واسحق ونقله البيهقي في الاعتقاد
عن الشافعي وثانيها انهم تبع لابائهم وثالثها انهم يكونون في برزخ بين الجنة والنار ورابعها
انهم خدم اهل الجنة وفيه حديث ضعيف وخامسها انهم يمتحنون في الاخرة بان ترفع لهم نار
فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما ومن ابى عذب وسادسها انهم في الجنة وهو في المذهب الصحيح
المختار الذي صار اليه المحققون وسابعها التوقف وهو المشهور عن ابي ح وروي عنه التوقف

في اطفال المؤمنين ايضا لكن قال في معراج الدراية هذه الرواية مردودة على راويها **قوله** ولو سبي بدونه اوبه فاسلم هو والصبي صلي عليه **اقول** قوله صلي عليه جواب المسائل الثلاث يعني ولو سبي صبي بدون احد ابويه فمات صلي عليه لانه مسلم حكما تبعا للدار كما في اللقيط او للسابي قال في التبيين اي اذا لم يسب مع الصبي احد ابويه ثم يصلي عليه تبعا للسابي او للدار انتهى وقال في العناية فان قيل اذا كانت الدار مما يتبع فلنتبع والصبي مع احد ابويه ترجيحا للاسلام كالابوين اذا كان احدهما مسلما اجيب بان تاثير الدار في الاستتباع دون تاثير الولادة لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باستتباع الابوين دون الدار مع قيام الدار ولو لم يكن كذلك لما حكم بكفر صبي في دار الاسلام اصلا وكان من ماترك ابواه لبيت المال لاختلاف الدينين انتهى ولو سبي باحد ابويه ثم اسلم هو والصبي صلي عليه في الصورتين اما في الاولى فلانه مسلم حكما تبعا لاحد ابويه المسلم لانه يتبع خيرهما دينا واما في الثانية فلانه مسلم حقيقة لان اسلامه صحيح عندنا استحسانا وان لم يصح قياسا كما هو مذهب الشافعي واطلق الصبي وقيده في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف تفسيره فقيل معناه ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير والكفر ضلالة واتباعه شر وقيل هو ان يعقل صفة الاسلام المذكور في حديث جبريل عليه السلام وهو ان يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله تعالى وقيل المراد بالعاقل المميز وهو من بلغ سبع سنين ثم ان وقتهما فلو ادعى ابوه انه ابن خمس سنين وامه انه ابن سبع سنين عرض على اهل الخبرة ورجع اليهم في ذلك انتهى قال بعض الفضلاء وكان ينبغي ان يقال ما قيل في الحضانة عند اختلاف الابوين في سنه ان كان ياكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده هو ابن سبع والا فلا انتهى التبعية على ثلثة اقسام احدها تبعية الولادة والثانية تبعية الدار والثالثة تبعية اليد واختلفوا في آخر التبعية بعد الولادة فالذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط تبعية اليد قال في فتح القدير ولعل ما في المحيط اولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلي عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد انتهى قال في البحر وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم الكون في دار الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجحا لما في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالحاصل ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضيخان وجمع على تقديم الدار على اليد وهو الاوجه لما نقل في كشف الاسرار انه لو سرق ذمي صبيا واخرجه الى دار الاسلام فمات الصبي فانه يصلي عليه ويصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى وجب تخليصه من يده انتهى **قوله** لانه مسلم حكما **اقول** يعني في صورة التبعية اي تبعية الدار او احد ابويه المسلم لا في صورة اسلام الصبي نفسه لانه في تلك الصورة مسلم حقيقة فلو قال بعد قوله او بدونه فاسلم هو صلي عليه لانه مسلم حكما وكذا لو اسلم الصبي نفسه صلي عليه لانه مسلم حقيقة لكان اشمل واولى كما لا يخفى على ذوي النهى وحكم المجنون البالغ في هذه الاحكام كحكم الصبي العاقل فيكون فيه الاوجه الثلثة في التبعية كذا في البحر **قوله** يغسل وليه المسلم **اقول** الضمير المجرور في يغسله راجع الى الكافر اطلق الكافر والمراد غير المرتد فان المرتد لا يغسل ولا يكفن وانما يلقى في حفيرة كالكلب ولا يدفع الى من انتقل الى دينهم ليدفنوه بخلاف اليهودي والنصراني كذا في الخلاصة وانما لم يقيده به لانه قد يعود في اخراج المرتد من لفظ الكافر كذا في النهر واطلق الولي ليتناول كل قريب له من ذوي الفروض والعصبات وذوي الارحام وهذا الاطلاق لفظ الجامع الصغير وقيده في الاصل بما اذا لم يكن له قريب كافر فان كان هناك من يتولى امره من قرابته الكفار فالاولى ان يخلي المسلم بينه وبينهم يصنعون به ما يصنعون بموتاهم قيل هذه العبارة معيبة لان المسلم ليس بولي الكافر اجيب بان المراد به القريب ورد بان المواخذة على نفس التعبير به بعد ارادة القريب ومنع كونه معيبة بان غاية الامر ان اطلاق الولي على القريب مجاز لكن بقرينة وهو ما اشتهر انه لا تولى بين كافر ومسلم وقد صرحوا بانه لا عيب في المجاز الذي معه قرينة في الحد ودفعا بالك في غيرها على ان نسبة

بلغ الشيخ كمال الدين
والشيخ كمال الدين
والشيخ جمال الدين
قراءة الهداية
الشيخ عمر

الشيخ اكمل الدين
الشيخ ...
الشيخ عمر

الى العبارة

الى العبارة المذكورة مما لا ينبغي فانها واقعة في كلام محمد بن الحسن كيف وقد تبعه في ذلك كبار الائمة كصاحب الهداية وغيره وسكت الشراح وغيرهم عن عكسه وهو ما اذا مات مسلم وله ولي قريب الا كافر فانه لم يذكره في الكتاب وفي البدائع لا يمكن من ذلك بل يفعله المسلمون وقيل لا يغسل الكافر ... عاشر في بني آدم ... حتى ... النجاسة عليه لا تطهير حتى لو وقع في الماء افسده **قوله** تحمل الجنازة بوضع مقدمها الى **اقول** كلام ظاهر **قوله** ويسرع بها **اقول** اي يسرع الحامل بالجنازة **قوله** لا خببا **اقول** اي لا يسرع بها اسراعا خببا ... الخبب هو نوع من العدو ... اسراعه دون الخبب والحاصل انه يسرع بها بلا عدو ويسرع بما اخرجه ابو داود واحمد والترمذي عن ابن مسعود قال سالنا نبينا صلى الله عليه وسلم عن المشي بالجنازة قال ما دون الخبب والقول به اسرعوا بالجنازة فان تك صالحة فخير تقدمونها اليه وان تكن غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم اخرجه البخاري ومسلم وحد الاسراع ان لا يضطرب الميت على الجنازة قال في القنية والمعجل افضل ... يوم الجمعة يكره تاخير صلاته ودفنه ليصلي عليه الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خافوا فوت الجمعة بسبب دفنه يؤخر الدفن انتهى **قوله** كره الجلوس قبل وضعها عن الاعناق **اقول** وكذا يكره القيام بعد وضعها قال في الكافي قال في الخانية واذا انتهت الجنازة الى القبر كره الجلوس للقوم قبل ان توضع عن اعناق الرجال واذا وضعت عن الاعناق فيجلسوا ويكره القيام انتهى وقال في الهداية اذا بلغوا الى القبر يكره ان يجلسوا قبل ان توضع عن اعناق الرجال ... انه تقدم ... والقيام امكن منه انتهى وقال في العناية فاذا وضعت عن اعناق الرجال جلسوا وكره القيام انتهى وفي المحيط خلافه فانه قال الافضل ان لا يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب لما روي انه عليه السلام كان يقوم حتى يسوى عليه التراب وفي القيام اظهار العناية بامر الميت انتهى والاول اولى وجه الاولوية مذكور في البحر ... والكلام في المشيع اما القاعد اذا مر عليه فلا يقوم لها في الصحيح قال ... في الخلاصة اذا كان القوم في المصلى فجيء بالجنازة الصحيح انهم لا يقومون لها قبل الوضع انتهى والدليل على ... ما روي عن علي ... قال كان رسول الله امرنا بالقيام للجنازة ثم جلس بعد ذلك وامرنا بالجلوس وقال في الخانية واذا كان القوم في المصلى فجيء بجنازة قال بعضهم يقومون لها اذا رأوها قبل ان توضع الجنازة عن الاعناق وقال بعضهم لا يقومون وهو الصحيح وهذا الذي كان في الابتداء ثم نسخ انتهى **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من تبع الجنازة فلا يجلس حتى توضع **اقول** اخرجه ... عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه بلفظ اذا تبعتم الجنازة فلا تجلسوا حتى توضع ورواه البغوي في المصابيح بلفظ اذا رأيتم الجنازة فقوموا فمن تبعها فلا يقعد حتى توضع **قوله** لما روينا **اقول** يعني قوله صلى الله عليه وسلم من تبع الجنازة الحديث يعني ان هذا الحديث يدل على ان المندوب المشي خلف الجنازة لان التبعية انما تكون بالمشي خلف **قوله** ولقوله صلى الله عليه وسلم الجنازة متبوعة **اقول** اخرجه ابو داود واحمد ... والترمذي عن ابن مسعود في اثناء حديث ... وليس منها من تقدمها قال الترمذي سمعت محمدا يعني البخاري يضعفه **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا **اقول** اخرجه اصحاب السنن عن ابن عباس قال الترمذي غريب واخرجه ابن ابي شيبة عن ... نافع عن ابن عمر ... للنبي صلى الله عليه وسلم ولابي بكر وعمر وهذا من اصح الاسانيد قال في القاموس اللحد ويضم الشق يكون في عرض القبر كالملحد وجمعه الحاد ولحود ولحد القبر صنع لحدا والحده عمل اللحد والميت دفنه انتهى وهو ان يحفر القبر ثم يحفر في جانب القبلة حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق ان يحفر حفيرة في وسط القبر ويوضع فيها الميت **قوله** الا لضرورة فلا باس بالشق الخ

اقول قال في البحر ويستحسنون الشق فيما اذا كانت الارض رخوة لتعذر اللحد فلا باس بتابوت يتخذ للميت لكن السنة ان يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين ان يكون التابوت من حجر او حديد انتهى يعني اذا كانت الارض رخوة اختاروا الشق ثم هو مخير بينه وبين اتخاذ تابوت من حديد او حجر ونحو فيه التراب وذكر في الظهيرية ان وضع المضربة تحته في القبر لا يجوز وما روي عن عايشة من فعله فغير مشهور او مؤول انتهى واختلفوا في مقدار عمق القبر فقيل قدر نصف القامة ذكره في الروضة وفي الذخيرة الى صدر الرجل او وسط القامة فان زاد فهو افضل وان عمقوا مقدار قامة فهو احسن انتهى فعلم بهذا ان الادنى نصف القامة والاعلى قدر القامة وفي الواقعات لا ينبغي ان يدفن الميت في الدار وان كان صغيرا لان هذه السنة كانت للانبياء انتهى قوله ويدخل من قبل القبلة اقول وهو ان توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الاخذ له مستقبل القبلة حال الاخذ و اضطربت الروايات في ادخاله عليه السلام ففي رواية ادخل من قبل القبلة وفي رواية سل سلا اخرجها ابو داود في المراسيل عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي واخرج ابن عدي عن ابن بريدة عن ابيه اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل القبلة والحد له ونصب عليه اللبن نصبا وفي رواية سل من قبل راسه سلا اخرجه الشافعي ومن طريقه البيهقي عن عمران بن موسى ونحن رجحنا الرواية الاولى لان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه

قوله ويقول واضعه بسم الله الخ اقول روى الحاكم في المستدرك وابن حبان في صحيحه عن ابن عمر رض ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا وضعتم موتاكم في قبورهم فقولوا بسم الله وعلى ملة رسول الله واخرج الترمذي وابن ماجة عن ابن عمر قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادخل الميت القبر قال بسم الله وعلى ملة رسول الله

قوله ويوجه الى القبلة اقول اي يجعل وجهه الى القبلة وينبغي ان يكون على شقه الايمن غير منكب على وجهه ولا مستلق على ظهره قوله اذ به امر النبي صلى الله عليه وسلم اقول قال المخرجون لم نجده لكن استدل بما اخرجه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه عن قتادة الليثي وكانت له صحبة ان رجلا قال يا رسول الله ما الكبائر قال هي تسع فذكر منها استحلال البيت الحرام قبلتكم احياء وامواتا واخرج ابو داود عن ابي سعيد ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالا وفيه عطية وهو ضعيف قوله لانه صلى الله عليه وسلم امر به اقول لم اجده

قوله ويسوى اللبن والقصب اقول اللبن الطوب النيء اخرج مسلم عن سعد بن ابي وقاص انه قال في مرضه الذي مات فيه الحدوا لي لحدا وانصبوا علي اللبن نصبا كما فعل برسول الله صلى الله عليه وسلم فنصب عليه اللبن نصبا وفي صحيح مسلم نقلوا ان عدد لبنات لحده عم تسع واخرج ابن ابي شيبة عن الشعبي ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن من قصب الطن بضم المهملة وتشديد النون حزمة القصب واخرج ابن سعد عن ابي ميسرة عمرو بن شرحبيل انه قال رايت المهاجرين يستحبون ذلك قوله لا الاجر والخشب اقول الاجر بضم الجيم وتشديد الراء الطوب المشوي وانما منع الاجر والخشب لانهما لاحكام البناء فلا يكونان في بيت البلى لان الاجر مسته النار والخشب معد لها ولما روى احمد عن عمرو بن العاص انه قال لا تجعلوا في قبري خشبا وعلل صاحب الهداية كراهة الاجر بعلة اخرى فقال ولان بالاجر اثر النار فيكره تفاؤلا انتهى فعلى الاولى يستوي الحجر والاجر وعلى الثانية يفرق بينهما واورد الامام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله فعلم ان اثر النار لا يضر واجاب في غاية البيان بالفرق لان اثر النار في الاجر محسوس بالمشاهدة وفي الماء ليس بمشاهد انتهى قال بعض الفضلاء في الجواب عن الايراد المذكور ان الاجر انما يكره في القبر تفاؤلا لا لان به اثر النار الا ترى انه يكره الاجمار عند القبر واتباع الجنازة بالنار بخلاف الغسل بالماء الحار لانه يقع في البيت ولا يكره الاجمار فيه واليه اشار الامام الزيلعي في التبيين واطلق المصنف في منعهما وقيد في الخلاصة منع الاجر بما اذا كان يلي الميت واما اذا كان وراء ذلك فلا باس به وقيد ابن الملك في شرح المجمع وابنه في شرح الوقاية منعهما بما اذا كان حول الميت واما اذا كان فوقه فلا يكره لانه يكون عصمة من السبع انتهى

السبع عن نسخة

قوله

قوله ويسجى قبرها لا قبره الخ اقول اي ويغطى قبر المراة بثوب ليجعل اللبن على اللحد مع الستر ولا يغطى قبر الرجل الا لضرورة كمطر وثلج لان مبنى حال المراة على الاستتار ومبنى حال الرجال على الانكشاف قوله ويهال التراب عليه اقول اي يصب التراب عليه ستر الحال الخ في القاموس هال عليه التراب يهيله هيلا واهاله فانهال وهيله فتهيل صبه فانصب انتهى وتكره الزيادة على التراب الذي اخرج من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ويستحب ان يحثى عليه التراب ولا باس برش الماء على القبر لانه تسوية له وروي عن ابي يوسف كراهته لانه يشبه التطيين قوله ويسنم القبر اقول اي ويرفع واختلفوا في مقداره فقيل قدر شبر وقيل قدر اصابع والدليل عليه ما اخرجه البخاري تعليقا عن سفيان بن دينار التمار قال دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم فرايت قبره مسنما واخرجه ابن ابي شيبة من طريقه وزاد وقبر ابي بكر وعمر واخرج محمد في الاثار عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال اخبرني من راى قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر ابي بكر وقبر عمر مسنمة ناشزة عن الارض عليها فلق من مدر ابيض وجعل التسنيم في الظهيرية واجبا وفي المجتبى مندوبا وهو الاولى قوله ولا يربع ولا يجصص للنهي عنهما اقول اخرج محمد في الاثار عن ابي حنيفة قال حدثنا شيخ لنا يرفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن تربيع القبور وتجصيصها واخرج مسلم والترمذي وابن ماجة وابن حبان والحاكم عن جابر قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم ان يجصص القبر وفي البدايع التربيع صنيع اهل الكتاب والتشبه بهم فيما منه بد مكروه انتهى قوله ولا يخرج الميت منه اي من القبر الخ اقول اي لا يجوز اخراج الميت من القبر بعدما اهيل التراب عليه الا ان تكون الارض مغصوبة او اخذها بالشفعة وطلبها المالك او الاخذ بالشفعة فيخرج احياء لحق الادمي وذكر في التبيين ان صاحب الارض مخير ان شاء اخرجه منها وان شاء ساواه مع الارض وانتفع بها زراعة او غيرها انتهى والحاصل ان نبش القبر لحق الله تعالى حرام ولحق الادمي جائز كما اذا سقط فيها متاعه او كفن في ثوب مغصوب او دفن في ملك الغير او دفن معه مال ولو درهما واخذ الارض شفيعها فانه يجوز نبشه في هذه الصور احياء لحق الادمي المحتاج بخلاف ما لو دفن بلا غسل او وضع لغير القبلة او على شقه الايسر او جعل راسه مكان رجليه حيث لا يجوز نبشه طالت المدة او قصرت قوله كذا في الظهيرية اقول ومثله في الخانية والمحيط وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وهو اي الرمي في البحر بعد الغسل والتكفين والصلاة عليه مقيد بما اذا لم يكن البر قريبا انتهى يعني ان الرمي في البحر مقيد بما اذا لم يتمكن من الوصول الى البر لبعده اما اذا تمكن منه لقربه فانه لا يلقى اليه قيل وينبغي ان يحال الحكم الى ما هو المتعارف انتهى قوله كذا في الخانية اقول ان هذه العبارة ليست عبارة الخانية فان عبارتها حامل ماتت وقد اتى على حملها تسعة اشهر وكان الولد يتحرك في بطنها فدفنت ولم يشق بطنها ثم رؤيت في المنام تقول ولدت لا ينبش القبر لان الظاهر انها لو ولدت كان الولد ميتا انتهى قال في البحر قالوا الحبلى اذا ماتت وفي بطنها ولد يضطرب يشق بطنها ويخرج الولد لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية انتهى وقال الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح منية المصلي امراة ماتت واضطرب الولد في بطنها و غلب على رايهم انه حي يشق بطنها اما لو ابتلع لؤلؤة او مالا لانسان ثم مات ولا مال له ففي التجنيس انه لا يشق بطنه وفرق بينه وبين المسئلة الاولى بان هناك ابطال الحرمة الاعلى وهو الادمي لصيانة الادنى وهو المال بناء على ان حرمة الميت كحرمة الحي ولا يشق بطنه حيا لو ابتلع ذلك فكذا بعد الموت وذكر في الاختيار ان عدم الشق فيه رواية عن محمد وان الجرجاني روى عن اصحابنا انه يشق لان حق الادمي مقدم على حق الله تعالى وعلى حق الظالم المتعدي قال الشيخ كمال الدين بن الهمام وهذا اولى والجواب عن الفرق ان زوال الاحترام بتعديه انتهى وانما لم يشق في حال الحياة لافضائه الى الهلاك لا لمجرد الاحترام وكذلك بعد الموت انتهى

قوله وفيها ايضا يجب في القتيل والميت الى اخر الباب اقول اختصر المصنف عبارة الخانية

ممن طلب الوقوف عليهما برمتهما فعليه ان يجتهد في مراجعتها ومطالعتها

قوله باب الشهيد اقول

اخرجه من صلاة الجنازة مع ان المقتول ميت باجله عند اهل السنة لاختصاصه بالفضيلة التي ليست لغيره قوله سمي به لانه مشهود له بالجنة بالنص ولان الملائكة يشهدون موته اكراما له اقول يكون الشهيد على هذين الوجهين فعيلا بمعنى المفعول قوله او لانه حي عند الله حاضر اقول يكون الشهيد على هذا الوجه فعيلا بمعنى الفاعل قوله اعلم ان الاصل في هذا الباب شهداء احد فانهم كفنوا وصلى عليهم ولم يغسلوا الا انه صلى الله عليه وسلم قال في حقهم زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم الحديث اقول قال المخرج لاحاديث الهداية لم نجد هذا الحديث بهذا اللفظ وهو عند الشافعي واحمد عن عبد الله بن ثعلبة بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم اشرف على قتلى احد فقال اني شهيد على هؤلاء زملوهم بكلومهم ودمائهم الكلوم جمع كلم معناه الجرح يقال كلمه يكلمه جرحه فهو مكلوم وكليم واخرجه النسائي بلفظ زملوهم بدمائهم فانه ليس كلم يكلم في سبيل الله الا يأتي يوم القيامة يدمى اللون لون الدم والريح ريح المسك واخرج البخاري واصحاب السنن الاربعة عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الرجلين من قتلى احد ويقول ايهما اكثر اخذا للقرآن فاذا اشير الى احدهما قدمه في اللحد وقال انا شهيد على هؤلاء يوم القيامة وامر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلهم وزاد البخاري والترمذي ولم يصل عليهم قال النسائي لا اعلم احدا تابع الليث من اصحاب الزهري على هذا الاسناد واخرج احمد وابو داود وابن ماجة عن ابن عباس امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم واخرج ابو داود عن جابر قال رمي رجل بسهم في صدره فمات فادرج في ثيابه كما هو ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنده على شرط مسلم قلت الحديث الاول وهو حديث عبد الله بن ثعلبة والحديث الثالث وهو حديث ابن عباس يستلزمان عدم الغسل اذ معه لا يبقى الدم والحديث الثاني وهو حديث جابر بن عبد الله صريح فيه والحديث الثالث والرابع يدلان على ان الشهيد يدفن بثيابه قالوا ويكره ان ينزع عن الشهيد جميع ثيابه وان يجدد له الكفن الا ان يكون خلاف جنس الكفن كالفرو والحشو والسلاح والقلنسوة والخف فانه ينزع عنه وليس في الاحاديث المتقدمة ما يدل على الصلاة عليه والدليل على مشروعية الصلاة عليه ما اخرجه البخاري ومسلم عن عقبة بن عامر ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج يوما فصلى على قتلى احد صلاته على الميت ثم انصرف الى المنبر فقال اني فرطكم وانا شهيد عليكم واني والله لانظر الى حوضي الآن واني اعطيت مفاتيح خزائن الارض واني والله ما اخاف ان تشركوا بعدي ولكن اخاف عليكم ان تنافسوا فيها وروى البخاري ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قتلى احد بعد ثمان سنين كالمودع للاحياء والاموات فثبت بهذا ان الشهيد يصلى عليه لانه آخر فعله في شهداء احد لان فعله كالبيان لمشروعيته وروى الحاكم وقال صحيح الاسناد عن جابر قال فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين فاء الناس من القتال فقال رجل رأيته عند تلك الشجرة فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه فلما رآه ورأى ما مثل به شهق وبكى فقام رجل من الانصار فرمى عليه بثوب ثم جيء بحمزة فصلى عليه ثم جيء بالشهداء كلهم قوله فان الناس لو رجعوا عنه ولان الصلاة على الشهيد لو لم تكن مشروعة لنبه على عدم سقوطها كما نبه على عدم سقوط الغسل والحاصل ان العلماء اتفقوا على ان شهداء احد لم يغسلوا والحقوا بهم في عدم الغسل كل من كان بمعناهم واختلفوا في الصلاة عليهم فذهب مالك والشافعي واسحق واحمد في المشهور عنه الى انه لم يصل عليهم والحقوا بهم في عدم الصلاة كل من كان بمعناهم وذهب ابو حنيفة الى انه صلى عليهم والحق بهم في الصلاة كل من كان بمعناهم وهو قول ابن عباس وابن الزبير وعقبة بن عامر وجمهور التابعين ورواية عن احمد استدل الائمة الثلاثة على ما ذهبوا اليه بما رواه البخاري والترمذي عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل على شهداء احد واستدل ابو حنيفة على ما ذهب اليه بما رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم

صلى

صلى على حمزة ثم على الشهداء كلهم وقال حمزة سيد الشهداء عند الله يوم القيامة ورجح رواية الحاكم على رواية البخاري لان رواية الحاكم مثبتة ورواية البخاري نافية والرواية المثبتة مقدمة على الرواية النافية على ما عرف في الاصول فان قلت الترجيح فرع المعارضة ولا معارضة بين حديثي البخاري والحاكم لان حديث البخاري لعلو سنده اعلى درجة من حديث الحاكم وشرط المعارضة المساواة اذ لا معارضة بين الاعلى والادنى قلت لا نسلم ان حديث البخاري اعلى درجة من حديث الحاكم لان حديث الحاكم لما صح اسناده كان في درجة حديث كان في درجته صح القول بمعارضته فان قلت الحكم بصحة اسناده غير مسلم اذ فيه ابو حماد الحنفي وهو ضعيف قلت ضعفه ليس بمتفق عليه بل هو امر مختلف فيه فان بعضهم وان ذهبوا الى تضعيفه فقد ذهب بعضهم الى توثيقه قال الاهوازي كان عطاء بن مسلم يوثقه وكان احمد بن محمد بن حبيب يثني عليه ثناء تاما قال ابن عدي وقال ما ارى بحديثه بأسا انتهى فيجوز ان يكون الحاكم ممن ذهب الى توثيقه واخذ المجتهد بروايته يرجح جانب توثيقه ويؤيده ما اخرجه ابو داود بسند صحيح عن عطاء بن ابي رباح انه قال صلى الله عليه وسلم صلى على قتلى احد ولئن سلمنا عدم توثيقه وضعف الحديث من طريقه فقد ورد حديثه من طرق عديدة تقوى طرقه وكل واحد منها وان لم يبلغ درجة الصحة فرضا لكن مجموعها يرتقي اليها قطعا او يبلغ درجة حديث البخاري ويعارضه ويرجح عليه بما ذكر قوله وهم شهداء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقول اي والمقتول ظلما والميت حريقا او غريقا او مبطونا شهداء بشهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرج البخاري والترمذي عن عبد الله ابن عمرو بن العاص قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد واخرج ابو داود والنسائي وابن ماجة والترمذي وقال حديث صحيح عن سعيد بن زيد قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون اهله فهو شهيد ه واخرج ابو داود والنسائي وابن ماجة وابن حبان في صحيحه عن جابر بن عتيك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المبطون شهيد والغريق شهيد وصاحب ذات الجنب شهيد والمطعون شهيد وصاحب الحريق شهيد والذي يموت تحت الهدم شهيد والمرأة تموت بجمع شهيد الجمع مثلثة الجيم وسكون الميم المرأة التي تموت وولدها في بطنها قال في القاموس وماتت بجمع مثلثة عذراء او حاملا او مثقلة انتهى قوله الا يرى ان عمر وعليا حملا الى بيتهما بعد الطعن وغسلا اقول اخرجه مالك في الموطأ عن ابن عمر انه قال عاش عمر ثلاثة ايام بعد ان طعن ثم مات فغسل وكفن ورواه عبد الرزاق بلفظ كان عمر شهيدا فغسل وكفن وصلي عليه لانه عاش بعد طعنته ومثله علي قوله وكانا شهيدين بقوله صلى الله عليه وسلم اقول روي في الصحيح عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صعد احدا وابو بكر وعمر وعثمان معه فرجف بهم فضربه برجله فقال اثبت احد فانما عليك نبي وصديق وشهيدان وروي عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان على حراء هو وابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير فتحركت الصخرة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدأ فما عليك الا نبي او صديق او شهيد قوله والمقصود ههنا تعريف شهيد بمعنى شهداء احد في ترك الغسل اقول الشهيد نوعان شهيد في حكم الدنيا والآخرة كشهيد احد ومن هو بمعناهم ويسمى هذا النوع شهيدا حكميا وشهيد في حكم الآخرة فقط كمن قتل ظلما ولم يكن في معنى شهداء احد او مات مطعونا او مبطونا او حريقا او غريقا فيسمى هذا النوع شهيدا حقيقيا والمقصود في هذا المحل تعريف النوع الاول لانه الذي يتعلق به نوع مخصوص من احكام الشرع كنزع ما ليس من جنس الكفن وترك الغسل والدفن بالدم واما النوع الثاني فانه لا يتعلق به نوع مخصوص من احكام الشرع بل حكمه حكم سائر موتى المسلمين قوله ولهذا قال هو مسلم طاهر بالغ اقول اي ولاجل ان المقصود في هذا المحل تعريف شهيد هو بمعنى شهداء احد في ترك الغسل قال هو مسلم طاهر بالغ الخ قوله احترز به عمن وجب عليه الغسل كالجنب والحائض والنفساء اقول اي بقيد الطهارة احترز عمن وجب عليه الغسل واعتبار هذا القيد قول ابي حنيفة حتى لو قتل حال كونه جنبا او حائضا او نفساء

يغسل عنده وقالا لا يغسلون لان الغسل الواجب بالجنابة والحيض والنفاس سقط بالموت لانه خرج عن كونه مكلفا
والغسل الواجب بالموت سقط بالشهادة وله ان الشهادة عرفت مانعة لا رافعة فلا ترفع ما يوجب الغسل اي الجنابة
والحيض والنفاس الا يرى انه لو كان في ثوب الشهيد نجاسة غير الدم تغسل تلك النجاسة ولا يغسل الدم لما ذكرنا
ومعناها انها منعت من كونه نجسا ولم ترفع النجاسة التي هي غير الدم قوله احترازا عن الصبي اقول اي قيد
البلوغ احترازا عن الصبي ولاعتبار هذا القيد ايضا قوله قبل حال كونه صبيا يغسل عنده وقالا لا يغسل
لان الصبي احق بهذه الكرامة اي بسقوط الغسل فان سقوط الغسل عن الشهيد لبقاء اثر مظلوميته في القتل فكان
اكراما له والمظلومية في حق الصبي اشد فكان اولى بهذه الكرامة وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهداء احد بوصف
كونه طهرة عن الذنب ولا ذنب للصبي فلا يكون في معناهم فالقتل في حقه كالموت حتف انفه وعلى هذا الخلاف المجنون فانه
يغسل عنده وعندهما لا يغسل فعلى هذا لو قال بدل قوله بالغ مكلف ليخرج الصبي والمجنون لكان اولى قال في البحر وقد
يقال ينبغي تخصيصه بمجنون بلغ كذلك اما من بلغ عاقلا ثم جن فهو محتاج الى ما يطهره اذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه
بجنونه الا ان يقال ان المجنون اذا استمر جنونه حتى مات لم يؤاخذ بما مضى لانه لا قدرة له على التوبة ولم ار نقلا في هذا
الحكم انتهى وقال في النهر ولا يخفى ان هذا مسلم فيما اذا جن عقب المعصية اما لو مضى بعدها زمن تقدر فيه على التوبة
فلم يفعل كان تحت المشيئة انتهى قوله لان الاب اذا قتل ابنه بحديدة ظلما الخ اقول وكذا لو صولح القاتل عن المقتول
عمدا بمال لا يغسل لان المال وجب لكن لم يجب بنفس القتل بل بسقوط القصاص بالصلح قوله يقال ارتث الجريح اي
حمل من المعركة وبه رمق اقول المعركة وتفسيرها موضع العراك اي القتال والرمق بقية الحياة قوله والارتثاث
في الشرع ان يرتفق بشيء من مرافق الحياة اقول اي ان ينتفع بشيء من منافع الحياة كالاكل والشرب قوله او يثبت
حكم من احكام الاحياء اقول كمضي وقت صلاة وهو يعقل ويقدر على الاداء كما ياتي هكذا فسر صدر الشريعة الارتثاث
في شرح الوقاية وقال بعضهم هو ماخوذ من قولك ثوب رث اي خلق كانه رث في حكم الشهادة والحاصل ان شرائط
الشهيد الحكمي عندنا ست الاول العقل والثاني البلوغ والثالث الطهارة عما يوجب الغسل والرابع القتل ظلما بشرط
ان يكون بجارحة ان كان القاتل مسلما او ذميا لا بشرط ان يكون بها ان كان حربيا او باغيا او قاطع طريق فلو قتل مسلما
مسلم غير باغ وغير قاطع طريق او ذمي بجارحة او قتله حربي او باغ او قاطع طريق بجارحة او بغيرها يكون المقتول في الصور
شهيدا والخامس عدم وجوب المال بنفس القتل والسادس عدم الارتثاث قوله ففيهم من دمغ راسه بالحجر اقول دمغ
على البناء للمفعول معناه شج يقال دمغ راسه دمغا اي شج راسه حتى بلغت الشجة الدماغ واسمها الدامغة قوله
ولم يغسلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الامر بترك الغسل اقول يعني بقوله عليه السلام زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم
وقد تقدم ما فيه من الكلام بعون الله الملك العلام قوله او مجروحا ميتا في معركتهم اقول لو قال كما قال صاحب
الهداية وغيره او وجد في المعركة وبه اثر لكان اولى ليشمل الجراحة وغيرها كسيلان الدم من محل غير معتاد كخروجه منه
كالعين والاذن وكالكسر لبعض الاعضاء لان المراد بالاثر العلامة الدالة على القتل وسيلان الدم على الوجه
المذكور علامة دالة عليه وكذا كسر بعض الاعضاء فيكون شهيدا لا يغسل قوله ويزاد ان نقص وينقص
ان زاد ليتم الكفن اقول يعني يزاد ان كان ما عليه ناقصا من كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زائدا على
كفن السنة ليتم كفن السنة قال في البحر ذكر الاسبيجابي ان في قوله يزاد وينقص اشارة الى انه يكره ان ينزع
عنه جميع ثيابه ويجدد الكفن قوله فيغسل من وجد قتيلا في مصر اقول قيد بالمصر لانه لو وجد في
المفازة التي ليس بقربها عمران كان شهيدا لوجوب القتل بحكم قطع الطريق الا انه يرد عليه القرية وما
قيل ان ينبغي ان يراد بالعمران وما يقرب منه مصرا كان او قرية ففيه نظر قال في البدائع لو قتل في المصر بغير الحديد لا يكون
شهيدا وان كان في المفازة كان شهيدا لانه موجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه اللصوص
ليلا في المصر فقتل بسلاح او غيره فهو شهيد لان القتل لم يخلف في هذا الموضع بدلا وهو مال انتهى

قوله مما اي

قوله فيما اي في موضع تجب اذا وجد فيه القتيل القسامة احترازا عن الجامع والشارع اقول ظاهر هذه
العبارة ظاهر هذه العبارة يوهم انه اذا وجد في الجامع او الشارع لا يغسل وليس كذلك لانه يغسل اذا وجد
فيهما لوجوب الدية في بيت المال قال في البحر الاقتصار على وجوب الدية في التعليل اولى من ضم القسامة كما في الهداية لانه
يرد عليه المقتول في الجامع او الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وانما تجب الدية في
بيت المال فقط انتهى فعلى هذا لو قال المص تجب فيه الدية بدل قوله تجب فيه القسامة لكان اولى وبهذا التقرير يعلم
ان من قتله اللصوص في بيته ليلا ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فانه لا قسامة ولا دية على اهل المحلة لانهما لا يجبان
الا اذا لم يعلم القاتل وهنا قد علم ان قاتله اللصوص وانه لم يثبت عليهم لفرارهم فليحفظ هذا فان الناس
عنه غافلون كذا في البحر قوله اقول كانه لم يتامل في عبارة الهداية ولم ينظر في شروحها الخ اقول
حاصل هذا الاعتراض ان صدر الشريعة توهم ان بين رواية الذخيرة ورواية الهداية مخالفة مع انه
لا مخالفة بينهما في الحقيقة ومنشأ هذا التوهم حمل قول صاحب الهداية الا اذا علم انه قتل بحديدة
ظلما على ما اذا لم يعلم قاتله وهذا الحمل مخالف لما صرح به شراحها من ان قوله الا اذا علم انه قتل بحديدة
ظلما محمول على ما اذا علم قاتله عينا وفي قول صاحب الهداية ظلما وفي قوله لان الواجب فيه القصاص اشارة
اليهما اما الاول فلان القتل انما يكون ظلما اذا كان القاتل معلوما حتى لو لم يعلم جاز ان يكون هو متعديا
فلا يكون القتل ظلما واما الثاني فلان القصاص انما يجب اذا كان القاتل معلوما والا وجبت القسامة
والدية وبالجملة انهم اعتبروا في قوله الا اذا علم انه قتل بحديدة ظلما قيد علم القاتل لانه مما من
الدليل وهو قوله لان الواجب فيه القصاص كما اعتبروا في قوله اولا من وجد قتيلا في المصر قيد عدم علم القاتل لانه مما من
الدليل وهو قوله لان الواجب فيه القسامة والدية واعترض صدر الشريعة باعتبار هذا القيد ولم يعترض
باعتبار ذلك فاعتبار قيد عدم علم القاتل في الاول لانه مما من الدليل وعدم اعتبار قيد علم القاتل
في الثاني مع انه مما من الدليل ايضا تحكم اورد الفاضل المحشي على قوله لانه انما كان ظلما اذا
كان القاتل معلوما بان في هذا الحصر منعا ظاهرا فانه يجوز ان يعلم كون القتل ظلما مع عدم العلم
بالقاتل بان يكون المقتول طفلا مثلا واورد على قوله ولا يعتبر في الثاني قيد يفهم من الدليل ايضا
ان وجوب القصاص فيه اي فيما اذا علم انه قتل بحديدة ظلما يحال على النظر الى نفس القتل لا الى
معلومية القاتل انسوق كلام صاحب الهداية ياباه وتبع ابن كمال باشا المص في هذا الرد ثم قال
وغاية ما يلزم من ذلك ان يكون الاستثناء اي في كلام الهداية منقطعا ولا باس به انتهى وقال
بعض الفضلاء لا يتم لان موجب القتل بحديدة القصاص ووجوب المال اذا لم يعلم القاتل بسبب العارض
وهو الجهل به فينبغي ان يكون الحكم فيه كالاب اذا قتل ولده بحديدة ظلما الا انا نقول ليس القصاص موجب
القتل بحديدة ظلما بل لا بد ان يكون القتل ظلما وذا العذر ثابت في الصورة المذكورة فلا مخالفة
بين روايتي الهداية والذخيرة انتهى وقال الفاضل المحشي نصرة لصدر الشريعة اقول كان صدر
الشريعة نظر الى الاستثناء في قوله الا اذا علم انه قتل بحديدة ظلما فان الاستثناء لا يكون الا بعد
تمام الحكم والحكم لا يتم الا بعد قوله غسل ومقتضى قوله لان الواجب فيه القسامة كون الموجود غير
معلوم فيكون تقدير الكلام من وجد قتيلا في المصر ولم يعلم قاتله غسل في جميع الازمان الا في زمان
علم انه قتل بحديدة ظلما فيكون الاستثناء من ضمير غسل ويكون القيد السابق معتبرا فيه ايضا على ما
لا يخفى على من له ادنى دربة في اساليب الكلام انتهى قوله وهو يعقل اقول قيد به لانه لو مضى
وقت وهو لا يعقل كان شهيدا فلا يغسل وان زاد على يوم وليلة قوله ويقدر على الاداء اقول
هكذا قيد العلامة الزيلعي في التبيين ورده الشيخ كمال الدين في فتح القدير والله اعلم بصحته

المولى الواني

وفيه افادة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فاما اذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل فلو
يسقط به القضاء قال طائفة والمختار وهو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان اراد لغيبة
العقل والمغمى عليه فيقضي على ما لم يزد على صلاة يوم وليلة فمتى يسقط القضاء مطلقا لعدم قدرة الاداء
من الجريح انتهى وقال الشيخ في تبيين الحقائق والبحر وتقييد الاطراده الاولى كون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضاء
على الصحيح هو فيما اذا قدر بعده اما اذا مات على حاله فلا اثم لعدم القدرة عليها بالايماء انتهى قلت
لم يذكر هذا القيد في كثير من المعتبرات كالهداية والكنز والوقاية والنقاية **قوله** او ينقل من المعركة حيا
اقول سواء نقل في مكان او لا بان مات على ايدي الرجال بان بعض فوق الحياة وهو الراحة فلم يكن في
معنى شهداء احد وقد اصاب سعد بن معاذ سهم يوم الخندق فحمل الى المسجد ثم مات بعد ذلك فغسله رسول الله
صلى الله عليه وسلم **قوله** فح لا يكون النقل منافيا للشهادة **اقول** قال في الهداية ومن ارتث غسل والارتثاث
ان يأكل او يشرب او ينام او يداوى او ينقل من المعركة حيا الا اذا حمل من مصرعه كيلا تطؤه الخيل لانه ما نال
شيئا من الراحة انتهى وتعقبه في غاية البيان بان لا نسلم ان الحمل من المصرع ليس بنيل راحة انتهى وقال في البدائع
ان النقل من المعركة يزيده ضعفا ويوجب حدوث الالام لم تحدث لولا النقل والموت يحصل عقيب ترادف الالام
فيكون النقل مشاركا للجراحة في اثارة الموت فلم يمت بسبب الجراحة يقينا فلذا لم يسقط الغسل بالشك انتهى
وهذا يفيد ان كونه مرتثا ليس للراحة بل لما ذكر من عدم الموت بسبب الجراحة يقينا وقد علم منه انه لو انتقل
بنفسه كان مرتثا بالاولى ثم وضع المسئلة فيما انه لا يعقل فلو اخر قوله وهو يعقل وجعله قيد الكل لكان
قوله هذا الاستثناء ذكره الزيلعي **اقول** لا وجه لتخصيص الزيلعي بذكر هذا الاستثناء لانه مذكور في الهداية
وغيرها **قوله** وهو قول ابي يوسف خلافا لمحمد **اقول** الضمير يرجع الى الارتثاث بالايصاء بامور الدنيا
والاخرة قول ابي يوسف هذا القول يحيى الخلاف فالقول لمحمد فانه يقول في الايصاء مطلقا لا يكون ارتثاثا
وهذا اي كون الخلاف في مطلق الايصاء هو الظاهر من كلام المصنف ويدل عليه قوله الاتي وقيل الخلاف بينهما في
الوصية بامور الدنيا الخ وقيل الخلاف بينهما في الوصية بامور الاخرة كان مرتثا عند ابي يوسف لا عنده اتفاق
وعند محمد لا يكون مرتثا لانه من احكام الاموات انتهى وقيل قول ابي يوسف في الامور الدنيوية وقول محمد
في الامور الاخروية قال العلامة الشمني وفي المحيط وهو الاظهر لان الوصية بامور الدنيا من احكام الاحياء
انتهى قلت اطلاق المتون يؤيد القول الاول فانه يشمل الوصية بامور الدنيا والاخرة ونقل صاحب المواهب
عن كل منهما قولين فقال ونظر ابو يوسف الارتثاث في الوصية بامور الدنيا فقط او مطلقا وخالفه محمد
في وصية الاخرة فلم يجعله مرتثا او خالفه مطلقا فلم يجعله مرتثا في الوصيتين لانهما من عمل الاموات
قوله او تكلم بكلام كثير وقيل بكلمة **اقول** ينبغي حمله على كلام ليس بوصية توفيقا بين قولهم ان اطلاق
الوصية يشمل الوصية بكلام قليل او كثير كما في غاية البيان وبين قولهم ان الكلام اذا كان طويلا كان ارتثاثا وان
كان قصيرا لا يكون ارتثاثا لكن ذكر ابو بكر الرازي انه لو اكثر من كلامه في الوصية فطال غسل لان الوصية
بشيء من امر الميت واذا طالت اشبهت امور الدنيا كذا في غاية البيان **قوله** لانه بذلك يصير خلقا في حكم
الشهادة **اقول** الخلق بفتح الخاء المعجمة وتحريك اللام صفة مشبهة بمعنى البالي يعني ان القتيل بما ذكر يصير
خلقا في حكم الشهادة وهو عدم الغسل وانما قال في حكم الشهادة لانه لا يصير خلقا في نفسها فانه شهيد
عند الله تعالى وهذا يؤيد قول من قال ان الارتثاث ماخوذ من الرث وهو بمعنى البالي لا من الترثيث الذي
هو بمعنى الجريح وما قاله الفاضل المحشي ان خلقا بضم المعجمة وسكون اللام ومعناه المخالفة فما لا وجه له
قوله ونال شيئا من مرافق الحياة **اقول** قال الفاضل المحشي الواو للعطف فلو عكس في ترتيب الكلام و
قال لانه بذلك نال شيئا من مرافق الحياة ويصير خلقا في حكم الشهادة لكان اظهر انتهى **قوله** لانهم ماتوا

عطاشا

عطاشا والكاس يدار عليهم خوفا من نقصان الشهادة **اقول** هكذا قال صاحب الوقاية قال المخرج لاحاديث
الهداية لم يجد هذا قوله من تخوفا الشهادة علة لقوله ماتوا عطاشا والعطاش بكسر العين جمع عطشان
قوله اي ولو وجد ما ذكر في الحرب لا يكون مرتثا بشيء من ذلك كذا قال الزيلعي **اقول** ذكر في شرح المنظومة
نقلا عن النهاية انه اذا مضى عليه يوم وليلة حال القتال وهو يعقل يكون مرتثا انتهى وهذا يخالف ما ذكر في المجتبى
نقلا عن نوادر بشر عن ابي يوسف اذا مكث في المعركة اكثر من يوم وليلة حيا والقوم في القتال يعقل او لا يعقل
فهو شهيد والارتثاث لا يعلم الا بعد تصرم القتال انتهى

٥٥

قوله كتاب الزكاة اقول

كتاب الزكاة مضاف ومضاف اليه والمضاف مرفوع على انه خبر لمبتدا محذوف تقديره كتاب الزكاة هذا او منصوب
على انه مفعول لفعل محذوف تقديره هاك كتاب الزكوة والاول اولى من الثاني عند اكثر المحققين لان الخبر محط الفائدة
وابقاؤه في اللفظ احسن من ابقاء المبتدا والثاني اولى من الاول عند بعضهم لان المبتدا هو الركن الاعظم
فابقاؤه في اللفظ انسب من ابقاء الخبر والثالث احط رتبة منهما عند الكل لان المحذوف فيهما جزء الجملة وفي
الثالث الجملة باسرها وتقليل المحذوف اولى من تكثيره ولفظ هذا المقدر اشارة الى المرتب الحاضر في العقل
الحاضر في الخارج اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج اللهم الا ان يراد به الاشارة الى النقوش
الكتابة دون الالفاظ ودون معانيها ودون المركب من الثلثة او الاثنين وقد بسطنا الكلام على هذا الباب
بما لا مزيد عليه في صدر الكتاب وحاصله ان المختار عند المحققين ان اسم الاشارة في مثل هذه المواضع اشارة
الى المؤلف الحاضر في العقل يعني ان المؤلف يستحضر في ذهنه المعاني التي يريد ان يجمعها في مؤلفه ويورد اسم
الاشارة لبيانها لان اسم الاشارة قد يستعمل في الامور المعقولة وان كان وضعه للامور الحاضرة في مرأى المخاطب
لكن العدول عن الاصل اعني الوضع الى الخلاف من نكتة وهي هنا الاشارة الى اتقانه هذه المعاني حتى
صارت لكمال علمه بها كانها مبصرة عنده ويقدر على الاشارة اليها باسم الاشارة الموضوع للاشارة
الى الامور المحسوسة المبصرة **قوله** عقب الصلاة بالزكاة اقتداء بقوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكوة **اقول**
يعني ان الماتن ذكر الزكاة بعد الصلاة لاجل الاقتداء بكتاب الله تعالى لانهما مقرونان فيه في اثنتين وثمانين اية
منها قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة وهو يدل على ان الاتصال بينهما في الغاية والتعاقب في كمال النهاية
والحاصل ان العبادات انواع ثلثة بدني محض كالصلاة والصوم ومالي محض كالزكاة ومركب منهما كالحج فكان
القياس ان يذكر الصوم عقيب الصلاة لانه بدني محض مثلها الا ان اكثر الفقهاء تركوا هذا القياس فقدموا
الزكوة على الصوم اقتداء بكتاب الله تعالى وتبعهم المصنف في ذلك كما ترى وانما قيدت بالاكثر لان بعضهم اخذوا
بالقياس المذكور فقدموا الصوم على الزكاة منهم قاضيخان **قوله** وقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون
اقول قال البيضاوي والظاهر من هذا الانفاق صرف المال في سبيل الخير فرضا كان او نفلا ومن فسره
بالزكوة ذكر افضل انواعه والاصل فيه وخصصه بها لاقترانه بما هو شقيقها انتهى ونحوه ذكر المولى
ابو السعود بنحوه الا انه يدل الظاهر بالمراد فعلى هذا لو اقتصر المصنف على ذكر الاية الاولى لكان اجود واولى
قوله هي تمليك بعض مال **اقول** الزكاة في اللغة الطهارة قال الله تعالى قد افلح من تزكى اي
تطهر من الكفر والمعصية او تطهر للصلاة قال في ضياء الحلوم سميت زكاة المال زكاة لانها تزكي المال
اي تطهره انتهى والنماء يقال زكا الزرع اذا نما قال في ضياء الحلوم وقيل سميت زكاة المال زكاة
لان المال يزكو بها اي ينمو ويكثر انتهى قال الله تعالى قد افلح من زكاها قال صاحب الكشاف التزكية الانماء
والاعلاء بالتقوى وقال البيضاوي زكاها انماها بالعلم والعمل وقال المولى ابو السعود اي فاز
بكل مطلوب ونجا من كل مكروه من انماها واعلاها بالتقوى وقال الواحدي الاظهر انها من زكاة الزرع

يزكو زكاء بالمد اذا زاد انتهى اى الطهارة الزكاة ماخوذة من زكا الزرع يزكو زكاء اذا زاد وانما سميت
بها لان المال ينمو بها ويكثر وذلك انها شكر المال لان شكر كل شئ بحسبه وقد قال الله تعالى لئن شكرتم
لازيدنكم وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وفي الاستشهاد بالاية المذكورة يعنى قوله تعالى
قد افلح من زكاها نظر اذ المصدر فيه جاء على زكاء بالمد فيجوز كون الفعل المذكور منه لا من الزكاة بل
كونه منها يتوقف على ثبوت عين لفظ الزكاة في معنى النما انتهى قلت في هذا النظر بحث وذلك لما نقلناه
انفا عن ضياء الحلوم صريح في ورود عين لفظ الزكوة في معنى النما فجاز كون الفعل المذكور ماخوذا من الزكاة
كما جاز كونه ماخوذا من الزكاء وفي الشرع ما افاده المصنف بقوله هي تمليك بعض مال الخ احترز بالتمليك
عن الاباحة لان الزكاة لا تتادى بها حتى لو اطعم يتيما ناويا الزكوة لا يجزيه لعدم التمليك كما سياتى
وبالمال عن تمليك المنافع لان المال خاص بالاعيان اما مطلقا وهو قول الاكثرين واما عند الاطلاق وهو قول
الاقلين والمنفعة ليست بعين متقومة فلا تتادى الزكاة بتمليكها حتى لو اسكن فقيرا داره سنة بنية
الزكاة لا يجزيه واشار بلفظ التمليك الى ان الزكاة في الشرع عبارة عن نفس الاداء فتكون اسما للفعل
وعليه المحققون وهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان وقيل انها اسم للمال المؤدى
لقوله تعالى واتوا الزكوة والايتاء الاعطاء محال واجاب عنه الشيخ احمد السروجي في الغاية بان المراد بايتاء
الزكوة اخراجها من العدم الى الوجود كما في قوله تعالى اقيموا الصلاة وقال الشيخ تقي الدين الشمنى في شرح
النقاية وهي في الشرع اداء حق يجب للمال وقد تطلق على نفس المال المخرج انتهى يعنى انها تطلق في الشرع غالبا على
الاداء ونادرا على المؤدى واختاره بعض الفضلاء وزاد عليه قوله وهو المعنى بقوله تعالى واتوا الزكوة لان الايتاء
لا يصح الا في الاعيان انتهى قلت في كلام هذا الفاضل نظر وذلك لانه لو كان المراد بالزكاة في الاية الكريمة المؤدى
لكان القول به اصح من القول الاخر وفيه كما لا يخفى لانها هي الدليل على فرضيتها والاجماع انما هو سند اليها مع انهم
صرحوا بان القول بانها عبارة عن نفس الاداء اصح من القول بانه اسم للمؤدى وقد سبقت منا الاشارة فيما مضى
الى هذا المعنى ويجاب عن قوله لان الايتاء لا يصح الا في الاعيان بما مر عن صاحب الغاية قوله جزما اقول
معنى الجزم القطع وانتصابه على انها صفة لمصدر محذوف بتقدير مضاف اى تمليكا ذا قطع او بتقدير
باء السببية اى تمليكا قطعيا وتسلسله شايع والمراد بالقطع هنا عدم الاحتمال لغير التمليك فخرجت
الكفارة اذا ملكت لان التمليك وان وجد الا انه ليس بقطعي لانه يحتمل الغير وهو الاباحة كما
سيجيء ان شاء الله تعالى قوله اقول هذا التعريف يتناول مطلق الصدقة ولا يختص بالزكاة
اقول يعنى ان التعريف الذى ذكره صاحب الكنز يتناول جميع الصدقات والحال انه لا يختص بالزكاة
اجاب بعض الفضلاء عن هذا الاعتراض بان اللام في المال للعهد اى المال المعهود اخراجه شرعا ولم يعهد
فيها الا التمليك وكون المخرج ربع العشر وبه يخرج سائر الصدقات عن تعريف الزكوة قوله
بخلاف ما اختير ههنا اقول الجار والمجرور في محل الرفع على انه خبر لمبتدا محذوف والتقدير وهو ملتبس
بمخالفة التعريف الذى اختير في هذا الكتاب ويجوز ان يكون في محل النصب على انه حال من الضمير المستتر في
يتناول اى يتناول وتعريف صاحب الكنز مطلق الصدقة ملتبسا بمخالفة ما اختير ههنا قوله واورد
عليه الشارع الخ اقول الواو للاستيناف وان مع اسمها وخبرها جملة مستانفة وقعت موقع العلة لعدم التناول
المفهوم من قوله بخلاف ما اختير ههنا فالمعنى ان التعريف الذى اختاره صاحب هذا الكتاب لا يتناول
الذى اختاره صاحب الكنز فان تعريف صاحب الكنز يتناول مطلق الصدقة وتعريف صاحب هذا الكتاب لا يتناول
لان قوله عينه الشارع يفيد التخصيص اذ لا تعيين من قبل الشارع في الصدقة وشان التعريف ان يكون جامعا
ومانعا واورد على قوله اذ لا تعيين في صدقة الفطر فانها تمليك بعض مال عينه الشارع واجاب عنه

المولى الوالى

الفاضل المحشي باعتبار قيد الحيثية على ما هو المتعارف في التعريفات فقال المعنى ان الزكاة في الشرع تمليك بعض
مال عينه الشارع من حيث انه بعض المال الفاضل والنقص بصدقة الفطر فان تعيينها ليس من حيث انها بعض المال فان
الواجب في صدقة الفطر ليس بعضا معينا بالنظر الى النصاب او الى مجموع المال بخلاف الزكاة فانها اما عشر او ما وجب فيه الزكاة
او ربع عشره انتهى قوله وايضا قال الزيلعي وعليه الكفارة اذا ملكت الخ اقول اجاب عنه بعض الفضلاء بان
الكفارة خرجت بقوله مسلم لانه خرج مخرج الشرط والكلام ليس بشرط في الصدقة غير الزكاة فانه يجوز ان يدفع الى الذمى
سواء كان واجبا او تطوعا كصدقة الفطر والكفارات والنذور وفي الواجب خلاف ابي يوسف كما سياتى وهذا
الجواب يصلح ان يكون جوابا عن الاعتراض الاول ايضا واجاب عنه الفاضل المحشي بما اجاب به عن صدقة الفطر وهو
اعتبار قيد الحيثية فان الواجب في الكفارة ليس بعضا معينا بالنظر الى النصاب والى مجموع المال بخلاف الزكاة الى اخره
قوله والايتاء كما قالوا يقتضى التمليك اقول في قوله كما قالوا اشارة الى التبري عن ذلك اى عن اقتضاء الايتاء
التمليك قوله حتى لو كفل يتيما فانفق عليه ناويا الزكاة لا يجزيه اقول كافل اليتيم القائم بامره والمربي له
وفي بعض العبارات لو عال يتيما بدل قوله لو كفل يتيما والمعنى واحد يقال عال عياله يعولهم اذا قام بما يحتاجون
اليه من نفقة وكسوة وغيرهما اى لو قام بمصالح اليتيم فاطعمه من ماله وكساه ونوى بذلك الزكاة لا يجزيه
لعدم التمليك كما لو وضعها على دكان فجاء الفقير واخذها الا من ان يدفع المطعوم الى الصبى بيده فانه
يجزيه لوجود التمليك لكن تنبه لطيفة يكون الصبى مراهقا يعقل القبض اما اذا كان صغيرا لا يعقل فانه لا يجزيه
كالدفع الى المجنون والحاصل ان التمليك ركن في الزكاة وهو في الشرع لا يحصل الا بالقبض وهو انما يعتبر اذا كان
القابض يعقل القبض حتى لو كان لا يعقله بان كان صغيرا او مجنونا لا يجزيه ولهذا قيل لا بد ههنا من قيد اخر وهو
مع قبض معتبر ليخرج الصبى والمجنون قوله بخلاف الكفارة اقول يعنى لو انفق عليه ناويا الكفارة يجزيه لان التمليك
ليس بشرط في الكفارة بل يكفى فيها الاباحة قوله لفقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه اقول المراد بالمولى هنا المعتق
قوله فان دفع الزكاة اليهم مع العلم لا يجوز اقول هكذا قاله العلامة الزيلعي يعنى وانما احترز به عن الغنى و
الكافر والهاشمي ومعتقه لان دفع الزكاة الى هولاء مع العلم باحوالهم لا يجوز اما الغنى فلقوله صلى الله عليه وسلم
لا تحل الصدقة لغنى اخرجه ابو داود عن عبد الله بن عمرو واخرجه الترمذي وزاد ولا لذي مرة سوى المرة
بكسر الميم وتشديد الراء القوة والسوى على وزن القوي صحيح الاعضاء تام الخلقة يعنى لا تحل الزكوة
لمن اعضاؤه صحيحة وهو قوى يقدر على الكسب بقدر ما يكفيه وعياله اخذ الشافعي بهذه الزيادة و
لم ياخذ بها ابو حنيفة فاعتبر النصاب دون القوة وسلامة الاعضاء واما الكافر فلقوله صلى الله عليه وسلم
لمعاذ حين بعثه الى اليمن فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد فرض عليهم صدقة توخذ من اغنيائهم
فترد على فقرائهم واما الهاشمي فلقوله صلى الله عليه وسلم ان هذه الصدقات انما هي اوساخ الناس وانها لا تحل
لمحمد ولا لال محمد اخرجه مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة واما معتق الهاشمي فلقوله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة
لا تحل لنا وان مولى القوم من انفسهم اخرجه الخمسة الا ابن ماجة عن ابى رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم
وصححه الترمذي ولقوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لنا ولا لموالينا اخرجه الطبراني عن ابن عباس قوله
كما سياتي اقول اى كما سياتي بيانه مفصلا في باب المصارف ان شاء الله ولم يشترط العقل والبلوغ لما مر ان
تمليك الصبى العاقل صحيح وفسره الشيخ كمال الدين في فتح القدير بالذى لا يرمى به ولا يخدع عنه وقال
فان لم يكن عاقلا فقبض عنه ابوه او وصيه او من يعوله قريبا او اجنبيا او ملتقطه صح والدفع الى
المعتوه مجزئ كما لو اتبعها الفقراء من يد المزكي انتهى قوله لتحرز عن الدفع الى فروعه وان سفلوا
او اصوله وان علوا اقول اشار بذكر الاصول والفروع الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع
جائز وهو مقيد بمن لا تجب نفقته عليه او تجب الا انه لم يحتسبها من النفقة فرعا للحواشى فاراد

ان يعطيه الزكاة ان لم يفرض القاضي عليه نفقته جاز لان التمليك بصفة القربة يتحقق من كل وجه وان فرض
عليه نفقته فان لم يحتسبها من النفقة جاز وان لم يحتسبها منها لا يجوز لانه هذا اداء الواجب عن واجب
آخر وهو لا يجوز كذا في الولوالجية **قوله** كما سيأتي **اقول** اي كما سيأتي تفصيله في باب المصارف ان شاء الله تعالى
قوله لله تعالى **اقول** هو متعلق بتمليك اي الزكاة تمليك بعض المال للفقير الموصوف بما ذكر لاجل الله اي لاجل
تحصيل ما وعد الله به عليه من الاجر والثواب لا لاجل الرياء والسمعة واراد بهذا بيان شرط آخر وهو النية وهي
شرط في جميع العبادات المقصودة بالاجماع **قوله** لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين **اقول** تقدم ان الاستدلال على فرضية النية في العبادات المقصودة بالآية المذكورة ضعيف
والاولى ان يستدل عليها بالاجماع كما نبهنا عليه آنفا **قوله** وشرط وجوبها **اقول** انما عدل عن الفرض الى
عن الوجوب لان بعض مقادير الزكاة ثابتة باخبار الآحاد ولان استعمال الوجوب في الفرض مجاز كثير وقال بعضهم
الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا العدول في الحقيقة الى المجاز بل يكون اسم الواجب من قبيل المشكك وهو
حقيقة في كل نوع والحاصل ان الزكاة فريضة محكمة قطعية اجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليل
فرضيتها الكتاب وهو قوله تعالى واتوا الزكوة والاجماع لان الامة اجمعوا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
على فرضيتها من غير نكير والاجماع لا ينتهض اقوى الحجج والسنة وهي كثيرة منها ما اخرجه الترمذي وصححه و
ابن حبان والحاكم وقال على شرط مسلم عن سليم بن عامر قال سمعت ابا امامة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول في حجة الوداع اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وادوا زكاة اموالكم واطيعوا اذا امركم
تدخلوا جنة ربكم لا يقال ان السنة لا يثبت بها الفرض الا ان يكون متواترة او مشهورة والسنن الواردة
في الزكوة اخبار آحاد وبها يثبت الوجوب دون الفرض لانا نقول انهم يجعلون السنة في مثل هذا المحل مؤكدة
لا مثبتة فالفرضية ثابتة بالقرآن القطعي لا بالخبر الظني وجعل السنة مؤكدة للقرآن كثير في كلامهم وكان
فرضيتها في السنة التي فرض فيها الصوم على المشهور وهي السنة الثانية من الهجرة **قوله** العقل والبلوغ
اقول يعني ان شروط وجوب الزكوة اربعة الاول العقل فلا تجب على المجنون والثاني البلوغ فلا تجب
على الصبي لان الزكوة عبادة محضة وهما ليسا بمخاطبين بها واما ايجاب نفقات الزوجات والاقارب والغرامات
عليهما فلكونها حقوق العباد وهما اهلان لها واما ايجاب صدقة الفطر والعشر والخراج فلكونها ليست
عبادة محضة فان صدقة الفطر عبادة فيها معنى المؤنة ولهذا تتحمل عن الغير كالاب فانه يتحملها عن اولاده
ولا يجري التحمل في العبادة المحضة اي الخالصة عما فيه معنى المؤنة والعشر مؤنة فيها معنى العبادة ولهذا
يجب على المكاتب وفي اراضي الوقف ولا يبتدأ على الكافر في ارضه ولا يجوز البقاء عليه عند محمد والخراج مؤنة
فيها معنى العقوبة ولهذا لا يبتدأ على المسلم في ارضه وجاز البقاء عليه ومن رام معرفة تفصيل هذا المقام
اللطيف فعليه بمراجعة كتب اصول الشرع الشريف **قوله** اذ لا تكليف بدونهما **اقول** اذ التعليل و
التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة والضمير المجرور في بدونهما عائد الى البلوغ والعقل اي انما شرط
العقل والبلوغ لوجوبها لان التكليف لا يتحقق بدونهما لما اخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجه
والحاكم وقال على شرط مسلم عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ
وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل **تنبيه** تقدم ان الجنون نوعان اصلي وعارضي اما الاصلي
فلا خلاف في ان انه يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ما مضى من الاحوال بعد
الافاقة وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة كالصبا فانما يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى لا يجب عليه
زكاة ما مضى من الاحوال بعد البلوغ وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت البلوغ واما العارضي فان استوعب
فهو في حكم الاصلي اتفاقا وان لم يستوعبه فقد اختلف فيه قال ابو يوسف ان افاق اكثر الحول فعليه الزكوة

لان الاكثر

لان الاكثر يقوم مقام الكل والا فلا وقال محمد ان افاق شيئا من السنة وان قل فعليه الزكوة لان السنة للزكوة
كالشهر للصوم فلو انه افاق شيئا من الشهر وان قل لزمه الصوم فكذا هنا وظاهر الرواية قول محمد وهو الاصح
قوله والاسلام **اقول** اي والثالث الاسلام فلا تجب الزكوة على الكافر لانها عبادة محضة والكافر ليس
بمخاطب بها ولا يعاقب على تركها **قوله** لانه شرط لصحة العبادات كلها **اقول** هكذا قاله العلامة الزيلعي
اي وانما شرط الاسلام لوجوب الزكوة لانه شرط لصحة العبادات كلها سواء كانت بدنية او مالية او مركبة منهما
فلا يصح من الكافر باتفاق الائمة في حال كفره اداء فرع من الفروع الاسلامية وكذا لا يجب عليه في تلك الحالة
شيء من العبادات عند علمائنا الحنفية لان عدم صحة ادائها منه يستلزم عدم وجوبها عليه ومن له
ادنى مسكة لا يخفى هذا الامر عليه والحاصل ان الاداء حكم الوجوب والمقصود من الوجوب حكمه
فمن كان اهلا للاداء كان اهلا للوجوب ومن لم يكن اهلا للاداء لم يكن اهلا للوجوب فالكافر
لما كان اهلا لاداء الايمان كان اهلا لوجوبه عليه ولما لم يكن اهلا لاداء العبادات لم يكن اهلا لوجوبها لفوات
المقصود منها اعني الاداء والاشارة الى الاستلزام المذكور عدل المصنف عن مقتضى العبارة فقال لانه شرط
لصحة العبادات كلها ولم يقل لانه شرط لوجوب العبادات كلها **قوله** والحرية **اقول** اي والرابع الحرية
فلا تجب على العبد **قوله** ليتحقق التمليك الخ **اقول** اي وانما شرطت الحرية ليثبت التمليك الذي هو
ركن الزكوة والتمليك فرع الملك لان الرقيق لا يملك شيئا فلا يملكه غيره قال الفاضل المحشي صرح بقوله لتمليك
وان كان عدم الملك كافيا في عدم وجوب الزكوة لكون التمليك مأخوذا في تعريف الزكوة انتهى **قوله** وسببه الملك
اقول خرج بقيد الملك ما في يد الرقيق من النصاب اذ لا زكاة فيه فانه ليس بمالك له فان المالكية مختصة
بالحر لان الرقيق منافي للمالكية المال والمدبر وام الولد في معناه فعلى هذا لو حذف الحرية واستغني عنها بالملك
كان اوجز **قوله** التام **اقول** التام بالرفع صفة الملك وتمام الملك عبارة عن ان يكون رقبة
ويدا معا فاذا كان رقبة فقط او يدا فقط لا يكون الملك تاما فلا يكون سببا لوجوب الزكاة لان
سبب وجوبها الملك التام فلا تجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل قبضه ولا على الراهن في المرهون
بعد قبضه لعدم تمام الملك فيهما لان كلا منهما مملوك الرقبة لقيام عينه لا اليد لعدم قدرة المالك على
الوصول اليه ولا على المكاتب فيما في يده من النصاب لعدم تمام الملك فيه لانه مملوك له يدا بدليل انه
يملك التصرف فيه لا رقبة لانه ما لم يؤد ما عليه من بدل الكتابة لا يكون مالكا لما في يده بدليل انه اذا
عجز عن نجم وحكم الحاكم بعجزه وفسخ الكتابة بعده عاد رقيقا وما في يده من الاكساب للمولى والمستسعى
كالمكاتب على قول ابي حنيفة الا انه اذا عجز عن اداء ما عليه لا يرد الى الرق واختلف فيما في يد العبد المأذون الذي
لا دين عليه قال في المحيط انه لم يكن عليه دين ففيه الزكاة ويزكيه المولى متى اخذه من العبد ذكره محمد
في نوادر الزكوة وقيل يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مملوك للمولى كالوديعة والاصح انه لا يلزمه الاداء
قبل الاخذ لانه مال مجرد عن يد المولى لان يد العبد المأذون يد اصالة عن نفسه لا يد نيابة عن المولى بدليل
انه يملك التصرف فيه اثباتا وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكما فلا يلزمه الاداء ما لم تصل يده
اليه كما في الدين وكذلك الوديعة انتهى **تنبيه** ذكر في فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب
المذكور ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب اموالا وخلطها بماله صار ملكا له حتى وجبت
عليه الزكاة فيه ويورث عنه على قول ابي حنيفة لان خلط دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك واما على قولهما
فلا يضمن ولا يثبت الملك لانه فرع الضمان ولا يورث عنه لانه مال مشترك وانما يورث حصة الميت منه انتهى
قال في الولوالجية قوله ارفق بالناس اذ قلما يخلو مال عن غصب انتهى وقال في البحر هكذا ذكروا وهو مشكل
لانه وان ملك عند ابي حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي انه لا تجب الزكاة فيه على قوله

ايضا ولذا شرط في المبتغي بالمعجمة ان يبرئه اصحاب الاموال لانه قبل الابراء مشغول بالدين وهو فيدين
يجب جعله وقال في النهر وينبغي ان يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل او البعض فان كان زكى ما
قدر على وفائه انتهى قلت هذا اذا كان بعض ماله خبيثا وبعضه طيبا وخلط الخبيث بالطيب واما اذا كان
كله خبيثا فقد قال في قنية الفتاوى ان تاجر له مال خبيث يتصدق به وينوي به اداء الزكاة عن ماله تقع
عنهما وقال تاج الدين اخو الصدر الشهيد لا يسقط عنه الفرض ولو كان الخبيث نصابا لا تلزمه الزكوة لان
الكل واجب التصدق عليه فلا يفيد ايجاب التصدق ببعضه قال ابن وهبان في منظومته ومن كان ذا مال حرام فكله
تصدق ما فيه الزكوة تقدر وقال الشارح يعني ان المال الحرام لا تجب فيه الزكاة بل يجب التصدق بجميعه
ان لم يعلم صاحبه وان علم صاحبه يجب رده اليه انتهى ثم قال في شطر بيت ويجزي عند البعض عنها بنية
وقال الشارح يعني انه لو اخرجها بنية الزكوة عن مال الحلال يجزيه عند قوم ولا يجزيه عند آخرين انتهى قلت
يوخذ من قوله عن مال الحلال انه لو اخرجها عن مال الحرام لا يجزيه عند الكل **قوله** فانه ملك المولى حقيقة **اقول**
ظاهر هذا الكلام يوهم ايجاب الزكوة على المولى مع انها لا تجب عليه كما لا تجب على المكاتب لانه تقدم ان سبب وجوب
الزكوة الملك التام وهو ما يكون رقبة ويدا والمولى ليس بمالك له يدا وهو ظاهر ولا رقبة مطلقا لان و
المكاتب وان كان مالكا يدا لكنه غير مالك له رقبة فانه لا يكون مالكا له رقبة الا بعد اداء بدل الكتابة فلو
قال لانه ليس على الملك كل عجز لوجود المنافي وهو الرق ولان ما في يده من المال دائر بينه وبين المولى فان ادى
بدل الكتابة يسلم له وان عجز عنه سلم للمولى لكان اولى كما لا يخفى **قوله** وقد تقرر في كتب الاصول الخ **اقول**
ذكر الاصوليون ان سبب وجوب الزكاة الملك التام وخالفهم صاحب الكنز وجعله شرطا لوجوبها واوضح بعض شراح
كلامه عن حكمة هذه المخالفة فقال ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلا منهما يضاف اليه الوجود لا على وجه التاثير
الا ان السبب يتميز عن الشرط باضافة الوجوب اليه كالعلة دون الشرط كما عرف في الاصول انتهى وقال الشيخ
المحشي وعلى التوفيق بينهما بان ما ذكره الاصوليون وعدوه سببا لوجوب الزكوة المال وما عده صاحب الكنز
شرطا لوجوبها كون المال نصابا وملكا تاما ويؤيده ما ذكره الحدادي من ان سبب وجوب الزكوة المال لانها تضاف
اليه فيقال زكاة المال والواجبات تضاف الى اسبابها مثل صوم رمضان وصلاة الفجر واما شرطها فثمانية خمسة
في المالك وهو ان يكون حرا بالغا عاقلا مسلما وان لا يكون مديونا وثلثة في المال وهو ان يكون نصابا كاملا
وحولا كاملا وان يكون اما سائما او للتجارة انتهى قلت قال العلامة الاتقاني في شرح المنتخب فذهب صاحب التقويم
وشمس الدين السرخسي وفخر الاسلام البزدوي الى ان سبب وجوب الصلاة الوقت وسبب وجوب البيت الحرام بدليل الايمان
تغير العالم وهو الآية الدالة على حدثه وسبب وجوب الصلاة الوقت وسبب وجوب الزكوة النصاب المغني النامي وسبب
وجوب الصوم الشهر وسبب وجوب الحج البيت بدليل الاضافة وذهب صاحب الميزان الى ان سبب وجوب الايمان ترادف
النعم على العبد من نعمة الحياة وسلامة العقل والبدن وغير ذلك لان شكر المنعم واجب والوجوب بايجاب الله تعالى لكن
يعرف بالعقل ان كفران النعم حرام وشكر المنعم واجب وكانت النعم معرفة له وجوب شكر المنعم لكن بواسطة آلة المعرفة
وهي العقل وكذا في سائر العبادات انتهى كلامه ورجح ابن الهمام في التحرير قول صاحب الميزان فنسب الى المتقدمين حيث
قال والوجه قول المتقدمين ان السبب في كل العبادات توالي النعم المفيضة في العقل الى الوجوب بشكرها فالايمان شكر
نعمة الوجود وكمال العقل واداء فان العالم دليل وجوده تعالى دون ايجابه والصلاة شكر نعمة الاعضاء السليمة والصوم
شكر انقضاء الشهوات والزكوة شكر نعمة المال والحج شكر نعمة البيت المجعول لاهل العالمين ومثابة للناس انتهى
قوله لانه صلى الله عليه وسلم قدر السبب **اقول** هكذا قال صاحب العناية وقال مخرج احاديث الهداية كانه يشير
الى حديث ابي سعيد وجابر وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ليس فيما دون خمسة اوسق من التمر صدقة وليس فيما دون
خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون خمس ذود من الابل صدقة قلت حديث ابي سعيد اخرجه البخاري

الفاضل الواني

وسلم

ومسلم وحديث جابر اخرجه احمد ومسلم **قوله** فارغ عن دين **اقول** انما شرط فراغ النصاب عن الدين لان المال
مع الدين مشغول بالحاجة الاصلية وهي دفع الحبس عن المديون فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش ولهذا
جاز التيمم مع وجوده ولان الزكاة تحل للمديون مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكوة كالمكاتب ولان الدين
يوجب نقصان الملك ولهذا جاز للغريم ان ياخذه اذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضاء **قوله** المراد به
دين له مطالب من جهة العباد **اقول** اطلقه فشمل ما كان خالصا لله تعالى كدين العشر والخراج والزكاة وما كان حقا
للعبد سواء كان اصالة او كفالة حتى لا تجب عليهما الزكوة قال في المحيط لو استقرض الفا فكفل عنه عشرة وكل
الف في بيته وحال الحول فلا زكوة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له ان ياخذ من ايهم شاء انتهى
وسواء كان حالا او مؤجلا كذا في الكافي والتبيين وشرح النقاية والبحر والنهر وقال الامام تمرتاشي الدين المؤجل
الذي لا يكون مهرا لا رواية فيه ان قلنا لا يمنع فله وجه وان قلنا يمنع فله وجه كذا في شرح المجمع واختلف في
المهر المؤجل الى الطلاق او الموت انه لا يمنع وجوبها مطلقا وهو الظاهر من اطلاق المتون واختار الامام
فخر الاسلام البزدوي حيث قال ان كان الدين مهرا مؤجلا لا يمنع وجوب الزكوة لانه غير مطالب به عادة وقيل
ان كان الزوج على عزم الاداء منع والا فلا لانه لا يعد دينا في زعمه كذا في غاية البيان وشرح المجمع ونفقة الزوجة
والاقارب اذا صارت دينا عليه بالقضاء او الرضاء تمنع وجوب الزكاة كذا في معراج الدراية وقال الحسين في التقرير
دين النفقة ما لم يقض بها القاضي لا يمنع الزكاة لانه ليس في حكم الدين كذا في شرح المجمع وقال في البحر قيد نفقة
الاقارب في البدائع بقصر المدة فانها اذا كانت طويلة تسقط ولا تصير دينا انتهى قلت يعني غير المقضي بها
لانها تسقط بطول المدة وقال في النهر والحد الفاصل بين المدة الطويلة والقصيرة شهر كما في الذخيرة وقد ذكره
في المحيط بقيل انتهى **قوله** حتى لا يمنع دين النذر والكفارة الزكوة **اقول** قال في البحر وكذا لا يمنع دين
صدقة الفطر ووجوب الحج وهدي المتعة والاضحية قال في معراج الدراية وفي التحفة النذر بجهة الزكوة بطل النذر
فيه كما اذا كان له مائتا درهم نذر ان يتصدق بها تمنعها وحال الحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق
بباقي المائتين ولو تصدق بكلها للنذر يقع عن الزكوة درهمان ونصف لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطله تعيينه
ولو نذر بمائة مطلقة لزمته فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف منها للزكاة ويتصدق بعدها عن النذر
انتهى **قوله** ويمنع دين الزكاة حال بقاء النصاب **اقول** هكذا قاله صاحب الهداية ثم علله بقوله لانه ينتقص به
النصاب وصورته شخص له نصاب حال عليه حولان ولم يزكه فيهما تجب عليه الزكوة في الحول الاول ولا تجب في الحول الثاني
لان دين الزكاة الواجبة في الحول الاول منع وجوبها في الحول الثاني لان جزء النصاب الباقي صار مشغولا بدين الحول
الاول فلم يكن الفاضل عن الدين في الحول الثاني نصابا كاملا حتى لو كان الفاضل عنه في الحول الثاني نصابا كاملا
لوجبت فيه الزكوة كما وجبت في الاول **قوله** وكذا بعد الاستهلاك **اقول** اي ويمنع دين الزكوة وجوبها بعد استهلاك
النصاب ايضا مثل منعه حال بقاء النصاب وصورته شخص له نصاب فلم يزكه بعد تمام الحول فاستهلكه ثم استفاد نصابا
آخر وحال عليه الحول لا تجب فيه الزكوة لان دين النصاب المستهلك يمنع وجوبها في النصاب المستفاد بخلاف ما لو كان
الاول لم يستهلك بل هلك فانه تجب الزكوة في المستفاد لان زكاة الاول سقطت بالهلاك بخلاف ما لو استهلك
قبل تمام الحول فانه لا يجب عليه في الاستهلاك شيء هذا كله قول ابي حنيفة ومحمد وقال زفر دين الزكوة لا يمنع وجوب الزكاة في
الصورتين وقال ابو يوسف وجوب الزكاة يمنع ودين الزكاة لا يمنع لان دين الزكاة دين لا مطالب له من جهة العباد
كالنذر والكفارة الا ان بعد الاستهلاك يستحيل ان يمر به على عاشر فيطالبه واما وجوب الزكاة فجزء من النصاب صار
مستحقا فانتقص به النصاب **قوله** لان الامام يطالب في الاموال الظاهرة الخ **اقول** هذا دليل من جانب ابي حنيفة
ومحمد على عدم الفرق بين وجوب الزكوة وبين دينها في المنع وجواب عما استند اليه ابو يوسف في الفرق بينهما يعني ان قول
ابي يوسف ان دين الزكاة لا مطالب له من جهة العباد ممنوع لان له مطالبا من جهتهم فان الامام يطالب في الاموال الظاهرة

وتوابع الاموال الباطنة والمراد بالاموال الظاهرة السوائم وما يخرج من الارض وبالباطنة اموال التجارة كالذهب والفضة وما اشبه ذلك **قوله** وهم الملاك **اقول** ضمير الجمع يرجع الى النواب والملاك بضم الميم وتشديد اللام جمع المالك اي ونواب الامام اصحاب الاموال فكانهم نائبون عن جانب الامام في اخذ الزكوة من اموالهم وصرفهم اياها الى مصارفها **قوله** فكان ذلك توكيلا منه لاربابها **اقول** اي فكان التفويض المذكور توكيلا من الامام لارباب الاموال فلم تبطل المطالبة بالكلية ولهذا اذا علم الامام من اهل بلدة انهم تركوا زكوتهم يطالبهم بها كذا في شرح المجمع نقلا عن الغاية **قوله** ذكره الزيلعي وغيره **اقول** اي ذكر عدم الفرق بين كون الدين بطريق الاصالة او الكفالة الزيلعي وغيره وانما عزا هذا الكلام الى الزيلعي وغيره من سعة الاشارة الى ان فيه اشكالا لانه لا يتمشى الا على القول المرجوح الضعيف دون الراجح القوي وذلك لان مشايخنا اختلفوا في تعريف الكفالة فمنهم من قال انها ضم ذمة الى ذمة في الدين لان مطالبة الدين فرع ثبوته ولا يتصور الفرع بدون الاصل فيصير الدين الواحد دينين ومنهم من قال انها ضم ذمة الى ذمة في المطالبة اي ضم ذمة الكفيل الى ذمة الاصيل في مطالبة الدين لا في الدين فيكون الدين باقيا في ذمة الاصيل وهذا هو الصحيح لان وجود المطالبة بدين على غيره موجود كالوكيل بالشراء فانه يطالب بدين على الموكل وجعل الدين الواحد دينين قلب الحقيقة فلا يصار اليه بلا ضرورة فاضافة الدين الى الكفالة انما تصح على القول المرجوح دون القول المقبول والمراد بالكفالة المذكور الكفالة بغير الزكوة لانهم صرحوا في كتاب الكفالة ان الكفالة بالزكاة في الاموال الظاهرة والباطنة غير جائزة لانها ليست بدين له مطالب من جهة العباد بل الواجب فيها فعل مامور به هو عبادة اعني الايتاء والمال محله ولهذا لا تؤخذ من تركته بعد موته الا بوصية ومن ثم قيد بعضهم المطالب بالاطلاق فقال الدين له مطالب من جهة العباد مطلقا اي سواء كانت المطالبة في الحياة او بعد الممات وقال بعض الفضلاء ان للزكاة جهتين جهة كونها حقا لله تعالى وجهة كونها حقا للفقراء فباعتبار الجهة الاولى لا تجوز الكفالة بها وباعتبار الجهة الثانية تجوز الكفالة بها لانها مطالب بها من قبل الامام انتهى قلت هذا تفصيل حسن الا ان المصرح به في كثير من المعتبرات الاطلاق **قوله** وعن الحاجة الاصلية **اقول** قال ابن الملك في شرح المجمع الحاجة الاصلية ما يدفع الهلاك عن الانسان تحقيقا كالنفقة او تقديرا كالدين فان المديون محتاج الى قضائه بما في يده من النصاب دفعا عن نفسه الحبس الذي هو كالهلاك وقال في النهر ان تفسير الحوائج بما ذكر يقتضي ان ذكر الفراغ عن الدين مستدرك او انه من عطف العام على الخاص والحاجة فالاقتصار على التحقيق هو التحقيق انتهى ثم قال الشارح المذكور فاذا كان له دراهم مستحقة بصرفها الى الحوائج صارت كالمعدومة كما ان الماء المستحق بصرفه الى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التيمم انتهى وقال في البحر وقد صرح بان من معه دراهم وامسكها بنية صرفها الى الحاجة الاصلية لا تجب فيها الزكاة اذا حال الحول وهي عنده ويخالفه ما في معراج الدراية والبدائع ان الزكوة تجب في النقد كيف ما امسكه للنماء او للنفقة انتهى **قوله** نام ولو تقديرا **اقول** نام مجرور وتقديرا على انه صفة ثانية لنصاب حسب وجوب الزكوة الملك التام لنصاب فارغ عن الدين وعن الحاجة الاصلية التي هي غير الدين نام ولو كان ذلك النماء من حيث التقدير بان يكون مالكه متمكنا من الاستنماء قادرا على الاستنماء فيه **قوله** النماء اما تحقيقي الخ **اقول** النماء بالمد في اللغة الزيادة وفي الشرع نوعان تحقيقي وتقديري اما التحقيقي فالزيادة بالتوالد والتناسل والتجارات واما التقديري فالتمكن من الزيادة والقدرة عليها وذلك بان يكون المال في يده او يد نائبه فاذا فقد النماء بنوعيه لا تجب الزكوة فيه **قوله** وكتب العلم لاهله **اقول** الضمير المتصل بالاهل راجع الى العلم ووقع في عبارة الهداية كما استحق لاهلها فعلى هذا يرجع الضمير المتصل به الى الكتب ومآل العبارتين واحد اذ اهل كتب العلم هم الذين يكونون اهل العلم وبالعكس كما لا يخفى فائدة هذا القيد عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** وآلات المحترفين **اقول** المراد بالمحترفين ارباب الصنائع وبالآلات ما لا يستهلك عينه في الانتفاع كالقدوم والمبرد او يستهلك لكن لا يبقى اثر عينه في المعمول كالصابون والحرض حتى لو اشترى الغسال صابونا او حرضا تساوي نصابا وحال عليه الحول لم تجب فيه الزكاة الا ان الماخوذ فيه مقابلة العمل اما اذا كان

الفاضل

يبقى اثر

يبقى اثر عينه في المعمول كالعصفر للصباغ والعفص للدباغ فالزكوة واجبة فيه لان الماخوذ فيه مقابلا بالعين ولجم الخيل والحمير المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض المشتري بيعها بها كان فيه الزكاة والا فلا **فائدة** قال في القاموس الحرفة بالكسر الصناعة وجهة الكسب وكل ما اشتغل الانسان به انتهى **قوله** والواصل من مال الضمار **اقول** الواصل مجرور على انه معطوف على قوله دور السكنى ومن مال الضمار حال من الضمير المستتر في الواصل ويجوز ان يتعلق بالواصل اي ولا تجب الزكاة في المال الواصل الى يد مالكه حال كونه من مال الضمار **قوله** تفريع على قوله نام ولو تقديرا **اقول** تقدم ان سبب وجوب الزكوة المال الفارغ النامي تحقيقا والنماء بنوعيه مفقود في مال الضمار اما تحقيقا فظاهر واما تقديرا فلانه يكون بالتمكن من التصرف فيه والانتفاع به والقدرة عليه ومال الضمار ليس كذلك لان مالكه غير متمكن من التصرف فيه والانتفاع به لانه لا يقدر على الوصول اليه فالمال ح مملوك رقبة لا يدا ولهذا قال الفاضل المحشي يحتمل ان يكون الواصل من مال الضمار تفريعا على قوله الملك التام فان فيه الملك رقبة دون يد بل الاولى هذا فان اعتبار النماء بعد وجود الملك يدا ورقبة انتهى ولا يخفى عليك هذا الاحتمال بعيد جدا والله اعلم **قوله** والضمار ما تعذر الوصول اليه مع قيام الملك **اقول** قال في القاموس الضمار ككتاب من المال الذي لا يرجى رجوعه انتهى فاضافة المال الى الضمار من قبيل اضافة العلم الى الفقه والشجر الى الاراك ووقع في عبارة بعض الفقهاء المال الضمار بطريق التوصيف قال في البدائع في الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام اصل الملك وقال في شرح المجمع هو المال الذي تكون عينه قائمة ولا يرجى الانتفاع به وقال في التبيين هو المال الذي لا ينتفع به ماخوذ من قولهم بعير ضامر اذا كان لا ينتفع به لهزاله او من الاضمار وهو الاخفاء والتغييب انتهى **قوله** ومغصوب اذا لم تكن عليه بينة **اقول** مفهوم هذا القيد انه اذا كانت عليه بينة وجبت فيه الزكوة والامر كذلك اذ الغصب ثمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الخانية **قوله** ومدفون في مفازة نسي مكانه **اقول** انما قيد المدفون بالمفازة لان المدفون بالبيت سواء كان بيته او بيت غيره وسواء كان صغيرا او كبيرا ليس بضمار فيكون نصابا وقال تاج الشريعة لو كان كبيرا فالمدفون فيه يكون ضمارا فلا ينعقد نصابا انتهى واختلف المشايخ في المدفون في كرم وارض مملوكة فقيل تجب لامكان الوصول اليه بحفر جميع الارض وقيل لا تجب لان في حفرها حرجا ولانها غير حرز **قوله** ومال اخذه السلطان مصادرة **اقول** اي اخذه السلطان مصادرة من صادره على ماله اي طالبه كذا في غاية البيان **قوله** وهو ليس من معارفه **اقول** اي والحال ان المودع الذي نسيه ليس من معارفه اذ لو كان من معارفه وجبت فيه الزكاة لتفريطه بالنسيان في غير محله **قوله** ودين مجحود لم تكن عليه بينة **اقول** قيد في الخانية الدين المجحود الذي لا بينة عليه بما اذا حلفه القاضي وحلف اما قبل ذلك فيكون نصابا وقال محمد لا تجب مع البينة ايضا لان البينة قد لا تقبل والقاضي قد لا يعدل وقد لا يظفر بالخصم بين يدي سلطان فيكون في حكم الهالك وصححه في التحفة والخانية **قوله** ثم صار له بينة بان اقر عند الناس **اقول** الضمير المستتر في صار يعود الى البينة والضمير البارز في له الى الدين المجحود وبعد سنين ظرف لصار والباء في بان اقر للملابسة والجار والمجرور خبر مبتدا محذوف والتقدير وتلك الصيرورة ملتبسة باقراره عند الناس قال في الهداية ومن له على اخر دين فجحده سنين ثم قامت له بينة لم يزكه لما مضى معناه صارت له بينة بان اقر عند الناس انتهى قلت المراد بهذه البينة البينة على الاقرار لا البينة على اصل الدين يعني من كان له على اخر دين فجحد سنين ثم اقر بعدها بدينه عند قوم وشهدوا به لا تجب عليه زكوة السنين وانما لا تجب عليه زكوة السنين الماضية السابقة على الاقرار لان حجة الاقرار دون حجة البينة فكانه لا حجة له بالنسبة الى حجة البينة بخلاف ما اذا كانت له حجة البينة وغاب سنين فانه تجب عليه زكوة السنين الماضية لان حجة البينة فوق حجة الاقرار وهذا رواية هشام عن محمد وفي رواية اخرى عنه لا تجب عليه زكاة السنين الماضية وان كانت له بينة وصححه صدر

الواصل

الرواية كما مر **قوله** فانه اذا وصل اليه بعد سنين لا تجب زكوته للسنين الماضية **اقول** قوله فانه اذا
وصل اليه راجع الى مال الضمار في اصل المسئلة وقوله في المتن للسنين الماضية متعلق بتجب المقدر اي ولا تجب
الزكوة في الوصل في مال الضمار لاجل السنين الماضية **قوله** لانتفاء النماء ولو تقديرا **اقول** انما انتفى
النماء في مال الضمار تقديرا لان النماء التقديري على ما مر يكون بالتمكن من الاستنماء وهو مفقود هنا لان المال ليس
في يده ولا يد نائبه ومن لم يتمكن من الاستنماء في ماله فلا زكوة عليه وقال زفر تجب الزكاة في مال الضمار لاطلاق
النصوص والسبب متحقق وهو الملك وفوات اليد غير مخل بالوجوب كما في ابن السبيل وقال الائمة الثلثة لا زكاة
في مال الضمار لان السبب هو المال النامي ولا نماء الا بالقدرة على التصرف ولا قدرة عليه بخلاف ابن السبيل فانه
قادر عليه بنايبه قال صاحب الهداية ولنا قول علي لا زكاة في مال الضمار وقال في الاختيار ولنا قول علي مرفوعا
وموقوفا لا زكاة في مال الضمار قلت قال المخرج احاديث الهداية لم نجده لا مرفوعا ولا موقوفا **قوله** بخلاف ما
على مقر ولو كان معسرا **اقول** اي هذا يعني عدم وجوب الزكاة للسنين الماضية ملتبس بمخالفة دين كائن على مقر
ولو كان ذلك المقر معسرا حيث تجب عليه الزكوة للسنين الماضية وقال في الوقاية بخلاف دين على مقر ملي او معسر انتهى
الملي الغني القادر على اداء دينه والحاصل ان من كان له دين على مقر بدينه غير مفلس غنيا كان او معسرا فقضاه بعد
سنين تجب عليه الزكوة للسنين الماضية اتفاقا لان الدين على المقر ليس على الهالك **قوله** اذ يمكنه الوصول اليه
ابتداء او بواسطة التحصيل **اقول** اي انما وجبت فيه الزكوة للسنين الماضية لانه يمكنه الوصول الى المال ابتداء
ان كان الخصم غنيا او بواسطة التحصيل ان كان فقيرا **قوله** او مفلسا اي محكوما بافلاسه **اقول** المفلس
بفتح اللام المشددة اسم مفعول من باب التفعيل كما يفيده التفسير المذكور ويؤيده كلام صاحب القاموس حيث قال فلسه
القاضي تفليسا حكم بافلاسه انتهى اي نادى في الناس بانه مفلس قال في الهداية ولو كان الدين على مقر مفلس فهو
نصاب عند ابي ح لان تفليس القاضي لا يصح عنده وعند محمد لا تجب لتحقق الافلاس ومع ابي حنيفة في حكم الزكاة
عنده بتفليس القاضي وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع ابي ح في حكم الزكاة رعاية لجانب الفقراء انتهى
كلامه وحاصله ان محمدا جعل ذلك المال بمنزلة الهالك لصحة التفليس عنده وابا حنيفة لم يجعله بمنزلة الهالك
لعدم صحة التفليس عنده لان المال غاد ورائح فاوجب فيه الزكاة وابا يوسف مع محمد في صحة التفليس ومع ابي ح
في حكم الزكاة فانه خالف اصله ولم يجعل الدين هنا بمنزلة الهالك رعاية لجانب الفقراء استحسانا فافاد كلام صاحب
الهداية انه اذا قبض الدين زكاه لما مضى وهو غير جار عند ابي حنيفة بل ذلك في بعض انواع الدين وتوضيحه
ان ابا ح رض قسم الدين على ثلثة اقسام قوي وهو بدل القرض وعروض التجارة وثمن السوائم ومتوسط
وهو بدل ما ليس للتجارة كثمن عبيد الخدمة وثياب البذلة واجرة التجارة وضعيف وهو بدل ما ليس بمال
كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية فالدين اذا كان
نصابا كاملا وحال عليه الحول عند المديون ثم قبضه الداين فان كان المقبوض من الدين القوي يجب
عند قبض اربعين درهما درهم وفيما زاد بحسابه ولا يجب فيما نقص عنه لان في الكسور لا زكوة
فيه عنده وان كان من الدين المتوسط يجب عند قبض مائتي درهم خمسة دراهم ويعتبر ما مضى من الحول
في الصحيح ولا يشترط ان يحول عليه الحول بعد القبض وان كان من الدين الضعيف يجب عند قبض مائتي درهم
خمسة دراهم ويشترط ان يحول عليه الحول بعد القبض وقالا تجب زكاة ما قبض من اي دين كان قل او
كثر لان الديون كلها في المالية سواء والدين ما يحتوي بالعين وتمام الحول عليه في الذمة كتمامه وهو عين
واستثناء من حكم الدين دين بدل الكتابة والسعاية وكذا الدية وارش الجراحة قبل الحكم بهما في رواية
وله ان الدين ليس بمال حقيقة لانه عرض والمال الجوهر وشرعا لان من حلف ان لا مال له لا يحنث اذا كانت
له ديون غير مقبوضة فاعتبر الدين بما هو بدله فان كان بدلا عن مال التجارة اخذ حكمه فصار قويا فلا يشترط

المراد بالائمة الثلثة ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد منه

فيه الحول

فيه الحول ولا قبض النصاب الكامل وان كان بدلا عن غير مال التجارة فباعتبار كونه بدلا لا يشترط فيه الحول ولا
قبض النصاب وباعتبار ان المال ليس للتجارة يشترط … فشرطنا النصاب وفي الحول اعملنا الشبهين وان كان
بدلا عما ليس بمال يكون ضعيفا فيشترط الحول والنصاب لانه ليس بمال باعتبار ذاته ولا باعتبار بدله و
روي الكرخي ان الحول … الدين الاوسط والدين الاخير في اشتراط الحول بعد قبض النصاب وظاهر … ليس
في ذاته … الاعتبار … على اعتبار بدله وفي المحيط الخلاف فيما اذا لم يكن له مال غير الدين فان كان له غير
الدين يضم ما قبض الى ما عنده اتفاقا لانه بمنزلة الفائدة انتهى ولو ورث دينا على رجل فهو كالوسط ولو
آجر داره او عبده بنصاب ان لم يكونا للتجارة فكالضعيف وان كانا لها فكالقوى ولو اختار الشريك تضمين
المعتق ان كان المعتق للتجارة فكالوسط وظاهره الصحيح وان كان للتجارة فكذلك ايضا ولو اختار استسعاء
العبد فكالضعيف وفي القنية رامزا … وظهير الدين … لو ابرأه الدائن للمديون عنده الدين
بعد الحول فلا زكاة كان المديون فقيرا او غنيا … انتهى **قوله** او على جاحد عليه
بينة الخ **اقول** هذا التقسيم والتنويع ولهذا اعاد كلمة على في الشرح وجملة عليه بينة صفة للدين
المعني عنه بالضمير المجرور العائد اليه … عطف على قوله عليه بينة لانه في تقدير جملة فعلية اي ولم يكن
دين كائن على منكر وجد عليه بينة … محمد كما تقدم … القضاة وقال في جامع الفصولين
الفتوى على انه علم القاضي … في زماننا **قوله** قال في الهداية وعلى هذا كتب العلم لاهلها وقال في النهاية
الاهل ههنا غير قيد الخ **اقول** يعني ان صاحب الهداية قيد كتب العلم بالاهل واعترض عليه صاحب النهاية بما حاصله
ان قيد الاهل في هذا المحل غير مفيد لان الكتب ما لم تكن معدة للتجارة لا تجب فيها الزكاة وان ساوت نصبا وان كان
مالكها اهلا لها او لم يكن وانما يفترق الحال بين الاهل وغيره ان الاهل اذا كان يحتاج اليها للتدريس وغيره لا
يخرج بها عن الفقر فله ان ياخذ الزكوة الا ان يفضل عن حاجته ما يساوي نصابا كان يكون عنده من كل تصنيف نسختان
وقيل ثلاث والمختار الاول بخلاف غير الاهل فانه يخرج بها عن الفقر فيحرم عليه اخذ الزكاة لان حرمة اخذها تعلقت بملك
قدر نصاب غير محتاج اليه وان لم يكن ناميا لان النماء انما يشترط لحرمة اخذ الزكاة بل هو شرط لوجوبها عليه واجاب
الشيخ زين في البحر عن الاشكال الذي اورده صاحب النهاية بان كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الاصلية ولا شك
ان الكتب لغير الاهل ليست منها فهو قيد مفيد ورد عليه اخوه الشيخ عمر في النهر بان هذا الجواب غير سديد اذ الكلام في
شرايط وجوب الزكاة التي منها الفراغ عن الحوائج الاصلية ومقتضى القيد وجوبها على غير الاهل لما انها ليست
من الحوائج الاصلية في حقهم وليس بواقع لفقد شرط اخر وهو نية التجارة فالاهل وغير الاهل في نفي الوجوب
سواء انتهى وقال بعض الفضلاء ونحن نقول هذا القيد قائم مقام قوله للتجارة كقيد الركوب في الدواب والخدمة
في العبيد فكانه قيل والكتب التي ليست للتجارة ويؤيده قول الاتقاني وانما قيد بقوله لاهلها لانها اذا كانت للبيع
يجب فيها الزكاة لوجود النماء بالتجارة انتهى والمراد بالكتب كتب الفقه والحديث والتفسير اما كتب الطب والنحو و
النجوم فمعتبرة في المنع مطلقا كذا في فتح القدير تبعا للنهاية والدراية والعناية ثم قال صاحب فتح القدير اعني
الشيخ كمال الدين والذي يقتضيه النظر ان نسخة من النحو ونسختين على الخلاف لا يعتبر من النصاب وكذا من اصول الفقه
والكلام غير المخلوط بالاراء بل مقصور على تحقيق الحق من مذهب اهل السنة الا انه لا يوجد غير المخلوط لان هذه من
الحوائج الاصلية انتهى وقال في الخلاصة رجل له كتب العلم ما يساوي مائتي درهم ان كان مما يحتاج اليها في
الحفظ والدراسة والتصحيح لا يكون نصابا ويحل له اخذ الصدقة فقها كان او حديثا او ادبا والمصحف على
هذا وان كان زائدا على قدر الحاجة لا يحل له اخذ الصدقة وان كان له نسختان من كتاب النكاح او الطلاق ان
كان كلاهما من تصنيف مصنف لا زكاة فيهما انتهى قال في قوله المصحف على هذا دلالة على ان المصحف الواحد
لا يعتبر نصابا وقد نص عليه في فتح القدير لكن نقل الحدادي في الجوهرة عن الجندي انه ان بلغ قيمته نصابا

المولى الواقي

لا يجوز له اخذ الزكوة لانه قد يجد مصحفا يقرا فيه انتهى قلت قد يقال مثل هذا في الكتب ايضا فيلزم الحرمان الكتاب الواحد في حرمة اخذ الزكوة اذا بلغ قيمته نصابا والحال ان ما قاله فالمختار ما في الخلاصة وفتح القدير من ان المصحف الواحد لا يعتبر نصابا ونحو قوله ان كان كلاهما من تصنيف مصنف واحد الخ دالة على ان النسختين من الفقه والحديث والتفسير والنحو انما تمنعان اخذ الزكوة اذا كانتا من تصنيف مصنف واحد اما اذا كانتا من تصنيف مصنفين فلا تمنعان اخذها **قوله** ويجب بايجاب الخطاب **اقول** في جعل الخطاب سبب الوجوب لاداء الزكوة اشكال عند الكل لان السبب ما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير مؤثر فيه والخطاب مؤثر فيه فلا يجوز ان يكون سببا له ويجاب عنه بان العلة قد تكون في معنى السبب كما ان السبب قد يكون في معنى العلة على ما عرف في موضعه والمراد بالخطاب الامر وانما قدم سبب الوجوب على سبب وجوب الاداء لان الوجوب عبارة عن شغل الذمة ووجوب الاداء عبارة عن تفريغها وشغلها متقدم على تفريغها وكذا السبب شغلها الذي هو المال النامي مقدم على سبب تفريغها الذي هو الخطاب **قوله** وشرطه اي شرط وجوب ادائها الحول اي حولان الحول **اقول** انما شرط لوجوب ادائها حولان الحول لانه الممكن من النمو لاشتماله على الفصول الاربعة التي الغالب فيها تفاوت الاسعار ولما اخرج ابو داود عن علي بن ابي طالب رضي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وليس عليك شئ يعني في الذهب حتى يكون لك عشرون دينارا فاذا كانت لك عشرون دينارا وحال عليها الحول ففيها نصف دينار فما زاد فبحساب ذلك قال فلا ادري اعلي يقول فبحساب ذلك او رفعه الى النبي عم وليس في المال زكاة حتى يحول عليه الحول قال النووي حديث صحيح او حسن قال في القنية العبرة في الزكوة للحول القمري انتهى قال في الغاية سمي حولا لان الاحوال تحول فيه انتهى وقال في القاموس الحول السنة جمعه احوال وحؤول وحؤول وحال الحول تم وحال عليه الحول حولا وحؤولا اتى انتهى **قوله** بثمنية المال كالدراهم والدنانير الخ **اقول** ان كلا من النماء الحقيقي والتقديري نوعان خلقي وفعلي فالخلقي الذهب والفضة فهما محلان للنماء مطلقا سواء وجدت نية التجارة او لم توجد لان النية للتعيين وهما متعينان للتجارة باصل الخلقة لانهما خلقا ثمنا فتجب فيهما الزكوة نوى التجارة او لم ينو اصلا او نوى النفقة والفعلي العروض والمواشي وهما انما يكونان محلين للنماء باعداد العبد والاعداد في العروض يكون بنية التجارة فيما تصح نيتها فيه فاذا اشترى ارضا عشرية او خراجية لا تجب فيها الزكوة وان نوى التجارة فيها لئلا يلزم اجتماع الحقين في سبب واحد وهو الارض ولم يعهد ذلك في الشرع فبقيت على ما كانت وفي السوائم بنية الاسامة لانها كما تصلح للدر والنسل تصلح للحمل والركوب فيحتاج ان نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تتصل بفعلهما لان التجارة والاسامة من اعمال الجوارح فلا يتحققان بمجرد النية بل لا بد من اتصالهما بالعمل حتى لو اشترى شيئا للخدمة ثم نوى ان يكون للتجارة لا يكون لها ما لم يبعه فيكون بدله للتجارة لان التجارة عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما اذا كان للتجارة فنوى ان يكون للخدمة حيث يكون للخدمة بمجرد النية لان ذلك ترك العمل فيه يكتفي بمجردها وهو نظير السفر والفطر والاسلام والاسامة لا يكون المقيم مسافرا ولا الصائم مفطرا ولا الكافر مسلما ولا العلوفة سائمة بمجرد النية لان هذه اشياء عمل فلا تتم بالنية ويكون المسافر مقيما والمفطر صائما والمسلم كافرا والسائمة علوفة بالنية لا انها ترك العمل فتتم بها فتبين بهذا التقرير ان العلوفة لا تكون سائمة بمجرد النية والسائمة تصير علوفة بمجردها هذا هو المذكور في النهاية وفتح القدير لكن المذكور في التبيين انه لا فرق بين السائمة والعلوفة في عدم ثبوت كل منهما الا بالعمل ووفق صاحب البحر بين القولين بان حمل ما في التبيين على ما اذا نوى ان تكون السائمة علوفة وهي في المرعى فانها بهذه النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخراجها من المرعى وما في النهاية على ما اذا نوى ان تكون السائمة علوفة بعد اخراجها من المرعى فانها بهذه النية تكون علوفة لاتصال النية بالعمل الذي

هي الاخراج

هو الاخراج ثم قال وفي تعريف السائمة في النهاية ما يدل على هذا التوفيق انتهى وذكر في معراج الدراية انه لو اراد ان يبيع السائمة او يستعملها او يعلفها فلم يفعل حتى حال الحول فعليه زكوة السائمة لانه نوى العمل ولم يعمل فلا ينعدم به وصف الاسامة حتى لو نوى في العلوفة صارت سائمة لان الاسامة تثبت بترك العمل وقد ترك الا بعمل حقيقة كذا في المبسوط والخلاصة قال في البحر وهذا يخالف النقلين فتدبره انتهى **قوله** اي كونها مؤداة **اقول** فائدة هذا التفسير الاشارة الى ان الاضافة من اضافة المصدر الى مفعوله وتصحيح عطف قوله وتصدق كله على ما قبله فانه تصدق الكل [?] كونها مؤداة وساقطة عن الذمة لا انه شرط لادائها فان الاداء فعل يحتاج الى مقارنة النية كما اشار اليه بالتفسير الاتي وهو قوله اي للاداء بالمعنى المصدري **قوله** لانها عبادة فلا تصح بلا نية **اقول** اي انما شرط النية لكونها مؤداة لان الزكوة عبادة مقصودة لذاتها وانعقد الاجماع على عدم صحة العبادات المقصودة بدونها فتشترط لصحة الزكاة نية الدافع ولا يشترط لصحتها علم المدفوع اليه بانه زكاة حتى لو دفع لشخص زكاة ماله وقال دفعته اليه قرضا ونوى الزكاة واعطى الفقير درهما وسماه هبة ونواه زكوة اجزاه في الصورتين على الاصح كما في القنية والمبتغى وقال في الولوالجية اذا ادى خمسة دراهم ونوى الزكاة والتطوع جميعا يقع عن الزكاة عند ابي يوسف وعن النفل عند محمد لان نية النفل عارضت الفرض فبقي مطلق النية ولابي يوسف ان نية الفرض اقوى فلا تعارضها نية النفل انتهى **قوله** مقارنة اي للاداء المصدري **اقول** اطلق في المقارنة فشمل الحقيقة وهو ظاهر والحكمية كما اذا دفعها بلا نية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير فانه يجزيه بخلاف ما اذا نوى بعد هلاكه وكما اذا وكل رجلا بدفع زكوة ماله ونوى المالك عند الدفع الى الوكيل فدفع الوكيل بلا نية فانه يجزيه لان المعتبر نية الامر لانه المؤدي حقيقة ومن ثم قالوا لو دفع زكاته الى ذمي ليدفعها الى الفقراء جاز لوجود النية من الامر ولو اعطى شخصا دراهم ليتصدق بها تطوعا او عن كفارة يمين وقبل ان يتصدق الوكيل بها نوى الامر ان تكون زكاته ثم تصدق الوكيل بها اجزاه عن زكوة ماله هذا اذا لم يخلطها الوكيل بماله او بمال زكاة اخرى فان خلطها بواحد منهما ثم تصدق ضمنها وكذا الناظر لو كان في يده اوقاف مختلفة فخلط اموال الاوقاف وكذا البياع والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان ماذونا بالخلط عرفا كذا في الفتاوى ومنه يعلم حكم من يجمع للفقراء مال الزكاة ومحله اذا لم يوكلوه فان وكلوه ايضا فلا ضمان عليه واذا ضمن في صورة الخلط لا تسقط الزكوة عن اربابها فاذا ادى صار مؤديا مال نفسه كذا في التجنيس وللوكيل بدفع الزكوة ان يدفعها الى ولده صغيرا كان او كبيرا او الى زوجته اذا كانوا محاويج ولا يجوز له ان يمسكها لنفسه كذا في الجوهرة ولو الا اذا قال له الموكل ضعها حيث شئت فله ان يمسكها لنفسه كذا في الولوالجية ولو تصدق عنه بامره جاز ويرجع بما دفع عند ابي يوسف مطلقا اي سواء شرط الرجوع او لم يشترط كالامر بقضاء الدين ولا يرجع عند محمد الا اذا شرط الرجوع ولو تصدق عنه بغير امره لا يجوز اتفاقا ولو اجازه بعد ما بلغه لانها وجدت نفاذا على المتصدق لانها ملكه ولم يصر نائبا عن غيره فنفذت عليه ولو امره ان يتصدق على فقير معين فتصدق على فقير آخر لا يضمن وقيل في الزكوة يضمن قال في البحر والقول [?] للاول لانهم قالوا لو قال لله علي ان اتصدق بهذا الدينار على فلان فله ان يتصدق على غيره انتهى **قوله** او مقارنة لعزل ما وجب **اقول** الاصل اقتران النية بالاداء كما في سائر العبادات الا ان الدفع يتفرق فيحرج باحضار النية عند كل دفع فاكتفي بوجودها حالة العزل دفعا للحرج كتقديم النية في الصوم وهذا لان العزل فعل منه فجازت النية عنده بخلاف ما اذا نوى ان يؤدي الزكوة ولم يعزل شيئا فجعل يتصدق شيئا فشيئا الى اخر السنة ولم تحضره النية حيث لم يجزه عن الزكاة لان نيته لم تقترن بفعل ما فلا تعتبر كذا في التبيين والتقييد بقدر ما وجب اتفاقي لا احترازي حتى لو كان عليه زكوة نصابين وعزل زكاة نصاب واحد واعطاها الفقير تجزئ عنه **تنبيه** استفيد من كلام المصنف امور الاول انه لا يخرج بعزل ما وجب

عن الهبة بل لا بد من الاداء الى الفقير قال في الخانية لو اخر زمن النصاب خمسة شهور حتى لا تسقط عنه الزكاة
ولو هبة تبعا لغيرها كانت الخمسة ميراثا عنه بخلاف ما اذا ضاعت في يد الساعي لانه كيد الفقير كذا
في المحيط والثاني انه لو اخر الزكاة ليس للفقير ان يطالبه بها ولو اخذ من ماله شيئا بغير علمه وان اخذه كان
لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما وان يضمنه ان كان هالكا فان لم يوجد في تركته من عليه الزكاة او في قبيلته احوج
من هذا الرجل تكذلك ليس له ان ياخذ من ماله شيئا بغير علمه وان اخذ كان ضامنا في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى
يرجى ان يحل له الاخذ كذا في الخانية والثالث لو مات من عليه الزكوة لا توخذ من تركته لفقد شرط صحتها
وهو النية الا اذا اوصى بها فتعتبر من الثلث كسائر التبرعات والرابع انه لو امتنع من ادائها لا ياخذها الساعي
جبرا ولو اخذها لا يقع عن الزكوة لكونها بلا اختيار والعبادة لا تؤدى بدونه بل يحبسه ليؤديها بنفسه
وسيأتي تمام بيان هذا المحل ان شاء الله تعالى في الاجل **قوله** او تصدق بكله عطف على نيته **اقول** يعني قوله او
تصدق بكله مضاف ومضاف اليه والمضاف مرفوع على انه معطوف على نيته فمدلول كلامه على ان شرط كون الزكاة
مؤداة احد الامرين الاول النية المقارنة للاداء او لعزل ما وجب والثاني التصدق بكل النصاب فتسقط به
الزكاة بلا نية استحسانا والقياس ان لا تسقط لعدم النية وبه قال زفر وجه الاستحسان ان الواجب جزء من النصاب
فاذا تصدق بكله دخل الجزء الواجب فيه فلا حاجة الى التعيين الذي هو النية ولا فرق في ذلك بين ان ينوي
النفل او لم تحضره النية اصلا وفي لفظ التصدق اشارة الى انه ان نوى به غير النذر او عن واجب اخر تقع عما نوى
لكنه يضمن قدر الواجب على ما مر واطلق في التصدق بالكل فشمل العين والدين فلو كان له على فقير دين
فابراه سقط زكاته عنه سواء نوى الزكوة او لم ينو لانه كالهلاك وقيدنا بكون من عليه الدين فقيرا لانه
لو كان غنيا فوهبه بعد الحول ففيه روايتان اصحهما الضمان كما في المحيط **قوله** وان تصدق ببعضه سقط
زكاته عند محمد وعند ابي يوسف لا **اقول** يعني وان تصدق ببعض النصاب فلا تسقط زكاة الكل اتفاقا
بل تسقط زكاة ذلك البعض ففيه اختلاف قال محمد تسقط اعتبارا للجزء بالكل اذ الواجب شايع في الكل فصار
كالهلاك وقال ابو يوسف لا تسقط لان البعض غير متعين لكون الباقي محلا للواجب بخلاف الهلاك لانه لا صنع له
فيه فيعذر والدفع بصنعه فلا يعذر فلو كان له مائتا درهم فتصدق بمائة درهم تسقط عنه عند محمد زكاة
المائة المؤداة وعند ابي يوسف لا تسقط عنه زكوة شيء اصلا **قوله** واما وجوبها فقيل على التراخي **اقول**
اختلف العلماء في وجوب اداء الزكوة هل هو على التراخي ام على الفور فذهب ابو بكر الرازي المشهور بالجصاص
الى انه على التراخي لان جميع العمر وقت الاداء ولهذا لا يضمن بهلاك النصاب بعد التفريط اي التاخير البالغ وذكر
ابن شجاع عن ائمتنا مثل ذلك وقال تاج الشريعة وهو المختار وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه على الفور ولهذا
ياثم بتاخير الزكاة بعد التمكن وقد صرح به الحاكم الشهيد في المنتقى حيث قال لو ترك الزكاة حتى حال عليه الحولان
فقد اساء واثم انتهى وروي عن محمد ما يدل عليه فانه قال من اخر الزكوة من غير عذر لا تقبل شهادته وقال
في الخلاصة روى الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة انه قال يكره ان يؤخر اداء الزكوة من غير عذر وكذا يكره ان يؤخر الحج
وهكذا ذكر ابو يوسف في الامالي انتهى قلت الكراهة اذا اطلقت تنصرف الى كراهة التحريم كما مر مرارا فتبين مما
ذكر ان الاثم بتاخير اداء الزكوة بعد التمكن من قول ائمتنا الثلثة لان الاثم منوط بترك الواجب فعلم ان وجوب اداء
الزكوة فوري عندهم قال الشيخ كمال الدين والوجه المختار ان الامر بالصرف الى الفقير معه قرينة الفور وهي
انه لدفع حاجته وهي معجلة والامر المطلق ان لم يقتض الفور لكن المعنى الذي عيناه يقتضيه وهو ظني
فتكون الزكوة فريضة وفوريتها واجبة فيلزم بتاخيرها من غير ضرورة الاثم وما ذكر ابن شجاع عن اصحابنا
ان الزكوة على التراخي يحمل على المراد بالنظر الى دليل الافتراض اي دليل الافتراض لا يوجبها فورا وهو
لا ينفي دليل الايجاب انتهى قلت قوله والوجه المختار لا يعارض ما مر من تاج الشريعة من ان كونه على التراخي

هو المختار

هو المختار فان كلام كمال الدين في وجه الحكم لا في الحكم وكلام تاج الشريعة في الحكم لا في وجه الحكم فتدبره
ثم قال الشيخ كمال الدين هذا ولا يخفى على من امعن النظر ان المعنى الذي قدمناه لا يقتضي الوجوب لجواز ان
يثبت دفع الحاجة مع دفع كل مكلف متراخيا اذ بتقدير اختيار الكل التراخي وهو بعيد لا يلزم اتحاد زمان اداء جميع
المكلفين فتأمل انتهى **قوله** فيكون في ثمنها زكوة ان كان دراهم او دنانير **اقول** اي حال عليهما الحول

الفاضل الواني

قال الفاضل المحشي ولو كان عروضا ونوى التجارة عند اتحاد الملك فالظاهر وجوب الزكوة ايضا على ما
يشعر به قوله لعدم اتصال النية بالعمل فيكون في تحريره قصور انتهى **اعلم** ان نية التجارة قد تكون
صريحا وقد تكون دلالة فالصريح ان ينوي عند عقد التجارة ان يكون المملوك به للتجارة سواء كان ذلك
العقد شراء او اجارة وسواء كان ذلك الثمن نقدا او عرضا والدلالة ان يستبدل مال التجارة بمال
التجارة بان يشتري عينا بعرض للتجارة حيث يكون للتجارة وان لم ينو واختلف في بدل منافع العين
المعدة للتجارة كمن يوجر دابته التي للتجارة بعرض والمذكور في كتاب الزكوة من الاصل انه للتجارة بلا نية
وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يصححون رواية
الجامع لان العين وان كانت للتجارة فلا تصير للتجارة مع التردد الا بالنية كذا في البدايع **قوله** لعدم
اتصال النية بالعمل **اقول** اللام في قوله لعدم متعلق بقوله ما لم يكن للتجارة **قوله** ما ورثه لا يكون للتجارة
بالنية الخ **اقول** يعني ان الميراث من غير النقدين لا يكون للتجارة بالنية الا اذا تصرف فيه بان باعه مثلا ونوى
وقت البيع ان يكون بدله للتجارة فح تجب فيه الزكوة والنية المجردة لا تكفيه وفي الخانية لو ورث سائمة
كان عليه الزكاة اذا حال الحول نوى او لم ينو ويلحق بالارث ما دخل من حبوب ارضه فنوى امساكها للتجارة
فلا تجب فيها الزكوة لو باعها بعد الحول وبلغت قيمتها نصابا **قوله** وما ملكه بهبة او وصية الخ **اقول**
اختلفوا فيما ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد هل يصير للتجارة
بالنية ام لا فقال ابو يوسف يصير لاقترانه بعمل هو قبول العقد وقال محمد لا يصير لانه لم يقارن عملها و
صححه في البدايع لان التجارة كسب المال ببدل هو مال والقبول ههنا اكتساب المال بغير بدل فلم يكن من باب
التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة وقيدنا ببدل الصلح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله
عبد خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة كذا في الخانية ولو استقرض عروضا ونوى
ان تكون للتجارة اختلف المشايخ والظاهر انها لا تكون لها كذا في البدايع

قوله باب صدقة السوائم اقول

اي زكاتها فعبر بها اقتداء بكتاب الله تعالى فانهم قالوا حيث اطلقت فيه الصدقة فالمراد بها الزكاة و
بدأ محمد في تفصيل اموال الزكاة بالسوائم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها كانت مفتتحة بها
لانها كانت الى العرب وكانت اجل اموالهم السوائم والابل انفسها فبدء بها واكثر العلماء تبعوا محمدا
في ذلك ومنهم المصنف **قوله** هي جمع سائمة هي المكتفية بالرعي **اقول** يعني السوائم جمع سائمة
والسائمة في عرف الفقهاء الماشية المكتفية بالكلأ المباح في اكثر السنة وقيدنا الكلأ بالمباح كما قيده
الشمني لان الكلأ في اللغة كما رواه ثعلب الرطب واليابس فيدخل فيه المباح وغيره **قوله**
بالكسر الكلأ **اقول** الكلأ كجبل العشب رطبه ويابسه كذا في القاموس **قوله** وبالفتح مصدر **اقول**
قال في القاموس الرعي بالكسر الكلأ والجمع ارعاء وبالفتح المصدر والمرعى الرعي والمصدر والموضع كالمرعاة
انتهى قال الشيخ زين في البحر انما ناسب ضبطه بالفتح في الابل لتعريفهم اياها بالتي ترعى في الاكثر ولا
تعلف لقصد الدر والنسل حتى لو حمل اليها الكلأ في البيت لم تكن سائمة فلو ضبط بالكسر يلزم ان تكون
سائمة الا ان يطلق الكلأ على المنقطع وقال الشيخ عمر في النهر ولقائل منعه بل ظاهر ما مر

عن المغرب يفيد اختصاصه بالقائم في معدنه ولم تكن منه سائمة انتهى قوله حتى لو علفها نصف الحول لا تكون سائمة فلا تجب فيها الزكوة اقول انما لا تجب فيها الزكوة في هذه الصورة لوقوع الشك في السبب لان المال انما صار سببا بوصف الاسامة فلا يجب الحكم مع الشك واعترض صاحب النهاية على هذا التعريف بانه تعريف لمطلق السائمة لا السائمة التي فيها الحكم الآتي ذكره اذ يشترط فيها ان يكون ذلك لقصد الدر والنسل حتى لو اسامها للحمل والركوب لم يجب فيها شيء ولو اسامها للبيع والتجارة كان فيها زكاة التجارة قلت حاصل هذا الاعتراض انه تعريف بالاعم وهو غير صحيح ولا يخفى عليك ان عدم صحة التعريف بالاعم ليس امرا متفقا عليه بل هو قول المتأخرين فانهم منعوا التعريف بالاعم بناء على انهم ذهبوا الى اشتراط امتياز المعرف عن جميع ما عداه والاكتفاء بامتيازه عن بعض ما سواه نعم على قولهم لا يصح التعريف المذكور ويندفع الاعتراض بما اجاب بعضهم عن الاعتراض المذكور بانهم انما تركوا هذا القيد لتصريحهم بعد ذلك بانها ان كانت للحمل والركوب لا شيء فيها اصلا وما كان للتجارة ففيها زكوة التجارة ورد بعضهم هذا الجواب بانه غير دافع اذ التعريف بالاعم لا تصح ولا ينفع فيه ذكر الحكم بعد تلك الجواب الذي لا غبار عليه ما قدمناه قوله بخت جمع بختي اقول قال في القاموس البخت بالضم الابل الخراسانية كالبختية والجمع بخاتي وبخاتى وبخات انتهى قوله وهو المتولد بين العربي والعجمي الشاميين اقول قال في التبيين وهو المتولد بين العربي والفالج والفالج هو الجمل الضخم ذو السنامين يحمل من السند للفحلة انتهى هكذا فسر الفالج في القاموس قوله منسوب الى بخت نصر اقول اي البختي منسوب الى بخت نصر وهو بضم الباء وتشديد الصاد اسم ملك قال في القاموس اصل بخت بوخت ومعناه ابن ونصر كبقم صنم وكان وجد عند الصنم ولم يعرف له اب فنسب اليه خرب القدس انتهى وانما نسب اليه لانه اول من جمعها قوله او عراب جمع عربي اقول العراب بالكسر خلاف البخاتي قال في التبيين والعراب جمع عربي للبهائم والاناسي عرب ففرقوا بينهما في الجمع انتهى قوله عليه اتفقت الاثار واشتهرت كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم اقول وفي هذا اشارة الى ان الاصل في هذا الباب انه توقيفي وما يفيده ظاهر المبسوط انه معقول المعنى مردود ومن كتبه صلى الله عليه وسلم كتاب الى الصديق [illegible] البخاري واحمد والنسائي وابو داود والطبراني ذكره مخرجو [illegible] وكتاب عمر بن الخطاب اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه وكتاب عمرو بن حزم اخرجه النسائي وابو داود والطبراني ذكره مخرجو احاديث الهداية تلك الكتب في كتبهم من رامها فليرجعها قوله كذا الحكم في سائر النصب الآتية اقول ينبغي ان يستثنى من هذا ما زاد على الاربعين من البقر فانه لا يكون عفوا الى ستين بل يجب بحسابه كما سيأتي قوله وفيها خمس وعشرين بنت مخاض الخ قوله المخاض بفتح الميم النوق الحوامل الواحدة من لفظها [illegible] ابن المخاض هو الفصيل الذي طعن في السنة الثانية وسمي به لان امه تكون مخاضا اي حاملا عادة باخر فاذا دخل في الثالثة [illegible] امه بالمخاض اي الحوامل وان لم تكن حاملا وكذا البنت المخاض وقول المصنف لانها تكون مخاضة بالتاء خطأ والصواب مخاضا بدونها وفي التعبير بالبنت اشارة الى انه لا يجوز فيها دفع الذكور الا بطريق القيمة لان الانثى فيها منصوص عليها وهي بنت مخاض وبنت لبون وحقه وجذعة الا فيما دون خمس وعشرين فانه يجوز فيه دفع الذكر والانثى لان النص ورد باسم الشاة وهو يقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيهما الذكور والاناث كما سيصرح به المص في التبيع والمسن قوله حقة اقول هي بكسر الحاء المهملة والقاف المشددة قوله لانه تحق بها الحمل والركوب او الضراب قوله الضراب بكسر الضاد المعجمة جامعة الفحل اياها قال في القاموس ضرب الفحل الناقة نكحها انتهى اي احق لها ان يجامعها الفحل قوله جذعة اقول هي بفتح الجيم والذال المعجمتين قوله لان حكمهما واحد اقول يعني في الزكوة والاضحية لا في الايمان على ما سنذكره قوله حتى قالوا ان البقر [illegible] اقول الجاموس بقر حقيقة لانه نوع منه [illegible] النصوص الواردة باسم البقر فيكون حكمهما واحدا في تكميل النصاب والواجب فيكمل نصاب البقر به وتجب فيه زكاتها وعند الاختلاط تؤخذ الزكوة من اغلبهما ان كان بعضها اكثر من بعض وان لم يكن يؤخذ اعلى الادنى وادنى الاعلى قال في الهداية الجاموس والبقر سواء لان اسم البقر يتناولهما اذ هو نوع منه الا ان اوهام

الناس

الناس لا تسبق اليه في ديارنا لقلته فلذلك لا يحنث به في يمينه لا ياكل لحم بقر انتهى يعني اذا حلف لا ياكل لحم البقر فاكل لحم الجاموس لا يحنث لانهما متغايران عرفا ومبنى الايمان على العرف وفي الخانية قال بعضهم لو حلف لا ياكل لحم البقر فاكل لحم الجاموس يحنث ولو حلف لا ياكل لحم الجاموس فاكل لحم البقر لا يحنث وهذا اصح وينبغي ان لا يحنث في الفصلين للعرف انتهى قوله وهذه رواية الاصل اقول اي ظاهر الرواية وهو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا شيء في الزيادة حتى تبلغ خمسين ففيها مسنة وربع مسنة او ثلث تبيع وروى اسد بن عمرو عنه انه لا شيء في الزيادة حتى تبلغ ستين وهو قولهما وقول مالك والشافعي قال في المحيط هذه الرواية اعدل الاقوال وفي البدائع هو اوفق الروايات عنه وفي جامع الفقه المختار قولهما وفي الاسبيجابي والينابيع وعليه الفتوى قوله ونصاب الغنم ضانا او معزا اربعون اقول الغنم اسم جنس يقع على الذكر والانثى وقوله ضانا او معزا يفيد شموله لهما لان الذي في كتبه صلى الله عليه وسلم لفظ الغنم وهو شامل للضان والمعز فكان جنسا واحدا فيكمل نصاب احدهما بالآخر قال في معراج الدراية الضان جمع ضائن كركب جمع راكب من ذوات الصوف والضأن اسم للذكر والنعجة اسم للانثى والمعز ذات الشعر اسم للانثى واسم الذكر التيس انتهى قال في القاموس الضائن خلاف الماعز من الغنم والجمع ضان ويحرك وقال في مادة معز المعز بالفتح وبالتحريك والمعيز والامعوز والمعاز ككتاب والمعزى [illegible] خلاف الضان من الغنم والماعز واحد المعز للذكر والانثى والجمع مواعز انتهى قلت علم مما تقرر ان الغنم جنس والضان والمعز نوعان منه وهما وان كانا نوعين مختلفين في الذات لكنهما متفقان في الحكم اي في تكميل النصاب وفي الاضحية والربوا لا في اداء الواجب وفي الايمان حتى لو حلف لا ياكل لحم الضان فاكل لحم المعز لا يحنث قوله وفيها شاة اقول اي في الاربعين من الغنم شاة والشاة كالغنم اسم جنس تشمل الضان والمعز قوله ويؤخذ فيها الثني اقول اي ويؤخذ في زكوة الغنم الثني وهو بفتح الثاء المثلثة وكسر النون وتشديد الياء التحتانية ما تم له سنة قوله لا الجذع وهو ما اتى عليه اكثرها اقول اي لا يؤخذ في زكاتها الجذع وهو ما اتى عليه اكثر السنة كذا فسره صاحب الهداية وذكر الناطفي انه ما تم له ثمانية اشهر وذكر الزعفراني انه ما تم له سبعة اشهر وقال الاقطع الجذع عند الفقهاء ما تم له ستة اشهر قال في البحر وهو الظاهر انتهى قال في الهداية ولا يؤخذ الجذع وروى الحسن عن ابي حنيفة وهو قولهما انه يؤخذ الجذع انتهى قلت الرواية الاولى ظاهر الرواية لكن الدليل يقتضي ترجيح رواية الحسن قال بعض المحققين والخلاف في الضان اما المعز فلا يؤخذ منه الا الثني اتفاقا كما في معراج الدراية والثني من الضان والمعز سواء وهو ما تم له سنة كذا في التبيين من كتاب الاضحية قوله قال ابو جعفر الطحاوي الخ اقول هذا القول قوله ونصاب الخيل خمسة الخ اقول الخيل لا تخلو اما ان تكون سائمة او علوفة وكل منهما لا تخلو اما ان تكون للتجارة او لا فان كانت للتجارة وجبت فيها زكوة التجارة سائمة كانت او علوفة لانها من العروض وان لم تكن للتجارة فلا تخلو اما ان تكون للحمل والركوب او لا فان كانت للحمل والركوب فلا شيء فيها مطلقا وان كانت سائمة للدر والنسل فلا تخلو اما ان تكون من افراس العرب او لا فان كانت من افراس العرب فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى من كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل مائتين خمسة دراهم وان لم تكن من افراس العرب فانها تقوم ويؤدي عن كل مائتين خمسة دراهم والفرق ان افراس العرب لا تتفاوت تفاوتا فاحشا بخلاف غيرها كما في الخانية وان كانت ذكورا فقط او اناثا فقط ففيه روايتان اشهرهما عدم الوجوب لانها غير معدة للاستنماء لان معنى النسل لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لانه غير ماكول اللحم كذا في المحيط وفي البدائع وقال في التبيين الاشبه انها تجب في الاناث لانها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء [illegible] والراجح [illegible] وجه في فتح القدير وقال ابو يوسف ومحمد لا شيء في الخيل في زكاة السوائم ورجح قولهما شمس الائمة وصاحب التحفة ورجح قولهما صاحب الاسرار وذكر قاضيخان في فتاويه ان الفتوى على قولهما واجمعوا ان الامام لا ياخذها جبرا

واختلفوا في اشتراط النصاب على قوله والصحيح انه لا يشترط **قوله** كان اتمها في رواية الخ **اقول** ظاهر عبارة المص
وصاحب الوقاية يشعر بان الخلاف الروايتين في الاناث المنفردة فقط دون الذكور المنفردة وقد علمت مما قررناه
انه كما ورد اختلاف الرواية في الذكور المنفردة كذلك ورد في الاناث المنفردة **قوله** لا شيء في حوامل الخ
اقول يعني لا شيء من الزكاة فيما اعدت للحمل والعمل مطلقا اي سواء كانت زكاة السائمة او زكاة التجارة
لقوله صلى الله عليه وسلم ليس في العوامل شيء اخرجه ابو داود عن علي رض والعمال ما يحمل الحمل وغيره ولهذا اقتصر على العوامل في الكنز
والمختار قال صاحب الهداية ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ليس في الحوامل والعوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وقال المخرجوا احاديث
الهداية لم تجده هكذا اما الحوامل فلم نره واما المثيرة فقد اخرج الدارقطني عن جابر مرفوعا ليس في المثيرة اي البقر
المثيرة صدقة واسناده حسن واخرجه عبد الرزاق عنه موقوفا واسناده صحيح قلت وروى ابو حنيفة في مسنده عن علي
مرفوعا ليس في الحوامل والعوامل صدقة واخرجه محمد بن الحسن في الاصل عن علي موقوفا فصح ما رواه صاحب الهداية ولله
الحمد ولان المسبب هو المال النامي ودليله الاسامة او التجارة ولم توجد **قوله** والعلوفة بفتح العين **اقول**
العلوفة بالفتح ما يعلف من الغنم وغيرها الواحدة والجمع سواء من علف الدابة علفا اطعمها العلف واعلفها
والعلوفة بالضم جمع علف كذا في المغرب اي ولا شيء من زكاة السائمة في ماشية تعلف ولا ترسل للرعي وانما قيدنا ها
بزكاة السائمة لانها لو كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة بخلاف الحوامل والعوامل **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
لم ينزل علي فيها شيء **اقول** يعني البغال والحمير اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة في قصة مانعي الزكوة بلفظ وسئل عن الحمير
فقال ما انزل علي فيها شيء الحديث قال المخرجوا احاديث الهداية ولم نر فيه ذكر البغال انتهى لكن حيث ثبت بالحديث
المذكور عدم وجوبها في الحمير يثبت بالحمل عليها عدم وجوبها في البغال ايضا لانهما من نسلها ويؤيده ما اخرجه
الدارقطني عن علي موقوفا ليس في العوامل صدقة ولا في الجبهة صدقة قال الجبهة رواية الجبهة الخيل والبغال والعبيد
واخرج البيهقي عن ابي هريرة مرفوعا عفوت لكم عن صدقة الجبهة والكسعة والنخة المربية في البيت
واسناده ضعيف قال في النهاية الجبهة الخيل والكسعة بالضم والنخة بالضم والفتح الرقيق وقيل الحمير وقيل
البقر الحوامل وقيل كل دابة استعملت وقيل البقر العوامل بالضم وغيرها بالفتح انتهى **قوله** ولا حمل وفصيل وعجل الا الخ
اقول الحمل بفتحتين ولد الشاة في السنة الاولى وجمعه حملان بضم الحاء وقيل يكسرها ايضا والفصيل ولد الناقة
قبل ان يصير ابن مخاض وجمعه فصلان بضم الفاء والعجل بكسر العين ولد البقر حين تضعه امه الى شهر كما في المغرب ويقال له
العجول بكسر العين وتشديد الجيم وجمعه عجاجيل اي ولا تجب الزكوة في الصغار الا تبعا للكبار في انعقاد النصاب الا في تأدية
الزكوة قيد الصغار بكونها تبعا للكبار لان الصغار الصرف لا شيء فيها في قول الجمع الاخير وهو قول محمد وكان ابو ح
اولا يقول يجب فيها ما يجب في الشياه وبه اخذ زفر ثم رجع وقال تجب فيها واحدة منها وبه اخذ ابو يوسف ثم رجع
وقال لا يجب فيها شيء وبه اخذ محمد وهذا من مناقبه حيث اخذ بكل قول من اقاويله مجتهد ولم يضيع اقاويله
شيء وقال محمد بن شجاع لو قال قولا رابعا لاخذت به **قوله** في صورة المسئلة تنويع اشكال **اقول** حاصل الاشكال
ان الوجوب متوقف على الحول وبعده لم تبق صغارا **قوله** فقيل في صورتها الخ **اقول** حاصل هذا التصوير انه ملك نصابا
منها في اول الحول هل ينعقد الحول عليها فتجب فيها الزكوة عندهما مع تعلق قول ابي حنيفة ومحمد لا ينعقد فلا تجب فيها
الزكوة وعلى قول غيرهما ينعقد فيجب فيها الزكوة **قوله** وقيل اذا كان له نصاب سائمة الخ **اقول** حاصل هذا التصوير
كانت له امهات فولدت في نصف الحول ثم ماتت وتم الحول على الاولاد فهل تجب فيها الزكوة فعلى قولهما لا تجب
وعلى قول غيرهما لا تجب قال في المحيط والتصوير الثاني اصح ولم يبين وجهه وقال بعض الفضلاء ولعل وجهه انه على
التصوير الاول لم تبق محل النزاع حيث يوجد الموجب وهو الطعن في السنة الثانية كما نبه عليه في الحواشي السعدية
انتهى والمراد بالنصاب خمس وعشرون من الابل وثلثون من البقر واربعون من الغنم لان ابا يوسف اوجب واحدة
منها وذلك لا يتصور في الاقل وقد اشار المص الى هذا في التصوير الاول وهذا الخلاف مقيد بما اذا لم يكن فيها كبار

فاما اذا كانت

فاما اذا كانت فتجب بالاجماع كذا في معراج الدراية **قوله** ولا يؤخذ من الصبي التغلبي الخ **اقول** قال صدر الشريعة
تغلب بكسر اللام ابو قبيلة والنسبة اليها بفتح اللام استيحاشا لتوالي الكسرات وربما قالوا بالكسر هكذا في الصحاح وبنو
تغلب قوم من مشركي العرب طالبهم عمر بالجزية فابوا وقالوا نعطي الصدقة مضاعفة فصولحوا على ذلك فقال
عمر هذه جزيتكم فسموها ما شئتم فلما اجري الصلح على ضعف زكاة المسلمين لا تؤخذ من صبيانهم وتؤخذ
من نسوانهم كالمسلمين مع ان الجزية لا توضع على النساء انتهى **قوله** جاز دفع القيمة في الزكوة وكفارة غير
الاعتاق والعشر والنذر **اقول** وكذا في صدقة الفطر لان المقصود دفع خلة الفقير وذلك يحصل باي
مال كان والتقييد بالشاة ونحوها لبيان القدر لا للتعيين حتى لو ادى ثلاث شياه سمان عن اربع وسط او بعض
بنت لبون عن بعض بنت مخاض جاز بخلاف الضحايا والهدايا لان القربة فيها اراقة الدم وهي غير معقولة
وهذا معقول على ما ذكرنا وانما قيد الكفارة بغير الاعتاق لان دفع القيمة في الاعتاق لا يجوز كذا في
غاية البيان **قوله** لا على ان القيمة بدل عن الواجب الخ **اقول** قصد بهذا الكلام الرد على من قال من مشايخنا
ان اداء القيمة بدل عن الواجب حتى لقب المسئلة بالابدال وجه الرد انه لو كان بدلا لما جاز عند وجود
الاصل لان البدل لا يصار اليه الا عند عدم الاصل واداء القيمة مع وجود المنصوص عليه في ملكه جائز
عندنا فكان الواجب اما العين او القيمة **قوله** لا يؤخذ الا الوسط رعاية للجانبين **اقول** اي لا يأخذ المصدق
خيار المال ولا رذالته وانما يأخذ الوسط وهو على الادنى وادنى الاعلى لان فيه نظرا للجانبين **قوله**
بلا جبر اي اذا امتنع عن اداء الزكوة لا يأخذها كرها لانها عبادة فلا تؤدى الا بالاختيار **اقول** الجبر و
الاجبار يأتي بمعنى القهر والغلبة يقال جبره واجبره اي قهره وغلبه والمجبور المقهور ويأتي بمعنى الاكراه
يقال جبره واجبره على الامر اي اكرهه عليه والكراهة ضد الارادة ولما كان كل مراد محبوبا قال بعضهم
في تفسيره هو ضد المحبوب والاكراه حمل الانسان على شيء لا يريده او يشق عليه فالجبر بالمعنى الاول يباين الاكراه
وبالمعنى الثاني يرادفه والمراد به هنا المعنى الاول لان المصدق اذا اخذ الزكوة من رب المال بغير رضاه واختياره
فقد قهره وغلبه فالمعنى ان المالك اذا امتنع عن اداء الزكوة لا يأخذها المصدق منه جبرا وقهرا بل يكرهه على ان
يؤديها اختيارا والحاصل ان المصدق ليس له ان يجبر الابي بالمعنى الاول وله ان يكرهه لان الاجبار يسلب الاختيار
والاكراه لا يسلبه بل يسلب الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط وقال صاحب المجمع ولا نأخذها
من مانعها ونجبره على ادائها بغير رضاه بل نأمره ليؤديها اختيارا وقال ابن الملك في شرحه يعني اذا امتنع
مالك السائمة عن اداء الزكوة لا يأخذها المصدق جبرا بل يحبسه حتى يؤديها بنفسه انتهى فمعنى قوله لا نأخذها
بغير رضاه ولا نجبره على ادائها وقول الشارح بل يحبسه حتى يؤديها بنفسه يشير الى ان الاكراه يكون بالحبس فقط
وهو قول بعض المشايخ وقال بعضهم ليس هو مقصورا على الحبس بل قد يكون بالاخافة والتهديد وغيرهما
ولما كان الجبر بالمعنى الثاني يرادف الاكراه تراهم كثيرا ما يطلقون كلا منهما على الاخر فعليك بالتنبه له قال ابن الملك
في شرحه قيد اي صاحب المجمع بالسائمة لان الزكوة في الاموال الباطنة كالنقدين وعروض التجارة لا تؤخذ جبرا اتفاقا
انتهى فتلخص من كلام الماتن والشارح ان المالك اذا امتنع عن اداء الزكوة زكاة ماله سواء كان نقودا او عروضا
للتجارة او سوائم لا يأخذها المصدق جبرا منه عندنا اي ليس له ان يأخذها جبرا من الابي سواء كانت زكوة الاموال الظاهرة
او الباطنة حتى لو اخذها جبرا منه لا يقع عن الزكوة وهو قول بعض المشايخ واليه يشير ظاهر اطلاق المصنف هنا ومفاد
كلامه فيما مضى وقال بعضهم له ان يأخذ زكوة الاموال الظاهرة ممن يمتنع عن ادائها جبرا دون زكوة الاموال الباطنة
قال في الايضاح للامام ان يأخذ خمسة اشياء زكوة الماشية والعشر والخراج وما يجب فيه الخمس والجزية انتهى
وقال صاحب النهر للامام ان يأخذ العشر والخراج وزكوة السائمة والتجارة من الابي جبرا بعد تعزيره انتهى
والى هذا ذهب القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي حيث قال من امتنع عن زكاة ماله فاخذها الامام

كرها منه فوضعها موضعها اجزاه لان للامام ولاية اخذ الصدقات فقام اخذه مقام دفع المالك انتهى وتبعه
شارح المنظومة وما مفهوم لقوله ووضعها موضعها الا ان المختار ان الزكاة تسقط عنه باخذ الامام سواء وضعها
موضعها او لم يضعها كما سياتي وقال بعضهم لان اخذ زكاة الاموال الباطنة ايضا الا بجبر او صححه قاضيخان
واختاره صاحب الاختيار حيث قال ومن امتنع عن اداء الزكاة اخذها الامام كرها منه ووضعها موضعها لان حق
الاخذ كان للامام في الاموال الظاهرة والباطنة الى زمن عثمان رض ثم ان عثمان فوضها في الاموال الباطنة الى اربابها
مخافة تفتيش الظلمة اموال الناس فصار ارباب الاموال التي هي باطنة كالوكلاء عن الامام فاذا علم انهم لا يؤدونها
طالبهم بها انتهى يعني ان للامام حق اخذ الزكاة في الاموال الظاهرة فياخذها من اربابها اختيارا او جبرا وليس
حق اخذها في الاموال الباطنة الا ان يعلم انهم لا يؤدونها فانه حينئذ يطالبهم بها فان ادوها باختيارهم فبها ونعمت
والا اخذها جبرا منهم وهذا الكلام صريح في اجبار ارباب الاموال الباطنة اذا امتنعوا عن اداء زكاتها وعلم الامام
بذلك اخذها جبرا منهم واصرح منه ما نقله شارح المجمع عن الغاية ان عثمان رض فوض باجماع الصحابة رض دفع زكوة
الاموال الباطنة الى الملاك لما حذر من الفتنة فلم تبطل المطالبة بالكلية ولهذا اذا علم الامام من اهل بلدة تركوا
زكاتهم يطالبهم بها انتهى فعلم مما نقل ان ما حكاه ابن الملك من الاتفاق مردود ويشكل بحث الائمة الترجاني قولهم
ان الامام اذا اخذ الزكوة ووضعها موضعها اجزاه بان النية فيها شرط ولم توجد وقال بعض الفضلاء الاشكال
غير ظاهر لان الصورة فيمن اخذ منه زكوة ماله وان اريد التلفظ بها فهو ليس بشرط عندنا انتهى وقال الشيخ زين في الاشباه
والنظائر ما قاله القاضي الاسبيجابي ضعيف والمعتمد في المذهب عدم الاجزاء كرها قال في المحيط ومن امتنع عن اداء الزكوة
فالساعي لا ياخذ منه كرها ولو اخذ لا يقع عن الزكوة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالحبس ليؤديها بنفسه انتهى قال
الفاضل المحشي ظاهر اطلاقه يشمل الاموال الظاهرة والباطنة والمعتمد في المذهب عدم الاجزاء في الباطنة دون الظاهرة
الا ان يقال مطلقها ينصرف الى الباطنة وهو بعيد انتهى قال في الخلاصة السلطان الجائر اذا اخذ صدقة الاموال
الظاهرة الصحيح انه تسقط الزكوة عن اربابها ولا يؤمرون بالاداء ثانيا وان اخذ الجبايات او مالا بطريق المصادرة
فنوى صاحب المال عند الدفع الزكوة اختلفوا فيه والصحيح انه تسقط عنه الزكوة قال الامام السرخسي انتهى
وقال في الخانية السلطان الجائر اذا اخذ صدقة الاموال الظاهرة اختلفوا فيه والصحيح ما قال ابو جعفر انه يسقط
الزكوة عن اربابها ولا يؤمرون بالاداء ثانيا لان له ولاية الاخذ فصح اخذه وان لم يضع الصدقة موضعها وان
اخذ الجبايات او مالا بطريق المصادرة ونوى صاحب المال عند الدفع الزكوة اختلفوا فيه قال بعضهم لا يصح
وقال السرخسي الصحيح انه يجوز وتسقط عنه الزكوة انتهى وقال الشيخ زين في البحر والمفتى به التفصيل ان
كان في الاموال الظاهرة فانه يسقط الفرض عن اربابها باخذ السلطان او نائبه لان الولاية له فبعد ذلك ان
لم يضع السلطان موضعها لا يبطل اخذه عنه وان كان في الاموال الباطنة فانه لا يسقط عن اربابها لانه ليس
للسلطان ولاية اخذ زكوة الاموال الباطنة فلم يصح اخذه كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية انتهى
قوله لا من تركته الا ان يوصي **اقول** التركة بالفتحة الميراث اي لا تؤخذ الزكوة من ميراث من مات وعليه
زكوة في قول حنفية الا ان اوصى باخراجها من ماله فانه حينئذ تؤخذ من ميراثه ويعتبر ذلك من الثلث
كسائر التبرعات لانه مامور بالايتاء ولا يتحقق ذلك من غيره الا ان يكون نائبا عنه لقيامه مقامه بخلاف الوارث
فانه يخلفه جبرا وقضيته هذا ان لا يجوز اداء وارثه عنه قياسا الا انا جوزناه استحسانا
وقلنا بسقوطها عنه باداء وارثه لحديث الخثعمية فانه وان ورد في جواز نيابة الوارث عن مورثه في اداء
الحج الواجب عليه الا ان العبرة عندنا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فبالنظر الى عموم لفظه صح الاستدلال به على جواز
نيابة الوارث عن مورثه في اداء الزكاة الواجبة عليه وسياتي بعض بيانه في كتاب الصوم وتمامه في كتاب الحج ان
شاء الله تعالى **قوله** لم يوجد سن واجب **اقول** اي ان لم يوجد عند المالك سن وجب اداؤه لشرط كثيرة في كلامهم

شرف الدين الغزي

الوالجية

ولهذا اختاره المصنف في هذا الكتاب في مواضع عديدة والمراد بالسن الواجب الوسط اي اعلى الادنى وادنى
الاعلى **قوله** السن معروفة سمي بها صاحبها **اقول** هكذا ذكره المطرزي في المغرب يعني ان السن في اللغة
اسم للضرس ثم جعلت في اصطلاح الفقهاء اسما لصاحبها وهو باعتبار المنقول عنه مؤنث وباعتبار المنقول اليه
مذكر والمصنف اعتبر كلا الاعتبارين فذكرها في المتن وانثها في الشرح وقال بعضهم المراد بها ذات السن
اطلاقا للبعض على الكل فعلى الاول يكون من قبيل المنقولات الاصطلاحية وعلى الثاني يكون من قبيل المجاز
المرسل **قوله** وذلك يكون في الدواب دون الانسان لانها تعرف بالسن **اقول** يعني ان تسمية صاحب السن
بها انما توجد في الدواب دون الانسان لان عمر الدواب يعرف بالسن واما عمر الانسان فانما يعرف بالسنة
لا بالسن **قوله** دفع المالك الادنى مع الفضل او الاعلى ورد الفضل او دفع القيمة **اقول**
هذا جواب الشرط يعني ان لم يوجد عند المالك سن واجب فهو مخير ان شاء دفع الادنى مع الفضل اي مع
بقية قيمة السن الواجب وان شاء دفع القيمة اي تمام قيمة السن الواجب والقيمة تعتبر عنده يوم الوجوب
وعند صاحبيه يوم الاداء وهو الاظهر والخلاف في زكوة المال دون زكوة السوائم لان الاصح كما في
المحيط ان القيمة فيها تعتبر يوم الاداء اتفاقا واشتراط عدم وجدان السن الواجب للخيار المذكور
قيد اتفاقي فان الخيار بين هذه الامور الثلثة ثابت للمالك سواء وجد السن الواجب او لم يوجد كذا في التبيين
قال الفاضل المحشي كان الظاهر ان يقول واسترد الفضل لئلا يلزم تفكيك الضمائر انتهى يعني ان ضمير دفع في المتن
يرجع الى المالك كما بينه في الشرح وضمير رد يرجع الى الساعي ففيه تفكيك الضمائر والجواب عنه ما قدمنا
ان تفكيك الضمائر انما يمتنع عند خوف اللبس واما عند الامن منه كما هنا فانه يجوز **قوله** قال في الهداية الخ
اقول الظاهر من كلام ابي الحسين القدوري ان الخيار للمصدق دون المالك في الصورتين فانه قال في مختصره المسمى
بالقدوري ومن وجب عليه سن فلم يوجد عنده اخذ المصدق اعلى منها ورد الفضل او اخذ دونها واخذ الفضل انتهى
وتبعه في ذلك صاحب الوقاية والنقاية والمجمع والظاهر من كلام حافظ الدين النسفي ان الخيار للمالك دون المصدق
في الصورتين فانه قال في مختصره المسمى بالكنز ولو وجب سن ولم يوجد دفع اعلى منها واخذ الفضل او دونها ورد الفضل
او دفع القيمة انتهى وتبعه المصنف في ذلك واختاره العلامة الحلبي في كتابه المسمى بملتقى الابحر حيث قال ومن وجب عليه سن
فلم يوجد عنده دفع ادنى منه مع الفضل او اعلى منه واخذ الفضل انتهى وصححه مجد الدين الموصلي في كتابه المسمى بالاختيار
حيث قال والخيار لصاحب المال هو الصحيح وليس للساعي ان يابى شيئا مما اداه المالك لان التيسير على ارباب الاموال متعين
انتهى وصوبه صاحب النهاية وصاحب معراج الدراية حيث قالا ان الخيار لمن عليه الواجب لانه شرع رفقا بمن عليه الواجب
والرفق انما يتحقق بتخييره في الصورتين انتهى والتعويل عليه يحوج كلام صاحب الهداية ان الكلام للمصدق في صورة
الاعلى وللمالك في صورة الادنى فانه قال ومن وجب عليه سن فلم يوجد عنده اخذ المصدق اعلى منها ورد الفضل
او اخذ دونها واخذ الفضل الا ان في الوجه الاول له ان لا ياخذ ويطالب بعين الواجب او بقيمته لانه شراء وفي الوجه
الثاني يجبر لانه لا بيع فيه بل هو اعطاء بالقيمة انتهى وانما قلت والتعويل عليه يحوج كلام صاحب الهداية لانه كان
الظاهر من كلامه ان المختار عنده ان الخيار للمصدق فيما ذكر في الوجهين فلما استثنى منه صار المفهوم من كلامه ان
المختار عنده ان الخيار للمصدق فيما اذا اراد المالك دفع الاعلى واخذ الفضل وللمالك فيما اذا اراد دفع الادنى مع الفضل
فلو امتنع المصدق عن القبول في الصورة الاولى لا يجبر عليه لانه في مقدار الزيادة شراء ولا اجبار فيه لانه مبناه على التراضي
ولو امتنع عنه في الصورة الاخرى يجبر عليه لانه دفع بالقيمة ودفع القيمة للخيار لصاحب المال اجماعا كما سياتي
وتبعه العلامة الزيلعي في ذلك الا انه عكس الترتيب حيث قال والخيار في ذلك الى رب المال ويجبر على القبول الا اذا دفع اعلى
منها وطلب الفضل لانه شراء الزيادة ولا اجبار فيه ولانه يطالب بعين الواجب انتهى وكان الظاهر من كلامه قبل الاستثناء
ان الخيار لرب المال في الصورتين فلما استثنى منه صار المفهوم من كلامه ان الخيار لرب المال في صورة دفع الادنى مع الفضل

الصواب الواقع

ولو صدق في صورة دفع الاعلى وطلب الفضل وهذا عين ما اختاره صاحب الهداية وتعقبه الاتقاني
بان الزكوة وجبت بطريق اليسر فلو كان للساعي ولاية الامتناع عن قبول الاعلى لزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع
بالنقض انتهى واجيب عنه بانه كيف يعود على الموضوع بالنقض مع جواز دفع القيمة انتهى وحاصله منع لزوم العسر
وقال الشيخ زين في البحر قولهم الاجبار في الشراء ممنوع لانه ليس شراء حقيقة ولا ضرر على الساعي بالاجبار لانه عامل لغيره
فالظاهر اطلاق المختصر انتهى قلت يعني الكنز وحاصل كلام هذا الفاضل ترجيح القول الثاني وتعيينه وتزييف دليل
القول الثالث وتوهينه وقال اخوه الشيخ عمر في النهر كونه شراء حقيقة لا يقتضي الاجبار وكيف والفاضل على الواجب
يصير ملكا للساعي والظاهر تمليكه اياه الا بالشراء انتهى وحاصل كلام هذا الفاضل ترجيح القول الثالث وتصويب
دليله والرد على اخيه في تزييفه وتعطيله فقد تحصل لنا من كلامهم ثلثة اقوال القول الاول ان الخيار للمصدق مطلقا
ذكره محمد في الاصل والثاني ان الخيار لرب المال مطلقا صححه صاحب الاختيار والثالث ان الخيار للمصدق فيما اذا اراد
المالك دفع الاعلى واخذ الفضل وللمالك فيما اذا اراد دفع الادنى ورد الفضل اختاره صاحب الهداية وتبعه
صاحب التبيين ونقل الحدادي في السراج والجوهرة عن التحفة تصحيحه حيث قال وقال النصير في الصحيح ان الخيار للمصدق
الا انه اذا كان في دفع زيادة لانه في مقدار الزيادة شراء ولصاحب المال اذا اراد ان يدفع الادنى والزيادة لانه دفع
بالقيمة وفي دفع القيمة الخيار لصاحب المال اجماعا انتهى وههنا قول رابع ذكره صاحب البدائع وهو ان الخيار
للمالك دون المصدق الا في مسئلة واحدة وهي ما اذا اراد المالك ان يدفع بعض العين لاجل الواجب فالمصدق بالخيار
ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين والتشقيص في الاعيان عيب فكان له ان لا يقبل وتعقبه الزيلعي
في التبيين بان غير هذا غير مستقيم لوجهين احدهما انه مع العيب قد يساوي قدر الواجب وهو المعتبر في الباب
والثاني ان فيه اجبار المصدق على شراء الزائد انتهى يعني في صورة ما اذا دفع المالك الاعلى وطلب الفضل ورده
الشيخ زين في البحر بانا قد قدمنا ان الجبر على شراء الزائد مستقيم ولا يخفى ان في التشقيص ضررا بالفقراء فلم يملك
رب المال ذلك فالحق ما في البدائع انتهى قلت قوله انا قد قدمنا ان الجبر على شراء الزائد مستقيم غير مستقيم
لانا قد اسلفنا ان الاجبار على الشراء ممنوع مطلقا اي سواء كان شراء حقيقة او ضمنا لان مبنى الشراء على التراضي
والاجبار ينافيه وقوله ولا يخفى ان في التشقيص ضررا بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك الخ غير ظاهر لان التشقيص
اي التجزية في الحيوان وان كان عيبا الا انه ليس فيه ضرر بالفقراء مطلقا بل اذا لم يساو مع العيب قدر الواجب اما
اذا ساوى مع تعدد الواجب فلا ضرر بهم فيه فاستقام ما في التبيين **قوله** وقال صاحب النهاية ظاهر ما
ذكر في الكتاب **اقول** المراد بالكتاب الهداية فالضمير للمصدق قال بعض الفضلاء انما قال لفظ الظاهر لجواز ان قد
تكون الجبر مع التخيير ولو التخيير اعاد الموجب وجب فلا بد ان هذا وذلك ويؤيده قول صاحب الهداية
بعد هذا الكلام الا ان في الوجه الاول الخ فانه يدل على ان مبنى الكلام الاول على التخيير انتهى فليتامل **قوله**
يدل على ان الخيار للمصدق **اقول** اي في الصورتين **قوله** وهو الذي ياخذ الصدقات **اقول** يعني والمصدق بتخفيف
الصاد المفتوحة وتشديد الدال المكسورة الشخص الذي ياخذ الصدقات وهو الساعي قال في القاموس المصدق
كمحدث اخذ الصدقات والمتصدق معطيها انتهى والمراد بالصدقات ههنا الزكوات قال الله تعالى انما الصدقات
للفقراء اي الزكوات **قوله** ولكن الصواب ان الخيار شرع رفقا بمن عليه الواجب **اقول** يعني ولكن الصواب
ان الخيار شرع لاجل الرفق والتيسير بمن وجبت عليه الزكوة وهو المالك **قوله** والرفق انما يتحقق بتخييره
اقول اي في الصورتين **قوله** لكان له ان يابى اذا سمحت به نفس من عليه الواجب لان الظاهر من حال المسلم
ان يختار ما هو ارفق بحال الفقير **اقول** الفاء فصيحة اي مفصحة لشرط مقدر وكان الظن تقوله كان
ذيل الكلام اي لما ظن كذلك والضمير المنصوب المتصل بكانه والمرفوع المستتر في اراد راجع الى صاحب الهداية والمجرور
في به في الموضعين عائد الى اخذ المصدق اعلى منها الخ ومفعول اراد محذوف دل عليه ما قبله وهو الاخذ

واذا ههنا

واذا ههنا للظرف متعلق بالاخذ المحذوف والسماح الجود والكرم يقال سمح ككرم سماحا وسماحة اذا جاد
وكرم والمراد به ههنا الرضا والاختيار وانما عبر بهما عنه لان الرضا باخذ ما ليس بواجب عليه لا يكون الا من باب
الجود والكرم وانظر فيما مضى من الزمان وفيه معنى التعليل وقيل هو من خصوص التعليل فعلى الاول
يحتاج الى عامل وهو ههنا كان لما فيه من معنى الفعل وهو ظاهر وعلى الثاني لا يحتاج اليه لما في الموصول التركيب
اذ كان الجار على هذا القول فانا اظن ان صاحب الهداية اراد بالاخذ في قوله اخذ المصدق واخذه وقت اختيار المالك
ورضي نفسه به لان الظاهر من حال المسلم ان يختار ما هو انفع للفقير ويتحمل لاجله ما فيه الضرر اليسير
والاخذ المقيد بالرضى والاختيار لا ينافي ثبوت الخيار لرب المال يظهر مما قررناه انه لا فرق بين الرضى و
الاختيار لكن ذكر بعض الافاضل بينهما فرقا واستشهد لذلك بكلام التحفة حيث قال المعتبر ههنا اي في باب الزكوة
الدفع بالاختيار لا بالرضى قال في التحفة عند ما للساعي ان يجبره على الاداء بالحبس فيؤدي بنفسه لان الاكراه
لا ينافي الاختيار انتهى قلت يعني وينافي الرضى فبين الرضى والاختيار عموم وخصوص مطلق والله اعلم هذا ما
قاله صاحب النهاية وانت قد علمت فيما تقدم ان كلام صاحب الهداية باعتبار سابقه ولاحقه لا يدل على ان الخيار
للمصدق في الوجهين وانما يدل على التفصيل وهو ان الخيار للمصدق فيما اذا اراد المالك دفع الاعلى واخذ الفضل
وللمالك فيما اذا اراد دفع الادنى مع الفضل وقد صرح الشيخ اكمل الدين في العناية بعدم دلالة ظاهر ما ذكر في الهداية
على ما ذكره صاحب النهاية حيث قال ظاهر ما ذكر في الكتاب لا يدل على ذلك وانما يدل على ان الخيار في الوجه الاول
للمصدق حيث قال الا انه اذا اخذ بطل البيع في الواجب او بقيمته لانه شراء وفي الوجه الثاني يجبر عليه الواجب حيث قال يجبر
لانه لا بيع فيه بل هو اعطاء بالقيمة ولا يبعد ان يكون مختاره التفصيل بناء على ما ذكر من الدليل هذا ان اراد
بالكتاب الهداية وان اراد به القدوري فالظاهر منه ليس مراد كما استدل عليه المص انتهى قلت هذا هو التوجيه
الوجيه والحق الذي لا مرية فيه فلله در ابن نجيم الحيث تنبه لهذا المعنى فقال واحسن المقام ولا ياخذ المصدق الا الوسط
وان لم يجد السن الواجب يأخذ الادنى مع الفضل جبرا اي ان دفع المالك ذلك الى ان يأخذ او الاعلى
ويرد الفضل ان شاء لانه شراء ولا جبر عليه بل له ان يطالب بعين الواجب او بقيمته وقال في مناهيه هذا كله
من الهداية وان خفي على بعض الناظرين فيه وفسر حيث بعض الناظرين بقوله اي صاحب النهاية تحفه في صاحب
الدرر والغرر انتهى فالعجب كل العجب من صاحب النهاية كيف نظر في اول كلام صاحب الهداية وقطع النظر عن اخره
ومن المص كيف اعتمد على كلام صاحب النهاية وذهل عما وقع له من القصور في نظره **قوله** ويوافقه كلام الكافي
اقول اي يوافق كلام صاحب النهاية كلام صاحب الكافي وظاهر هذا الكلام يشعر بان جميع كلام صاحب الكافي
يوافق كلام صاحب النهاية وليس كذلك انما يوافقه اول كلامه واما اخره فانه لا يوافقه بل يوافق كلام صاحب
الهداية وعبارته هذه اعلم ان ظاهر ما ذكر في الهداية تدل على ان الخيار للمصدق وليس كذلك بل الخيار للمالك
ان شاء ادى سنا فوق الواجب واسترد فضل القيمة وان شاء ادى سنا دون الواجب ودفع فضل القيمة وان شاء
ادى القيمة حتى ان عين شيئا ليس للساعي ان يابى ذلك لان الشارع اعتبر التيسير على ارباب الاموال وذا لا يتحقق
الا اذا كان الخيار للمالك الا ان في الوجه الاول للمصدق ان لا ياخذ ويطلب عين الواجب او قيمته لانه شراء ولا جبر على
الشراء وفي الوجه الثاني يجبر المصدق على القبول لانه لا بيع فيه بل هو دفع بالقيمة انتهى فقوله
اعلم ان ظاهر ما ذكر في الهداية الى قوله وذا لا يتحقق الا اذا كان الخيار للمالك يوافق كلام صاحب النهاية وقوله
الا ان في الوجه الاول الخ لا يوافقه بل يوافق كلام صاحب الهداية والكلام في هذا كالكلام في ذلك **قوله** ولذا قلت
وضع مكان الاخذ **اقول** اي في كلام صاحب النهاية وصاحب الكافي عدلت عن لفظ الاخذ المشعر بكون الخيار للمصدق
في الصورتين الى لفظ الدفع المشعر بكونه للمتصدقين في الحالين حاصل الكلام ان المص اختار القول الثاني ورجحه
الى المختار ترجيح القول الثالث وتصحيحه **قوله** المستفاد اثناء الحول من جنس النصاب يضم اليه **اقول**

اي ما الآذي لتقييد بقوله الحولي الى قبل تمامه ولو في آخره حال كونه من جنس النصاب يضم اليه يجمع معه ويزكي به
فالمراد من الضم وجوب الزكاة في المستفاد عند تمام الحول على الاصل اطلق المستفاد فشمل ما كان بسبب من ذلك
النصاب كالولد والربح او لم يكن بسببه كالارث والهبة لان المجانسة في العلة في ضم المستفاد بسبب النصاب
وهي موجودة في المستفاد الذي بسببه وقيد بالجنس لان المستفاد المخالف لجنس النصاب لا يضم اليه اتفاقا
وقيد باثناء الحول لان المستفاد بعد الحول لا يضم الى الاصل اتفاقا وقيد بالنصاب لانه لو استفاد في اثناء الحول
لا يضاف الى الاقل من النصاب ولو كان من جنسه اتفاقا **قوله** والزكوة في النصاب لا العفو عند ابي حنيفة وابي يوسف
اقول يعني اذا اجتمع في المال نصاب وعفو تتعلق الوجوب بالنصاب دون العفو عند ابي حنيفة وابي يوسف
ويتعلق بهما عند محمد وزفر وما هلك يجعل منهما الى العفو مثلا اذا كان لرجل ثمانون شاة فنصفه نصاب ونصفه
عفو واذا هلك منها اربعون فعليه شاة عند ابي حنيفة وابي يوسف ونصف شاة عند محمد وزفر فان قلت
اذا تعلق الوجوب بكليهما فكيف سمى محمد وزفر الزائد على النصاب عفوا قلت اجيب بانه انما سمياه عفوا باعتبار
ان الزكوة كانت واجبة بدون تلك الزيادة فلما وجبت شاة في الكل لا العفو فيما بين النصب كالاربعة الزائدة
من الابل الى العشر وكالعشرة الزائدة على خمس وعشرين من الابل **قوله** وعند محمد وزفر يسقط بقدره **اقول**
اي بقدر الهالك ففي الصورة المذكورة عندهما خمسا شاة **قوله** وهلاك النصاب بعد الحول يسقط الواجب
اقول الواجب جزء النصاب فهلاك النصاب كهلاك الزكوة فان هلاك النصاب يسقط الواجب لان الشيء لا يبقى بعد ذهابه
اطلق الهلاك فشمل ما اذا هلك بعد طلب الساعي او قبله واليه ذهب مشايخ ما وراء النهر وهو الصحيح وذهب
العراقيون الى ان هلاكه بعد طلب الساعي لا يسقط الواجب وهو اختيار الكرخي وسيأتي تمام هذا المقام بعون الله
الملك العلام وقيد بالهلاك لان الاستهلاك لا يسقط الواجب لوجود التعدي فيه وقوله بعد الحول للاشارة الى
محل الخلاف فان هلاك النصاب بعد الحول لا يسقط وجوب الزكوة عند مالك والشافعي واحمد في رواية **قوله**
وهلاك البعض حصته **اقول** يعني ان هلاك بعض النصاب يسقط زكوة ذلك البعض لان كون الكل ابقاه
جزء صالح لها ولو اكتفى بهذه العبارة عن الاولى لثبت الحكم بالطريق الاولى **قوله** ويصرف الهالك الى العفو اولا
اقول هذا قول الشيخ وابي يوسف وقال محمد وزفر يصرف الى النصاب والعفو **قوله** ثم الى نصاب يليه ثم وثم الى
ان ينتهي **اقول** هذا قول الشيخ خاصة وقال ابو يوسف يصرف الى كل النصاب شائعا والحاصل ان ابا حنيفة و
ابا يوسف اتفقا على ان الهالك الاول يجاوز العفو فالواجب على حاله لان الهلاك يصرف عندهما الى العفو اولا
ثم الى النصاب ان زاد الهلاك على العفو لان العفو لا يوجد الا بعد وجود النصاب فكان تابعا وكل مال يشتمل على
اصل وتبع ثم هلك منه شيء صرف الهلاك الى التبع دون الاصل كمال المضاربة اذا كان فيه ربح فهلك منه شيء فانه
يصرف الى الربح دون راس المال بالاتفاق واختلفا فيما اذا جاوز الهلاك العفو فقال ابو حنيفة يصرف الى نصاب
يلي العفو اي الى النصاب الاخير ثم الى الذي عليه ثم الى الذي يليه الى ان ينتهي الى النصاب الاول لانه هو الاصل وما
زاد عليه تابع له وقال ابو يوسف يصرف الى النصب شائعا لان الحاصل من مذهبه ان الهلاك يصرف الى العفو والزائد منه
يصرف الى مجموع ما بقي بعد العفو وان محمدا وزفر اتفقا على ان الهلاك يصرف الى مجموع العفو والنصاب مثلا
اذا كان لرجل اربعون من الابل فهلك منها بعد الحول خمسة عشر فالواجب عند ابي حنيفة بنت مخاض لانه يصرف
الاربعة الى العفو ثم احد عشر الى النصاب الذي يليه وهو نصاب بنت اللبون فيبقى نصاب بنت المخاض وعند ابي
يوسف ثلثا بنت لبون وربع تسعها لانه يصرف الاربعة الى العفو واحد عشر الى مجموع ستة وثلثين فيبقى خمسة
وعشرون وهي ثلثا الستة والثلثين وربع تسعها وعند محمد وزفر نصف وثمن بنت لبون لانهما
يصرفان الهلاك الى مجموع العفو والنصاب وقد كان الواجب في الاربعين بنت لبون وبقي بعد الهلاك خمسة وعشرون
وهي نصف وثمن الاربعين اعلم ان ما ذكر من خلاف ابي يوسف لابي حنيفة مسطور في كثير من الكتب لكن قال في المحيط

ان هذه روا

ان هذه رواية ضعيفة عن ابي يوسف وظاهر الرواية عنه كقول الامام انتهى **قوله** ولا نقول الهلاك يصرف
الى النصاب والعفو **اقول** يعني كما يقول محمد وزفر **قوله** ولا نقول ايضا ان الهلاك الذي جاوز العفو
يصرف الى مجموع النصب **اقول** يعني كما يقول ابو يوسف **قوله** واحد عشر الى نصاب يلي العفو **اقول**
هو نصاب بنت لبون **قوله** وخمسة الى نصاب يلي هذا النصاب **اقول** هو نصاب بنت مخاض وما ذكره
المصنف هنا عبارة صدر الشريعة اعلم ان صرف الهلاك الى العفو متصور في جميع الاموال عند الشيخ وعندهما
فلا يتصور الا في السوائم لان ما زاد على مائتي درهم لا عفو فيه عندهما كذا في غاية البيان وشرح المجمع
قوله اخذ البغاة زكوة السوائم والعشر والخراج يعاد غير الخراج ان لم يصرف في حقه **اقول** اي اذا اخذ
البغاة وقد صرح بها صاحب الهداية حيث قال واذا اخذ الخوارج وقال حافظ الدين في الكنز ولو
اخذ العشر والخراج والزكوة بغاة لم يؤخذ اخرى والمص تبع صاحب الوقاية في حذف اداة الشرط فقوله
اخذ البغاة شرط لاداة الشرط المحذوفة وقوله يعاد جزاؤها اطلاق قول صاحب الكنز محمول على القضاء
وتقييد قول المص محمول على الديانة فلا مخالفة بينهما يعني اذا اخذ البغاة زكوة السوائم والعشر فان
صرفوهما الى المصارف فلا اعادة على الملاك اصلا اي لا قضاء ولا ديانة وان لم يصرفوهما الى المصارف
فعليهم الاعادة ديانة بان يفتى بها قال صاحب الوقاية اخذ البغاة زكوة السوائم والعشر والخراج يفتى
ان يعيدوا الخفية ان لم يصرف في حقه لا الخراج قال صدر الشريعة وانما قال يفتى ان يعيدوا احترازا عن قول بعض
المشايخ انه لا اعادة عليهم لانهم لما تسلطوا على المسلمين فحكمهم حكم الامام ضرورة ولهذا يصح
منهم تفويض القضاء واقامة الجمع والاعياد ونحو ذلك والجواب عن هذا ان ما ثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها يعني نصب القضاء واقامة ما هو من شعائر الاسلام ضرورة بخلاف الزكوة فان الاصل فيها الاداء
خفية فيما بينه وبين الله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم وعن قول بعض المشايخ انه اذا نوى بالدفع اليهم
التصدق عليهم تسقط عنه لانهم بما عليهم من التبعات فقراء والشيخ ابو منصور الماتريدي نفى هذا فانه
قال لا بد من اعلام المتصدق عليه وايضا لا اخفاء في ان الزكوة عبادة محضة كالصلاة فلا تتادى الا بالنية
الخالصة لله تعالى فلم توجد ثمة انتهى وذكر الاخذ ليس قيدا احترازيا بل هو قيد اتفاقي وقد صرح به صاحب التبيين
حيث قال والاشتراط اخذهم الخراج ونحوه وقع اتفاقا حتى لو لم ياخذوا منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم
شيء ايضا لما ذكرنا انتهى وقال الشيخ زين في البحر والضمير في قوله وهو عندهم عائد الى من وجب عليه الخراج
ونحوه وضمير الجماعة عنهم عائد الى البغاة اي من وجب عليه عند البغاة انتهى وافاد المص وصاحب الوقاية انه لا يفتى
باعادة الخراج وعليه اقتصر في الكافي وذكر الامام الزيلعي هذا بصيغة التمريض حيث قال ثم اذا لم يؤخذ منهم
ثانيا نفتيهم بان يعيدوها فيما بينهم وبين الله تعالى لانهم لا يصرفونها الى مستحقيها ظاهرا وقيل لا نفتيهم
باعادة الخراج لانهم مصارفه لكونهم مقاتلة وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم اجزأته الصدقات قلت ايضا
لانهم لو حوسبوا بما عليهم من التبعات كانوا فقراء واما ملوك زماننا فهل تسقط هذه الحقوق باخذهم من اصحاب
الاموال ام لا قال الصدر الشهيد تسقط وان لم يضعوها في اهلها لان حق الاخذ لهم فكان الوبال عليهم وقال ابو بكر الاسكاف
لا تسقط الجميع وقيل اذا نوى اليهم بالدفع التصدق عليهم يسقط والا فلا لما ذكرنا في البغاة وعلى هذا ما يؤخذ
من الرجل في الجبايات الظلمة والمصادرات ان نوى بالدفع التصدق عليهم جاز بما نوى انتهى قلت تقدم ان الفتوى
على انه يسقط الخراج وزكوة الاموال الظاهرة واما لا تسقط زكوة الاموال الباطنة اذ ليس للسلطان اخذ زكوة الاموال
الباطنة وقال ولو اسلم الحربي في دار الحرب واقام فيها سنين ثم خرج الينا لم ياخذ الامام منه الزكوة لعدم الحماية
نفتيه بادائها ان كان عالما بوجوبها والا فلا زكوة عليه لان الخطاب لم يبلغه وهو شرط الوجوب انتهى **قوله**
طلب السلطان مالا فخلطه بماله صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكوة وورث عنه كذا في المجمع **اقول** اطلق الخلط فشمل

مما كان متميزا عن ماله وما لم يكن متميزا عنه ونص الشيخ كمال الدين في فتح القدير على انه يجب ان يكون بحيث لا يتميز المخلوط عن ماله وقد تقدم بقية ما في هذه المسئلة من الخلاف والتفصيل والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل **قوله** عجل ذو نصاب لسنين او لنصب جاز **اقول** حرف الشرط مقدر في الكلام والتقدير وان عجل وقد صرح به صاحب الهداية الا انه قدم بدل عجل اشارة الى ان المراد بالتعجيل التقديم اي ان قدم ذو نصاب واحد الزكوة اي اداها قبل حولان الحول الكامل لسنة او كثر او لاجل نصب متعددة جاز تقديمه اياها في الوجهين سواء بقي الفقير على حاله او لا بان ايسر او مات قبل حولان الحول اما الاول فلان سبب وجوب الزكوة المال النامي وقد وجد فصار كالتكفير بعد الجرح قبل السراية لا كالصلاة قبل الوقت واما الثاني فلان النصاب الاول سبب لوجوب الزكوة فيه وفي غيره من النصب بدليل انها تضم اليه فكانت تابعة له فتزكى بحوله ولان المستفاد تابع للاصل في حق الوجوب فيكون تابعا له في حكم الحول ايضا فكان الحول حالا على الجميع وقال زفر اذا ادى نصب لا يجزيه الا عن نصاب الذي في ملكه لانه ادى قبل السبب فصار كالهالك والحاصل انه يقول كل نصاب اصل بنفسه في حق الزكوة فيكون اداء قبل وجود السبب وجوابه ما قدمناه وقيد بقوله ذو نصاب لان التعجيل قبل تمام النصاب لا يجوز قال في النهاية التعجيل وان كان جائزا لكن بين الاداء معجلا وبين الاداء في اخر الحول فرق وهو ان المعجل يشترط فيه ان لا ينتقص النصاب في اخر الحول وعنده تسعة وثلثون فلا زكوة عليه اي لا يقع المعجل زكوة لعدم وجوبها عليه حتى انه اذا كان صرفها الى الفقراء وقعت تطوعا وان كانت قائمة في يد الامام او الساعي استردها واما اذا كان اداؤه في اخر الحول وقعت زكوة وان انتقص النصاب باداءه وقال في الكفاية هذا سهو من صاحب النهاية لانه اخذ هذه المسئلة من الزيادات لكنها محمولة على ما ذكر من ان المعجل ان كان قائما في يد الساعي والامام اخذه المالك محمول على ما اذا انتقص النصاب في يد المالك بعد تعجيل الشاة لانه لو انتقص بالمعجل يقع ما عجل عن الزكوة لان يد الساعي كيد المالك في تكميل النصاب اذا تم الحول والشاة في يده بدليل ما ذكر في الايضاح اذا صرف الزكوة الى الامام ثم تم الحول والباقي في يده وقع الذي في يد الامام عن الزكوة وان انتقص مما كان في يده كان له ان يسترده من الامام انتهى قال في الجوهرة وقال في الخجندي انما يجوز التعجيل بشرائط ثلثة احدها ان يكون الحول منعقدا وقت التعجيل والثاني ان يكون النصاب الذي عجل عنه كاملا في اخر الحول والثالث ان لا يفوت اصله فيما بين ذلك حتى اذا كان له اقل من مائتي درهم او اربعين من الابل وعجل اما ل لا ينعقد عليه الحول فان عجل الزكوة ثم كمل النصاب بعد التعجيل لا يكون ما عجل زكوة ويكون تطوعا وكذا اذا كان له مائتا درهم فتصدق بخمسة على فقير بنية الزكوة وانتقص النصاب بقدر ما عجل ولم يستفد شيئا حتى حال الحول والنصاب ناقص كان ما عجل تطوعا وان استفاد شيئا حتى كمل به النصاب قبل الحول ثم حال الحول على نصاب كامل صح التعجيل عن الزكوة واما اذا كان استفاد ما يكمل به النصاب بعد الحول ثم حال الحول الثاني ووجبت الزكوة فما عجل لا ينوب عنها لان التعجيل حصل للحول الاول ولم يجب عليه زكوة الحول الاول انتهى اعلم ان جواز التعجيل بعد وجود السبب وعدم جوازه قبل وجوده لا يختص الزكوة فان تعجيل عشر الزرع بعد النبات قبل الادراك او عشر الثمر بعد الخروج قبل البلوغ يجوز اتفاقا لانه تعجيل بعد وجود السبب وتعجيل عشر الزرع قبل الزراعة او الثمر قبل غرس الشجر لا يجوز اتفاقا لانه تعجيل قبل وجود السبب واختلف في تعجيله قبل النبات بعد الزرع او بعد غرس الشجر قبل خروج الثمر فعند محمد لا يجوز لان التعجيل الحادث لا البذر ولم يحدث شيء وعند ابي يوسف يجوز لان السبب الارض النامية وبعد الزراعة صارت نامية وابو حنيفة مع محمد واليه اشار ابن الساعاتي في مجمع البحرين حيث قال ولا يمنعه في العشر قبل خروج الثمر ومنعاه انتهى اي ولا يمنع ابو يوسف التعجيل في العشر قبل خروج الثمر ومنعه ابو حنيفة ومحمد وقال الشارح قيد بقوله قبل الخروج لان التعجيل بعده جائز اتفاقا وقيد بالثمر لانه لو عجل عشر ارضه قبل الزراعة لا يجوز اتفاقا وبعد الزرع قبل النبات يجوز اتفاقا كذا في الكفاية

لان سبب العشر الارض النامية بالخارج والشجر للثمر بمنزلة ساق الزرع للحب فيجوز تعجيله كما في الزرع وفيهما ان الخارج هو الثمار لا الاشجار بمادة حتى لو قطعت فصارت حطبا لا يجب فيها العشر فهذه الزرع فانه لو قصل يجب فيه العشر اتفاقا انتهى وقال البعض الفضلاء والاظهر انه يجوز في الزرع قبل النبات وفي الثمر قبل الطلوع في ظاهر الرواية انتهى **قوله** لا يضمن مفرط غير متلف **اقول** المفرط اسم فاعل من التفريط وهو التقصير في العمل فالمفرط المقصر في الاداء واليه اشار بقوله اي قصر عليه الزكوة في الاداء حتى هلك النصاب سقط عنه الزكوة لا يضمن قدرها والمتلف اسم فاعل من الاتلاف وهو الافناء والاستهلاك وانما وصف المفرط بكونه غير متلف اي مستهلك لان المستهلك يضمن اتفاقا واطلق عدم الضمان فشمل ما اذا تمكن من الاداء وفرط في التاخير حتى هلك وما اذا طلبها الساعي فلم يدفعها اليه حتى هلك وفي الثاني خلاف قيل يضمن وهو قول العراقيين لان الساعي متعين للاخذ فلزمه الاداء عند طلبه فصار متعديا بالمنع كالمودع اذا منع الوديعة وقيل لا يضمن وهو قول مشايخنا وراء النهر قال في الكافي والاصح انه لا يضمن لان وجوب الضمان يستدعي تفويت يد او ملك ولم يوجد انتهى وقال الشيخ اكمل الدين في العناية قيل وهو الصحيح لعدم التفويت فان المنع ليس بتفويت لجواز ان يكون منعه لاختيار الاداء في محل اخر ووجه الشيخ كمال الدين في فتح القدير بانه اشبه بالفقه وان الساعي وان تعين لكن للمالك اختيار محل الاداء من العين والقيمة ثم القيمة شايعة في محال كثيرة والرأي في تعيين محل منها له فالحبس لذلك انتهى وفي البدايع كافة مشايخ ما وراء النهر قالوا لا يضمن ولو طلب الساعي لان المالك يتخير ان شاء اعطاء العين او قيمتها فلم يلزمه تسليم العين فصار كما هلك قبل المطالبة قال في النهاية والاصح عدم الضمان انتهى **قوله** وقال الشافعي لا تسقط ويضمن **اقول** وكذا قال مالك واحمد في رواية ومبنى هذا الخلاف على ان الوجوب في الذمة او في المال فالاول قولهم والثاني قولنا ولنا قوله تعالى وفي اموالهم حق وقوله صلى الله عليه وسلم في اربعين شاة شاة وفيما سقت السماء العشر **قوله** ولو هلك بعض **اقول** ولو استهلك النصاب يضمن قدر الزكوة الواجبة المستهلكة اتفاقا لانه وجد منه التعدي على محل مشغول بحق الغير بالاتلاف فجعل المحل قائما زجرا له ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل كذلك لما وصل الى الفقير شيء لان كل من وجب عليه الزكوة لم يعجز ان يصرف النصاب الى حاجته بلا ضمان كذا في العناية **قوله** النصاب صار في حق الواجب حقا لصاحب الحق **اقول** لو قال لان الواجب في ضمن النصاب صار حقا لصاحب الحق فصار المستهلك متعديا فيضمن لكان اولى كما لا يخفى فلما فرغ المصنف من بيان زكوة السائمة شرع في بيان زكوة الصامت

قوله باب زكوة المال **اقول**

اورد صاحب الوقاية المال بصيغة الجمع واراد به السوايم وغيرها بدليل انه ذكر فيه زكوة السوايم ايضا مقدما اياها فاللام فيها للجنس واورد المصنف بصيغة المفرد واراد به غير السوائم بدليل انه ذكر زكوة السوائم قبل هذا في باب على حدة فاللام فيه للعهد الخارجية **قوله** المراد بالمال غير السوائم الخ **اقول** هكذا قال الزيلعي الا انه قال بدل المراد او بدل اشارة عائد وقال الشيخ اكمل الدين في العناية قال محمد المال كل ما يتملكه الناس من دراهم او دنانير او حنطة او شعير او حيوان او ثياب او غير ذلك والمصنف يعني صاحب الهداية ذكر المال واراد غير السوائم على خلاف من اهل البادية فان اسم المال عندهم يقع على النعم وعلى عرف اهل الحضر فانه عندهم يقع على غير النعم انتهى وقال الشيخ كمال الدين ما تقدم اي في صدقة السائمة زكوة المال ايضا الا ان في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض انتهى قال الفاضل المحشي لو قال باب زكوة الاموال لكان في رعاية لفظ الحديث في ارادة الصدق اظهر انتهى **قوله** نصاب الذهب عشرون مثقالا والفضة مائتا درهم **اقول** اخرج ابو داود عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وليس عليك شيء في الذهب حتى يكون لك عشرون دينارا فاذا كانت لك عشرون دينارا وحال عليها الحول ففيها نصف دينار فما زاد فبحساب ذلك.

قال فلا ادري اعلي يقول فحساب ذلك او رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليحل ما زكوة حتى يحول عليه الحول انتهى
نصفه قال الامام النووي حديث صحيح او حسن وقال الحافظ ابن حجر في كتاب بلوغ المرام هو حديث حسن وقال
في تخريج احاديث الهداية اسناده حسن واخرج عبد الرزاق وابن ابي شيبة باسناد صحيح عن ابن عمر موقوفا مثله
انتهى قلت حكم مثل هذا الموقوف حكم المرفوع لما تقرر في فن الحديث والاصول ان ما جاء عن صحابي موقوفا
ومثله لا يقال من قبل الرأي حكمه حكم المرفوع والمقادير الشرعية لا مدخل للرأي فيها بل هي انما تتلقى من قبل الشارع
واخرج البخاري ومسلم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون
درهما واخرجه مسلم عن عائشة نحوه واخرجه عن جابر بدون تفسير الاوقية واخرجه الدارقطني من حديث جابر
بتفسيرها قيل الاواق الخمس مائتا درهم والاوقية بضم الهمزة وتشديد الياء في الاشهر قال في العناية
والاوقية بالتشديد افعولة من الوقاية لانها تقي صاحبها من الضر وقيل هي فعلية من الاوق وهو الثقل
والجمع الاواقي بالتشديد افاعيل كالاضاحي وبالتخفيف افاعل انتهى قوله وزن سبعة مثاقيل اقول
هو مجرور على انه بدل من قوله درهم لان وزن سبعة اسم للدرهم كما سيذكره المص قوله والمثقال عشرون
قيراطا اقول هذا الوزن مما وقع الاختلاف فيه لا في الجاهلية ولا في الاسلام قوله والدرهم اربعة عشر قيراطا اقول
هذا الوزن وقع الاختلاف فيه في الجاهلية وفي الاسلام ثم استقر على ان يكون وزن عشرة دراهم وزن سبعة مثاقيل
قال في الجوهرة اعلم انه اذا زدت على الدرهم ثلثة اسباعه وهو ستة كان مثقالا لان المثقال عشرون قيراطا ومتى
نقصت من المثقال ثلثة اعشاره وهو ستة كان درهما لان الدرهم اربعة عشر قيراطا انتهى قوله والقيراط خمس شعيرات
اقول اي خمس شعيرات متوسطة لم تقشر وقطع من طرفيها ما دق وطال فعلى هذا يكون المثقال مائة شعيرة والدرهم
سبعين شعيرة قال في الصحاح الدانق سدس درهم والقيراط نصف دانق وقال ابن الاثير القيراط جزء من اجزاء الدينار
وهو نصف عشره في اكثر البلاد واهل الشام يجعلونه جزءا من اربعة وعشرين والياء فيه بدل من الراء فان اصله قراط
انتهى يعني ان اصل القيراط قراط بالتشديد لان جمعه قراريط فابدل من احد حرفي التضعيف ياء وقال بعضهم ان
هذا الوزن ليس بلازم بل العبرة بدرهم كل بلد وافتى بذلك جماعة من المتاخرين وجزم به في الولوالجية واختاره في المجتبى
وجمع النوازل وعيون المذاهب ومعراج الدراية وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وهو الحق غير انه قال بعده الا اني
اقول ينبغي ان يقيد بما اذا كانت دراهمهم لا تنقص من اقل وزن كان في زمنه صلى الله عليه وسلم وهي ما تكون العشرة وزن خمسة
لانها اقل ما قدر النصاب بمائتين منها انتهى وقال في الجوهرة وقال محمد بن الفضل المعتبر في كل زمان بدراهمه وبه افتى
جماعة من المتاخرين الا ان الاول هو المعتبر وهو اربعة عشر قيراطا وعليه اطباق كتب المتاخرين والمتقدمين وهو الاظهر انتهى
قلت في سيأتي ما يرجح هذا ان شاء الله تعالى قوله اعلم ان الدراهم كانت في عهد عمر رض مختلفة الخ اقول يعني ان الدراهم
قد كانت في زمن النبي عم وفي زمن صاحبيه رض مختلفة واستمر ذلك الاختلاف الى زمن عمر رض وقد صرح بهذا العلامة الحدادي
في الجوهرة حيث قال واصل هذا ان الاوزان كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مختلفة فمنها ما كان وزن عشرين قيراطا
وكانوا يتصرفون ومنها ما كان وزن عشرة قراريط ومنها ما كان وزن اثني عشر قيراطا وكانوا يتصرفون بها الى زمن عمر رض
فاراد ان يستوفي منهم الخراج فطالبهم بالاكبر فشق عليهم فالتمسوا منه التخفيف فجمع حساب زمانه ليتوسطوا ولا يظلم
فاستخرج له وزن سبعة فجمع ثلثة دراهم وزنها اثنان واربعون قيراطا فكان كل درهم اربعة عشر قيراطا انتهى
والعلامة الزيلعي والعيني حيث قالوا والاصل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن ابي بكر رضي
الله عنه على ثلث مراتب فبعضها كان عشرين قيراطا مثل الدينار وبعضها اثني عشر قيراطا ثلثة اخماس الدينار وبعضها كان عشرة
قراريط نصف الدينار فالاول وزن عشرة منه وزن عشرة من الدنانير والثاني وزن عشرة منه وزن ستة
من الدنانير والثالث وزن عشرة منه وزن خمسة من الدنانير فوقع التنازع بين الناس في الايفاء والاستيفاء
فاخذ عمر من كل نوع درهما فخلطه فجعله ثلثة دراهم متساوية فخرج كل درهم اربعة عشر قيراطا فبقي العمل

عليه الى يومنا هذا في كل شيء انتهى اقول يعني في نصاب الزكوة والسرقة ومقدار الجزية والدية والمهر وفي
نقل طريق الجمع مخالفة بين كلام المص وكلام الزيلعي كما ترى هكذا ذكره في كثير من المعتبرات وذكر في بعضها
ان الدراهم في الابتداء كانت على ثلثة اصناف صنف منها كل عشرة منه عشرة مثاقيل كل درهم مثقال وصنف منها
كل عشرة ستة مثاقيل كل درهم ثلثة اخماس مثقال وصنف منها كل عشرة خمسة مثاقيل وكانوا يتصرفون بها ويتعاملون بها
فيما بينهم الى ان استخلف عمر رض فاراد ان يستوفي الخراج فطالبهم بالاكبر والتمسوا منه التخفيف فجمع حساب زمانه
ليتوسطوا ويوفقوا بين الدراهم كلها وبين ما رامه وبين ما رامته الرعية فاستخرجوا له وزن السبعة بانه
جمعوا من كل صنف عشرة دراهم فصار الكل احدا وعشرين مثقالا ثم اخذوا ثلث ذلك فكان سبعة مثاقيل
واشار المص الى هذا القول بقوله وانت فاجمع المجموع فيكون احدا وعشرين فثلث المجموع سبعة ولذا
سمي الدرهم وزن سبعة انتهى قال في العناية وانما جعلوا ذلك لاحد وجوه ثلثة احدها انك اذا
جمعت من كل صنف عشرة دراهم صار الكل احدا وعشرين مثقالا فاذا اخذت ثلث ذلك كان سبعة
مثاقيل والثاني انك اذا اخذت ثلث عشرة من كل صنف وجمعت بين الاثلاث المختلفة كانت سبعة مثاقيل
والثالث انك اذا القيت التفاضل على الاربعة من العشرة اعني الثلثة والتفاضل ايضا على السبعة من مجموع
الستة والخمسة اعني الاربعة ثم جمعت مجموع الفاضلين اي فاضل السبعة من العشرة وفاضل المجموع من الستة
والخمسة وهو ما القيته كانت سبعة مثاقيل فلهذا كان سبعة مثاقيل اعدل الاوزان فيها وادرج جميعها
بطريق تقسيم اختاروها انتهى وذكر في بعضها ان عمر رض لم يستبد بهذا بل استشار الصحابة فاجمعوا
على ذلك وذكر في بعضها ان هذا الجمع لم يكن في زمن عمر بل كان في زمن عبد الملك بن مروان فانه لما رأى الدراهم
مختلفة استشار العلماء فاتفقت آراؤهم على ان يجمعها ويجعلها صنفا واحدا بان اخرج كل درهم
اربعة عشر قيراطا وذكر في بعضها ان مقدار المائتين لوجوب الزكوة في زمنه صلى الله عليه وسلم كان يوزن خمسة
وفي زمن عمر كان يوزن ستة ثم صار في زمن عبد الملك بن مروان يوزن سبعة ومقتضى هذه النقول
ان الدرهم الذي يعتبر به النصاب لم يكن على هذه الزنة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولا في زمن صاحبيه و
انما كان عليها في زمن عمر او في زمن عبد الملك بن مروان وهو مشكل جدا لانه لا شك في وجوب
الزكوة في زمنه عليه السلام وتقديره بها واقتضاء عماله اياها خمسة من كل مائتين فان كان المتعين
لوجوب الزكوة في زمنه الصنف الاعلى فلم يجز النقص وهذه الزنة ناقصة عنه وان كان الصنف الثاني و
الثالث فلم يجز تعيين هذه الزنة لانها زائدة عنهما فيلزم نفي الوجوب بعد تحققه لانه على ذلك التقدير
يتعين في مائتين وزن خمسة او ستة فالقول بعدم الوجوب ما لم يبلغ وزن مائتين وزن سبعة ملزوم لما
ذكرنا وما افتى به بعض المتاخرين من ان هذا الوزن غير لازم وانما يعتبر درهم اهل كل بلد يوزنهم مردود
من وجهين الاول انه مخالف لما عليه الجم الغفير والجمع الكثير من المتقدمين والمتاخرين من ان المعتبر في الدراهم ان
تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل والثاني ان الدرهم من المقادير الشرعية اذ به يقدر نصاب الزكوة والسرقة
ومقدار الجزية والدية والمهر وفيها تعتبر عين ما قدره الشرع حتى قال بعض العلماء مقادير الزكوات ثبتت
بالتواتر كنقل القرآن واعداد الركعات وقال بعضهم هذا يقتضي كفر جاحد المقدار في الزكوة انتهى وذكر
في بعضها ان الدراهم كانت مختلفة في الجاهلية والاسلام على اربعة اصناف بغلي اسود وهو ثمانية دوانيق
وطبري وهو اربعة دوانيق ومغربي وهو ثلثة دوانيق ويمني وهو دانق فكان غالب المعاملة في زمنه
صلى الله عليه وسلم والصدر الاول بالدرهم البغلي والطبري وكانوا يستعملونهما مناصفة مائة بغلية ومائة
طبرية فكان في المائتين منها خمسة دراهم زكوة فاستمر هذا الامر الى زمن عمر رض فاراد ان عمر مختلفة
اراد جمعها فقال المطروا الاغلب فكان الاولين فجمعهما واخذ نصفه وجعله درهم الاسلام قلت

والسبع من محلم السيد
في شرح المنار

د هذا الكلام على ان عمر رضه لم يغير وزن الدرهم الذي كان يقدر النصاب في زمنه عليه السلام وفي زمن ابي بكر
وعمر رضهما بل جعل النصفين البغلي والطبري اللذين كان يقدر بهما النصاب والواجب فيه في زمنهما صنفا
واحدا لان وزن المائتين من البغلي والطبري ووزن المائتين من صنف المركب منهما اربعمائة دانق يتساوي
الاوزان ويؤيده ما ذكره ابو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الاموال من ان الدراهم كانت قبل الاسلام كبارا او
صغارا فلما جاء الاسلام وارادوا ضربها وكانوا يزكونها من النوعين فنظروا الى الدرهم الكبير فاذا هو ثمانية
دوانيق والى الدرهم الصغير فاذا هو اربعة دوانيق فوضعوا زيادة الكبير على نقصان الصغير فجعلوهما درهمين
سواء كل واحد ستة دوانيق ثم اعتبروها بالمثاقيل ولم يزل المثقال محدودا لم يزد ولا ينقص فوجدوا
عشرة من الدراهم التي واحدها ستة دوانيق يكون وزن سبعة مثاقيل فاجتمعت فيه وجوه ثلثة ان العشرة منها
وزن سبعة مثاقيل وانه عدل بين الكبار والصغار وانه موافق لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصدقة فمضت عليه
السنة واجتمعت عليه الامة واثنا تي زكوتهم بحمد الله على الاصل الذي هو السنة ولم يزيغوا عنها انتهى
وقد اطال الشيخ كمال الدين في تقرير هذا المحل وحاصل كلامه انه يعتبر في النصاب ان يكون العشرة وزن خمسة فما
ينقص عما يكون العشرة منه وزن خمسة فانما تقيد بها او تزيد عليها فكذلك والذي يكشف لك الاشكال
ان الدرهم يقال بالاشتراك على الصنجة وعلى ما يوزن بها من الفضة وان الذي وقع التقدير به في الزكوة والمهر و
نصاب السرقة والديات هو الصنجة والصنجة لم تتغير ولم يكن في زمانه عم من الدراهم التي توزن بها الفضة ما
هو بوزن الصنجة كما هو في ديارنا اليوم فلما اراد عبد الملك او غيره ضربها على سكة المسلمين فعلى ما ذكره
ابو عبيد الا يرى الى قوله وانه موافق لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصدقة ولو كانت سنة الصغار لما وافق واما
قول ابو عبيد الا يرى الى قوله وانه موافق لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا يزكون من عدده الذي النوعين فيعني
اذا بلغ الوزن المامور به لانهم كانوا يزكون من عدده الذي هو وزن خمسة او وزن اربعة او ثمانية والله سبحانه
اعلم انتهى وانا اقول كما قال بعض العلماء يجب ان يعتقد ان كون المعتبر في الدراهم ان تكون العشرة منها سبعة مثاقيل
مراد الشارع حيث اطلق الدراهم وانها في زمنه عم كانت معلومة على هذا الوزن ولا يصح ان تكون الاوقية
والدراهم مجهولة في زمنه عم وكيف يصح ان تجهل ويعلق بها حق الله وحقوق العباد في الزكوة وغيرها فالصحيح
الذي يتعين اعتماده واعتقاده ان الدراهم المطلقة في زمنه صلى الله عليه وسلم كانت معروفة الوزن والقدر
وهي السابقة الى الفهم عند الاطلاق وبها تتعلق الزكوة وغيرها من الحقوق والمقادير الشرعية وان كانت ثم اخرى
اكبر او اصغر فاطلاقهم يحمل على المفهوم عند الاطلاق وهو الدرهم الذي هو ستة دوانيق والله
يهدي من يشاء الى سواء الطريق وهو نعم المولى ونعم الرفيق **قوله** ولو حليا **اقول** هو بضم الحاء
وكسرها وتشديد الياء جمع حلي بفتح الحاء وسكون اللام كثدي في جمع ثدي اصله حلوي على وزن فعول
قلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء في كلمة واحدة وادغمت في الياء ثم كسرت اللام لمناسبة الياء ويجوز كسر الحاء
لاتباع كسرة اللام **قوله** وهو ما يتحلى به من الذهب والفضة **اقول** الضمير المرفوع يرجع الى الحلي باعتبار اللفظ
او الى الحلي الكائن في ضمن الحلي وحدا او كما لا يخفى وخرج بقوله من الذهب والفضة الجوهر واللؤلؤ بخلافه
في الايمان فانه يتحلى به مطلقا فيحنث اذا حلف لا يتحلى بلبس الجوهر واللؤلؤ ولو لم يكن مرصعا على
المفتي به كذا في البحر **قوله** مطلقا اي سواء كان مباح الاستعمال او لا **اقول** نبه بهذا على ان الحكم ليس مقصورا
على ما يتحلى به المرأة بل حلية السيف والمصحف والمنطقة واللجام والسرج والاواني ان تخلصت كذلك
سواء نوى بها التجارة او التجمل او لم ينو شيئا كذا في البدائع وغيرها والحاصل تجب الزكوة في الحلي عندنا
مطلقا سواء كان حلي الرجال او النساء **قوله** وعند الشافعي تجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال
لانه مباح الاستعمال فاشبه ثياب البذلة **اقول** قال مالك الحلي المباح الاستعمال لا زكوة فيه وهو اظهر القولين

عن الشافعي

عن الشافعي والرواية التي اختارها اصحاب احمد رضه ورواه مالك في الموطا عن عائشة وابن عمر ورواه
الدارقطني عن انس واسماء ووجهه انه مبتذل في مباح وليس بنام فاشبه ثياب البذلة والبذلة بكسر الموحدة و
سكون الذال المعجمة ما يمتهن من الثياب قال في العناية ولنا ان السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو
الاعداد للتجارة خلقة والدليل هو المعتبر فاذا كان موجودا لا معتبر بالنية بل بالعمل وهو الاعداد للابتذال
بخلاف الثياب فانه ليس فيها دليل النماء والابتذال فيها اصل لان فيه صرفها الى الحاجة الاصلية المتعلقة بها
ودفع الحر والبرد انتهى **قوله** ولنا ما روي عنه صلى الله عليه وسلم قال لامرأتين في ايديهما سواران من ذهب
اتؤديان زكوته قالتا لا فقال اديا زكوته **اقول** اخرجه الامام احمد وابن ابي شيبة والترمذي عن عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده بلفظ ان امرأتين اتتا رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي ايديهما سواران من ذهب فقال لهما
اتؤديان زكوته قالتا لا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتحبان ان يسوركما الله بسوارين من نار قالتا لا قال
فاديا زكوته قال الترمذي هذا الحديث ضعيف ولا يصح في هذا الباب عن النبي عم شيء وتعقب بما اخرجه
ابو داود والنسائي من طريق خالد بن الحارث عن حسين المعلم عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان امرأة اتت النبي
صلى الله عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها اتعطين زكوة هذا قالت لا
قال ايسرك ان يسورك الله بهما يوم القيمة سوارين من نار قال فخلعتهما فالقتهما الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت
هما لله ورسوله قال المنذري في مختصره اسناده لا مقال فيه وقال النووي اسناده حسن وقال ابن القطان
في كتابه اسناده صحيح انتهى ولعل الترمذي قصد الطريقين اللذين ذكرهما والا فطريق ابي داود لا مقال فيها
واخرج ابو داود والحاكم وقال على شرط الشيخين عن عائشة قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي
فتخات من ورق فقال ما هذا قلت صنعتهن اتزين لك بهن قال اتؤدين زكوتهن قلت لا قال هو حسبك من النار
المسكة بفتح الميم والسين المهملة وتحريك الكاف السوار والفتخات بفاء ومثناة فوقية وخاء معجمة مفتوحات
خواتيم كبار والورق بكسر الراء اسم للمضروب من الفضة كما في المغرب **قوله** وتبره **اقول** قال في
ضياء الحلوم التبر الذهب والفضة قبل ان يصاغا ويعملا انتهى وقال في القاموس التبر بالكسر الذهب والفضة او
فتاتهما قبل ان يصاغا فاذا صيغا فهما ذهب او فضة او ما استخرج من المعدن قبل ان يصاغ انتهى والمراد به
ههنا المعنى الاخير الموافق لما في ضياء الحلوم **قوله** وعرض تجارة **اقول** قيد العرض بكونه للتجارة لانه
لو كان للغلة فلا زكوة فيه فانه ليس للمبايعة **قوله** هو وما بعده صفة عرض **اقول** اي لفظ قيمته
مبتدأ ونصاب من احدهما خبره والجملة الاسمية في محل الجر على انها صفة عرض **قوله** وهو بسكون الراء
اقول اي والعرض مضبوط بسكون الراء وجوز صاحب القاموس فيه الفتح ايضا حيث قال العرض المتاع
ويحرك وكل شيء سوى النقدين انتهى **قوله** متاع لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا
كذا في الصحاح **اقول** نسب صاحب الصحاح هذا القول الى ابي عبيد والظاهر ان المختار عنده ما قدمه عليه
وعبارته هذه العرض بسكون الراء المتاع وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير فانهما عين
وقال ابو عبيد العروض الامتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا تكون حيوانا ولا عقارا انتهى فعلى
قول ابي عبيد يخرج عن تفسير العرض النقدان والكيلي والحيوان والعقار وعلى قول غيره يخرج النقدان
فقط واليه اشار صاحب الصحاح بنسبة القول الثاني الى ابي عبيد اشارة الى تبريه عنه وباطلاق القول الاول
الى اختياره اياه ونبه صاحب القاموس على ضعف قول ابي عبيد بتركه اياه وعلى صحة قول غيره باقتصاره
عليه كما اقدمنا عبارته آنفا والعجب للمصنف انه نقل عن الصحاح القول المرجوح المتبرأ عنه وترك القول
الراجح المختار والصواب تفسيره هنا بما في الشقين ليخرج عنه النقدان ويدخل فيه الحيوان والكيلي والوزني
والعقار لانه في صدد بيان حكم اموال التجارة والمذكورات منها وتقييده بالتجارة ليخرج ما كان للغلة

والخدمة وما يسيم من الحيوان لا للتجارة قوله واما العرض بفتحتين فمتاع الدنيا ومتينا والجميع الاموال
فلا وجه له هنا لجعله مقابلا للذهب والفضة اقول لو قال ان العرض بسكون الراء المتاع وكل
شئ سوى النقدين والمراد به هنا المعنى الثاني بقرينة مقابلته للذهب والفضة واما العرض بفتحتها
فمتاع الدنيا قيمتها والجميع الاموال فيدخل فيه الذهب والفضة فلا تصح مقابلته لهما مع انه جعل مقابلا
لهما لكان اولى كما لا يخفى لكنه انما كان يتم على ما قال صاحب الصحاح من ان العرض بفتح الراء حطام الدنيا
اي متاعها وبسكونها المتاع وكل شئ سوى الدراهم والدنانير لا على ما قال صاحب القاموس من ان العرض
بسكون الراء وفتحها المتاع وكل شئ سوى النقدين والحاصل المفهوم من كلام صاحب الصحاح ان العرض بفتح
الراء يطلق على متاع الدنيا وعلى ما سوى النقدين والمص اخذ بكلام صاحب الصحاح وضبطه بسكون الراء
ورد على من ضبطه بفتحها فقط لان يكون على متاع الدنيا وعلى ما ليس بنقدين والمفهوم من كلام صاحب القاموس
ان العرض بفتح الراء وبسكونها يطلق على متاع الدنيا وعلى ما سوى النقدين والمصنف اخذ بكلام صاحب الصحاح و
ضبطه بسكون الراء ورد على من ضبطه بفتحها بان العرض اذا كان بفتح الراء يراد به متاع الدنيا الا غير قيمتها والذهب
والفضة فلا يصح جعله مقابلا لهما واذا كان بسكون الراء يراد به متاع الدنيا وما ليس بنقدين والمراد به هنا الثاني
بقرينة المقابلة قال الفاضل المحشي قوله فلا وجه له هنا لجعله مقابلا للذهب والفضة رد لشارح المجمع حيث
صحح العرض هنا بفتح الراء ولكن الجواز يحمل على المعنى الاعم حتى لا يخرج الارض المشتراة للتجارة ولم تزرع و
والعبيد المشتراة للتجارة والمكيلات المشتراة لها ايضا واما دخول الذهب والفضة فلا يضر لظهور خروجه بقرينة
المقابلة كخروج السوائم عن عنوان هذا الباب وهو قوله باب زكوة المال بقرينة المقابلة مع تناول المال لها ايضا
انتهى قلت حاصل هذا الكلام تصحيح ما صححه صاحب المجمع من ان العرض بفتح الراء وتزييف ما ذهب اليه المص من انه
بسكونها وانت خبير بان هذا الفرق انما يتاتى على قول صاحب الصحاح واما على قول صاحب القاموس فلا فرق بين الفتح و
والسكون والحاصل اختلف العلماء في ضبط العرض وتفسيره هنا فضبطه بعضهم بسكون الراء واختار المص
وفسره بما نقله صاحب الصحاح عن ابي عبيد ورد هذا التفسير غير واحد من العلماء وتبعه الشيخ زين في الضبط وخالف
في التفسير فقال العروض جمع عرض لكنه بفتح الراء وحطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لانه يدخل فيه النقدان
والصواب ان يكون جمع عرض بسكونها وهو كما في ضياء الحلوم ما ليس بنقد انتهى وضبطه بعضهم بفتح الراء واختلف
هذا البعض في تفسيره فقال جمع منهم هو متاع الدنيا واختاره شارح المجمع ورد بانه يدخل فيه النقدين و
اجيب بانهما خارجان بقرينة المقابلة كخروج السوائم عن عنوان الباب بقرينة المقابلة وقال جمع منهم هو
متاع الدنيا سوى النقدين واختاره الشيخ اكمل الدين في العناية قوله فانه لو اشترى ارض خراج ونوى التجارة
لم يكن للتجارة لان الخراج واجب فيها ولا تجب فيها الزكوة اقول لو قال لم تكن فيها زكوة لان الخراج واجب فيها ولا
تجب فيها الزكوة لانهما لا يجتمعان كما قال في العشر لكان اعدل كما في فتح قوله هذا الكلام منه في غاية الاستبعاد اما
اولا فلما عرفت ان الارض غير العرض اقول كون الارض غير العرض مبني على تفسير ابي عبيد العرض بما لا يدخله
كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا ولا على تفسير غيره اياه هنا بما ليس بنقد وهذا هو الصواب فح لا تكون
الارض غير العرض على الادعاء بل تكون داخلة فيه فاعتراض الزيلعي باق والجواب عنه ان المراد بعروض التجارة ما
لا يكون فيها مانع من نية التجارة وفي الصورتين المذكورتين اي فيما اذا اشترى ارض خراج ناويا التجارة وفيما
اذا اشترى ارض عشر ناويا التجارة مانع من نيتها وهو لزوم اجتماع الخراج بالزكوة في الاولى واجتماع العشر
بها في الثانية وهو غير جائز عندنا قوله واما ثانيا فلان عدم وجوب الزكوة في البذر الخ اقول هذا الجواب
في رد اعتراض الزيلعي بما اذا اشترى بذر التجارة وزرعه وحاصله ان بذره في الارض ابطل كونه للتجارة وانما قال
وزرعه لانه لو لم يزرعه فانه تجب فيه الزكوة قوله اي ان كان التقويم بالدراهم انفع للفقير قوم عروض التجارة

العرض بسل

بها وان كان

بها وان كان بالدنانير انفع قوم بها اقول قال في التبيين واعتبار الانفع مذهب ابي ح ومعناه
يقوم بما يبلغ نصابا ان كان يبلغ باحدهما ولا يبلغ بالاخر احتياطا لحق الفقراء وفي الاصل خيره
لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء بهما سواء وعن ابي يوسف انه يقومها بما اشترى اذا كان الثمن من النقود
لانه ابلغ في معرفة المالية لان الظاهر انه يشتريه بقيمتها وان اشتراها بغير النقود يقومها بالغالب من النقود
وعن محمد انه يقومها بالنقد على كل حال كما في المغصوب والمستهلك وارش الجنايات انتهى وقال في البحر
المذهب في هذا الباب التخيير الا اذا كان لا يبلغ باحدهما نصابا تعين التقويم بما يبلغ نصابا انتهى والمعتبر
في التقويم بالبلد الذي به المال ولو كان في مفازة تعتبر القيمة في اقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في فتح القدير
وفي التبيين يقوم بالمصر الذي يصير اليه وقال في البحر ما في الفتح اولى مما في التبيين وافاد المص بقوله اي
ان كان التقويم بالدراهم انفع الخ انه يقوم بالمضروب وصرح به الزيلعي ثم عند ابي ح تعتبر القيمة يوم الوجوب
وعندهما يوم الاداء وتقدم ان الخلاف في زكوة المال لا في السائمة لان اعتبار القيمة في السائمة يوم الاداء
اتفاقا قوله كل خمس زاد على النصاب بعد عشر حسابنا اقول الخمس بضم الخاء المعجمة احد اجزاء الخمسة كما
ان الربع احد اجزاء الاربعة ومثله السدس والسبع والثمن والتسع والعشر والمراد بالخمس اربعون درهما من
المائتين واربعة مثاقيل من العشرين دينارا قوله فان الزكوة في الكسور لا تجب عنده الا اذا بلغ خمس النصاب
الخ اقول هذا عند ابي ح وقالا تجب في كل ما زاد بحسابه حتى ان كان الزيادة درهما ففيه جزء من اربعين
جزء من درهم والدليل من الجانبين مذكور في الشروح والماخوذ قول ابي ح ولا اشارة اليه قال المصنف فان
الزكوة في الكسور لا تجب عندنا الا ما في قولهما من الحرج لتعسر الوقوف على الكسور كل الحد وهو مدفوع بالنقود والمراد
ببلوغ الكسور خمس النصاب بلوغ احدهما لما نقله صاحب البحر عن صاحب المحيط انه قال لا تضم احدى الزيادتين
الى الاخرى لتتم اربعين درهما او اربعة مثاقيل عند ابي ح لانه لا تجب الزكوة في الكسور عنده وعندهما تضم لانها
تجب في الكسور انتهى قوله ما غلب الفضة خالص اقول يعني ان الذهب الذي خالطه غش ان غلب خالصه على
الغش بان زاد على النصف فهو في حكم الذهب الخالص والفضة التي خالطها غش ان غلب خالصها على الغش
بان زادت على النصف فهي في حكم الفضة الخالصة لان الدراهم والدنانير لا تخلو عن قليل غش وتخلو عن
كثيره فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف وانما قيدنا المخالط بان يكون غشا لانه لو خالط
احد النقدين بالاخر تعتبر الغلبة والنصاب فلو خالط الذهب الفضة فان كانت الفضة مغلوبة فكله ذهب
لانه اعز واعلى قيمة وان كانت الفضة غالبة فان بلغ الذهب نصابه ففيه زكوة الذهب وان بلغت الفضة
نصابها ففيه زكوة الفضة قوله وما غلب غشه يقوم اقول لانه في حكم العروض ثم يبين بماذا
يقوم وقال الشيخ زين في البحر وان غلب الغش كالستوقة ينظر ان كانت رائجة او نوى التجارة اعتبرت
قيمتها فان بلغت نصابا من ادنى الدراهم التي تجب فيها الزكوة وهي التي غلبت فضتها وجبت فيها الزكوة
والا فلا وان لم تكن اثمانا رائجة ولا منوية للتجارة فلا زكوة فيها الا ان يكون ما فيها من الفضة يبلغ
مائتي درهم بان كانت كثيرة وتتخلص من الغش فان كان ما فيها لا يتخلص فلا شئ عليه لان الفضة فيها قد
هلكت كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان الظاهر ان خلوط الفضة من الدراهم ليس بشرط بل المعتبر ان تكون
في الدراهم فضة بقدر النصاب انتهى قوله ذكر ابو النصر انه تجب فيه الزكوة احتياطا اقول لختاره في
الخانية والخلاصة قوله وقيل لا تجب اقول قال في البرهان وهو الاظهر لعدم الغلبة المشروطة للوجوب
قوله وقيل يجب في درهمين ونصف اقول علله في البرهان بالنظر الى جهتي الوجوب وعدمه والظاهر من كلام
المصنف انه اختار القول الاول واختياري ما اختاره ذلك الامام الاجل لان الاحتياط في امر العبادة واجب
على المسلمين وقد صرح الائمة بذلك في كثير من مسائل الدين منها انهم قالوا اذا استوى الدم والبزاق ينقض الوضوء

احتياطا **قوله** نقص النصاب اثناء الحول هدر **اقول** يعني نقصان مقدار النصاب في وسط الحول غير
مانع من الزكوة لان في اعتبار كمال النصاب في جميع الحول حرجا فاعتبر وجود النصاب في اول الحول للانعقاد وفي
اخره للوجوب وقيدنا النصاب بكونه في القدر لان نقصان الصفة كذهاب السوم عن الحلية في وسط الحول مانع
من الزكوة بالاتفاق **قوله** وان اختلف جهة الاعداد **اقول** يعني اختلاف جهة الاعداد للتجارة او للنمو
ما نعا عن الضم بعد حصول ما هو الاصل وهو النماء **قوله** اذ الثمنان للتجارة وضعا والعروض جعلا **اقول**
هذا بيان الحكمة اختلاف جهة الاعداد اي انما كانت جهة الاعداد مختلفة لان اعداد الثمنين للتجارة من جهة الله
تعالى لانه خلقهما لها ولهذا لا تشترط فيهما نية التجارة لوجوب الزكوة واعداد العروض للتجارة من جهة العباد
ولهذا اشترط فيها نية التجارة لوجوبها فانها لم تخلق للتجارة وانما تكون لها بجعل العباد وهو النية
قوله ويضم الذهب الى الفضة قيمة لا اجزاء **اقول** وكذا تضم الفضة الى الذهب قيمة لا اجزاء وعلة
هذا الضم الاتحاد في الثمنية قال صاحب الهداية ومن هذا الوجه صار سببا اي من حيث الثمنية صار كل واحد
من الذهب والفضة سببا لوجوب الزكوة وكان هذا الوجه مشتركا بينهما فيوجب ضم كل منهما الى الاخر وهذا
اي ضم كل منهما الى الاخر من جهة القيمة لا من جهة الاجزاء والقدر لا من حيث القيمة قول ابي حنيفة وقالا يضم
كل منهما الى الاخر من حيث الاجزاء والقدر لا من حيث القيمة لان المعتبر في النقدين القدر لا القيمة وله ان الضم
للمجانسة من حيث الثمنية وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها **قوله** ولا يظهر الاختلاف
عند تكامل الاجزاء الخ **اقول** قال في المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها اقل من مائة درهم
تجب الزكوة عندهما واختلفوا على قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يمكن تكميل نصاب الدرهم باعتبار قيمة
الدنانير امكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فيكمل بها نصاب الذهب
قيمة احتياطا لايجاب الزكوة انتهى وحاصله اعتبار القيمة من جهة كل من النقدين لا من جهة احدهما عينا
والله سبحانه اعلم

قوله باب العاشر اقول

قال الشيخ اكمل الدين في العناية الحق هذا الباب بكتاب الزكوة اتباعا للمبسوط وشروح الجامع الصغير لمناسبة
هي ان المعتبر الماخوذ من المسلم المار على العاشر هو الزكوة بعينها الا ان هذا العاشر كما ياخذ من المسلم ياخذ
من الذمي والمستامن وليس الماخوذ منهما بزكوة فقدم الزكوة على هذا الباب وعلى ما بعده لكونها عبادة محضة
لا شائبة فيها للغير انتهى قلت الاولى ان يقال قدم الزكوة على هذا الباب لان الزكوة عبادة محضة لا شائبة فيها
للغير والعشر ليس بعبادة محضة وقدم هذا الباب لانه عبادة وهو ما يوخذ من المسلم وغيرها وهو ما يوخذ من
الذمي والمستامن فقدم ما هو عبادة محضة على ما ليس بعبادة محضة وقدم هذا الباب على باب الركاز لما تقدم
من ان العشر فيه نوع عبادة بخلاف الركاز وهو مشتق من عشرت القوم اذا اخذت عشر اموالهم فهي تسمية الشيء باعتبار
بعض احواله وهو اخذ العشر من الحربي لا من المسلم والذمي قال بعضهم لا حاجة اليه بل العشر علم على ما ياخذه
العاشر سواء كان الماخوذ عشرا لغويا او ربعه او نصفه قيل اراد به العلم الجنسي وفيما ما يؤيده انتهى **قوله**
هو من نصب اي نصبه الامام على الطريق **اقول** خرج بتقييد على الطريق الساعي وهو من نصبه الامام يسعى في القبائل
لاخذ صدقة المواشي في اماكنها والمصدق بتخفيف الصاد وتشديد الدال اسم الجنس لهما الذي في البدايع اي يطلق على
الساعي والعاشر **قوله** لاخذ صدقة التجار **اقول** اي التجار المارين باموالهم عليه نوقض بانه ياخذ من الكافر
وليس الماخوذ منه صدقة واجيب بان الاصل فيه اخذ الصدقات لان فيه اعانة المسلم على اداء العبادة وما
عداها تابع لا يحتاج الى تخصيصه بالذكر كذا في العناية وحمله بعضهم على التغليب فقال فيه تغليب اسم العبادة
على غيرها انتهى **قوله** ليأمنوا من اللصوص **اقول** فيه اشارة الى ان الجباية بالحماية قال في البدايع وشرط ولاية
الاخذ وجود الحماية من الامام فكان على المصنف ان يقول ليحميهم من اللصوص فيأمنوا منهم لان الامن يحصل بالحماية

فالحماية

فالحماية سبب للامن الا انه ترك ذكر السبب واكتفى بذكر المسبب قال الشيخ زين في البحر قالوا انما ينصب ليأمن التجار
من اللصوص ويحميهم منهم فيستفاد منه انه لا بد ان يكون قادرا على الحماية لان الجباية بالحماية ولذا قال
في الغاية ويشترط في العامل ان يكون حرا مسلما غير هاشمي فلا يصح ان يكون عبدا لعدم الولاية ولا يصح ان يكون
كافرا لانه لا يلي على المسلم للاية ولا يصح ان يكون هاشميا لان فيها شبهة الزكوة انتهى بلفظه وبه يعلم
حكم تولية اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمة ذلك انتهى **قوله** وكان ياخذ من الاموال
الظاهرة باخذها من الباطنة التي هي مع التجار **اقول** المراد بالاموال الظاهرة الاموال التي يمر بها التاجر
على العاشر والمراد بالباطنة الدراهم والدنانير قال العلامة الزيلعي في التبيين ويستوي في ذلك الاموال
الظاهرة والباطنة لان الكل يحتاج الى الحماية في الفيافي فصارت ظاهرة والاخذ بحماية على الحماية فيشرع وما
ورد من ذم العاشر محمول على من ياخذ اموال الناس ظلما كما يفعله الظلمة اليوم واما اخذ الصدقات الى الامام
كذا كان في ايام النبي عليه السلام وفي زمن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وفوض عثمان رضي الله عنه الى اربابها الاموال الباطنة اذا لم يمر
بها على العاشر فبقي ما وراءه على الاصل وروي ان عمر رضي الله عنه اراد ان يستعمل انس بن مالك على هذا العمل فقال له
استعملني على المكس من عملك فقال الا ترضى ان اقلدك ما قلدنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى ويعلم من قوله وما
ورد من ذم العاشر الخ حرمة تولية الظلمة فضلا عن الكفرة واليهود وقوله واما اخذ الصدقات فالى الامام
قلت لما كان نواب الامام وهم المصدقون من السعاة والعشار نزلوا منزلة الامام واخذهم بمنزلة اخذه سكت عنهم
قوله صدق باليمين من قال لم يتم الحول **اقول** اي من قال من التجار المارين على العاشر لم يتم الحول على مالي
ولم يكن معه مال اخر حال عليه الحول من جنس المال الذي انكر حوله وحلف صدق لان تمام الحول على المال شرط لوجوب
الزكاة وهو بدعواه اياه منكر لوجوبها والقول قول المنكر مع يمينه لا سيما اذا كان لا يعرف الا من جهته وقيدنا
المسئلة بقولنا ولم يكن معه مال الخ لانه لو كان معه ذلك اخذ العاشر منه لان الحول ليس بشرط في المال المستفاد
المجانس **قوله** او قال علي دين **اقول** اي او قال علي دين مطالب من جهة العباد مستغرق او ينقص عنه
دون النصاب وحلف صدق لان فراغ الذمة من دين العباد شرط لوجوب الزكوة وهو بدعواه عدم الفراغ منه
منكر لوجوبها والقول قول المنكر مع يمينه **قوله** او اديت الى عاشر اخر ان كان **اقول** اي او قال زكوة هذا
المال اديت الى عاشر اخر وكان في تلك السنة عاشر اخر وحلف صدق لانه ادعى وضع الامانة في موضعها
فيصدق لانه امين والقول قول الامين مع اليمين ولا بد من اليمين لانه منكر لثبوت الحق عليه معنى وان كان
مدعيا صورة وشرط في الاصل اخراج البراءة لان العادة جرت بذلك ولم يشترط في الجامع الصغير لان
الخط يشبه الخط فلم تصح علامة وهو الصحيح وقال في البدايع وهو ظاهر الرواية واختاره اصحاب المتون
حيث اكتفوا بالحلف ولم يذكروا اشتراط اخراج البراءة قال في البدايع انه اذا اتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك
المصدق فانه يقبل قوله مع يمينه على جواب ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها وعدمه بمنزلة
ولحد انتهى وان لم يكن في تلك السنة عاشر اخر لا يصدق وان حلف لظهور كذبه بيقين **قوله** كذا اي
يصدق باليمين قوله اديت الى فقير **اقول** اي كالمذكور اي كالمسائل الثلثة في التصديق باليمين نحو القائل
اديت الى فقير يعني من قال اديت زكوة هذا المال الى الفقراء في المصر وحلف يصدق لان الاداء كان مفوضا
اليه في المصر فقد ادعى وضع الامانة في موضعها فيصدق مع اليمين لانه منكر لوجوب الزكوة معنى وان كان مدعيا
صورة وقيدنا بالمصر لانه لو ادعى ادائها بعد الخروج من المصر الى السفر لا يصدق بل ياخذها العاشر وترك المص
هذا القيد وقد ذكره كصاحب الوقاية لكان اولى وعن ابي يوسف انه لا يشترط التحليف للتصديق وهو القياس لان
الزكاة عبادة ولا يمين في العبادات كالصوم والصلاة فان من قال صمت او صليت صدق بلا يمين ووجه
الاستحسان انه منكر حق الله مطالب من العباد والساعي يكذبه فيحلف بخلاف الصوم والصلاة فانه لا مكذب له ولا مطالب

فيما قال في التبيين وعلى هذا لو قال هذا المال لي للتجارة او ما هو لي وانما هو وديعة او بضاعة
او مضاربة او اجير فيه او انا مكاتب او عبد ماذون فانه يصدق في جميع ذلك بيمينه لما ذكرنا انتهى
قوله الا في السوائم **اقول** اي يصدق في جميع الصور الا في هذه الصورة وهي ما اذا قال دفعت انا
زكوتها الى الفقراء لا يصدق وان حلف بل تؤخذ منه ثانيا لان حق الاخذ للامام فلا يملك ابطاله ثم قيل
الاول زكوة والثاني سياسة مالية تزجر الغير عن الاقدام على مثله وقيل هو الصحيح وقال في العناية وجه
الصحيح ان الثاني زكوة والاول ينقلب نفلا وهو الذي اختاره صاحب الهداية وقال هو الصحيح وقال في العناية وجه
الصحة انه لما ثبتت ولاية الاخذ للسلطان شرعا في الاموال الظاهرة كان اداء رب المال الفرض لغوا كما اذا ادى
الجزية الى المقاتلة بنفسه انتهى **قوله** لان ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ منا الخ **اقول** اي انما يصدق الذمي
فيما يصدق فيه المسلم لان ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم وانما يتحقق التضعيف اذا اتحد شروط الوجوب
والا يكون تبديلا لا تضعيفا والماخوذ من الذمي وان لم يكن زكوة لانه ليس باهل لها لكنه كالزكوة في الشرائط
كذا في شرح المجمع قلت يعني يشترط فيه الحول والنصاب والفراغ عن الدين وكونه للتجارة **قوله** لان ما يؤخذ
من الذمي جزية **اقول** قال في البحر قولهم ما يؤخذ من الذمي جزية اي حكمه حكمها من كونه يصرف مصارفها
لا انه جزية حقيقة لا تسقط جزية راسه في تلك السنة نص عليه الاسبيجابي واستثنى في البدائع نصارى بني تغلب لان عمر صالحهم عن الجزية
على الصدقة المضاعفة فاذا اخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية انتهى **قوله** ولا بد من الاستثناء
والمتون خالية عنه **اقول** اي لا بد من استثناء قوله اديته الى فقير كما فعله هو ونقل في معراج الدراية هذا
الاستثناء وعن جامع الكردري **قوله** لا الحربي اي لا يصدق الحربي في شيء من ذلك الا في ام ولده **اقول**
اي لا يصدق الحربي في شيء مما ذكر الا في جارية في يده يقول هي ام ولده او في غلام في يده يقول هو ولدي
فانه يصدق في الصورتين لما ذكره وقال في العناية وانما لم يصدق في شيء من الفصول لعدم الفائدة في تصديقه
لانه لو قال لم يتم الحول على مالي ففي الاخذ منه لا يعتبر الحول لان اعتبار الحول التام للحماية ليحصل النماء والحماية
للحربي تتم بنفس الامان اذ لو لم يكن الامان لصار مباحا اموالة ولو قال علي دين فالدين الذي وجب عليه في دار
الحرب لا يطالب به في دارنا وان قال المال بضاعة لا حرمة لصاحبها ولا امان وان قال ليس للتجارة يكذبه الظاهر
لانه لا يتكلف للنقل الى غير داره ما فيه نفعها وان قال اديتها الى عاشر آخر لم يلتفت اليه لان المأخوذ منه اجرة
الحماية وقد وجب بنفس الامان كما مر آنفا ولو قال اديتها انا كذبه اعتقاده غير ان اقراره بنسب من في يده صحيح
لان كونه حربيا لا ينافي الاستيلاد والنسب كما يثبت في دار الاسلام يثبت في دار الحرب وبه يخرج من ان يكون مالا
والاخذ لا يكون الا في المال المحروس به انتهى قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير العبارة الجيدة ان يقال لا يلتفت
الى كلامه ولا يترك الاخذ منه اذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون ان يقال ولا يصدق لانه لو كان صادقا بان ثبت صدقه
ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه في دار الحرب اخذ منه انتهى وقال العلامة الزيلعي قوله لا الحربي الا في
ام ولده في يده يدخل تحت عمومه جميع ما تقدم ذكره من الصور وهو مشكل فيما اذا قال اديتها الى عاشر آخر
وفي تلك السنة عاشر آخر فانه ينبغي ان يصدق فيه لانه لو لم يصدق يؤدي الى الاستيصال وهو لا يجوز
انتهى وشرط في الغاية وقيد بام الولد لانه لو اقر بتدبير عبده لا يصدق لان التدبير لا يصح في دار الحرب
كذا في معراج الدراية واشار باستثناء ام الولد الى انه لو قال في حق غلام معه هذا ولدي فانه يصدق
ولا يعشر لان النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الاسلام على ما مر وقيده في المحيط بان كان يولد مثله لمثله
فان كان لم يولد مثله لمثله يعتق عليه عند ابي حنيفة ويعشر لانه اقرار بالعتق فلا يصدق في حق غيره انتهى وذكر في المنتقى
لو قال العبيد هؤلاء بنيّ ومثلهم لا يولدون له يعتقون ويعشرون لانه اقرار فلا يصدق في حق غيره ولو كان
مثلهم يولدون له لا يعشرون لثبوت نسبهم منه انتهى **قوله** يؤخذ منا ربع العشر **اقول** اي يؤخذ

المسلمين

من المسلمين ربع العشر لان ما يؤخذ منهم زكوة وهو ربع العشر **قوله** ومن الذمي نصفه **اقول**
اي يؤخذ من الذمي نصف العشر لان هذا الاخذ لحماية المال والذمي احوج الى الحماية من المسلم لكثرة طمع اللصوص
في ماله وقد تقدم ان ما يؤخذ من الذمي صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة وما
يؤخذ من الحربي اجرة الحماية تصرف مصارف الجزية كما في غاية البيان **قوله** ومن الحربي العشر **اقول** اي ويؤخذ
من الحربي العشر لان احتياجه الى الحماية اكثر من احتياج الذمي لان طمع اللصوص في ماله اكثر من طمعهم في مال الذمي
فيضعف عليه ما يؤخذ من الذمي والحاصل ان منزلة الحربي من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم فيؤخذ منه ضعف ما
يؤخذ من الذمي كما يؤخذ من الذمي ضعف ما يؤخذ من المسلم وانما قلنا ان منزلة الحربي من الذمي كمنزلة الذمي
من المسلم لان شهادة الحربي على الذمي غير مقبولة كما ان شهادة الذمي على المسلم غير مقبولة وشهادة
الذمي على الحربي مقبولة كما ان شهادة المسلم على الذمي مقبولة **قوله** هكذا امر عمر رض سعاته **اقول**
اخرجه محمد بن الحسن عن ابي حنيفة عن ابي صخرة عن زياد بن حدير قال بعثني عمر رض مصدقا فامرني ان اخذ من
المسلمين من اموالهم اذا اختلفوا بها للتجارة ربع العشر ومن اموال اهل الذمة نصف العشر ومن اموال اهل الحرب
العشر واخرج ابو عبيد من وجه اخر عن زياد بن حدير واخرج عبد الرزاق من طريق انس بن مالك انه
لخرج كتاب عمر بنحوه ورفعه الطبراني في الاوسط من وجه اخر عن انس قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم واشار الى
ان الموقوف على عمر اصح **قوله** ان بلغ ماله نصابا ولم يعلم قدر ما اخذوا اي اهل الحرب منا **اقول** اي ويؤخذ
من الحربي العشر ان بلغ ماله نصابا ولم يعلم قدر الشيء الذي اخذه اهل الحرب منا فالعائد الى ما موصولة كانت
او موصوفة محذوف وضمير الجمع في اخذوا راجع الى اهل الحرب بقرينة المقام كما اشار اليه بقوله اي اهل الحرب قال
صدر الشريعة الضمير في لم يعلم ما اخذوا راجع الى اهل الحرب وان لم يذكر هذا اللفظ انتهى اي وليس فيه الاضمار قبل الذكر فان المرجع
وان لم يكن مذكورا لفظا لكنه مذكور حكما حاصل كلامه ان اخذ العشر من الحربي مشروط بشرطين الاول ان يبلغ ماله
نصابا والثاني ان لا يعلم قدر ما اخذه اهل الحرب منا **قوله** وان علم اخذ مثله لو كان ما اخذوا منا بعضا
اقول هذا ناظر الى فقد الشرط الثاني يعني وان علم العاشر قدر ما اخذوه منا لا يأخذ منهم العشر بل يأخذ
عاشرنا مثل ما اخذوه منا لو كان ذلك بعضا من المال وفيه اشارة الى انه لو كان ما اخذوه منا كلا اي كل المال
لا يأخذ مثل ذلك كما صرح به صاحب الوقاية حيث قال وان علم اخذ مثله ان كان بعضا لا كلا انتهى
وقال صدر الشريعة اي ان علم قدر ما اخذ منا فعاشرنا يأخذ من الحربي مثل ذلك ان كان بعضا حتى انهم لو اخذوا
كل اموالنا فعاشرنا لا يأخذ كل اموال الحربي المار انتهى وعبارتهم كما ترى خالية عن تعيين ما يؤخذ في هذه
الصورة وقد عينه بعضهم فقال ان علم انهم يأخذون منا ربع العشر او نصف العشر نأخذ مثل ذلك
وان علم انهم يأخذون منا الكل لا نأخذ الكل بل نأخذ العشر انتهى وصحح العلامة الزيلعي اخذ الكل حيث قال
والاصل فيه انا متى عرفنا ما يأخذون منا اخذنا منهم مثله بذلك امر عمر رض وان لم نعرف اخذنا منهم
العشر فان كانوا يأخذون الكل نأخذ منهم الجميع الا قدر ما يوصله الى مأمنه في الصحيح لما ذكرنا انتهى
قلت مراده بقوله لما ذكرنا قوله والاصل فيه الخ والحاصل الصحيح انا نأخذ منهم الكل ان اخذوا منا الكل
لان هذا الاخذ بطريق المجازاة فنفعل بهم كما يفعلون منا ونعاملهم بمثل ما يعاملوننا فان قلت قول
ههنا لان هذا الاخذ بطريق المجازاة ينافي قوله قبل هذا لان هذا الاخذ بطريق الحماية وان كان الاخذ معلولا
باحدهما لا يكون معلولا لغيره لئلا يتوارد علتان على معلول واحد بالشخص قلت اجاب عن هذا السؤال الشيخ
اكمل الدين في العناية بان الاخذ منه معلول للحماية واما القدر المعين فمعلول للمجازاة ولا تنافي في ذلك **قوله**
ان لم يبلغ ماله نصابا لا يؤخذ منه شيء **اقول** هذا ناظر الى فقد الشرط الاول وان لم يبلغ مال الحربي نصابا
لا يأخذ عاشرنا منه شيئا وظاهر هذا الاطلاق يشعر بانه لا يؤخذ منه شيء مطلقا اي سواء اخذوا منا

او لم ياخذوا قال في الوقاية وامن القليل اي ولا ناخذ من القليل وقال صدر الشريعة القليل ما لا يبلغ النصاب
انتهى وظاهر هذا الاطلاق يشعر ايضا بما ذكر وهذا الاطلاق هو الموافق لما في كتاب الزكوة من انا لا ناخذ من القليل و
ان كانوا ياخذون منا لان القليل لم يزل عفوا وهو للنفقة عادة فاخذهم منا من مثله ظلم وخيانة ولا متابعة
عليه ولان القليل لا يحتاج الى الحماية لقلة الرغبات فيه والجباية بالحماية لكنه يخالف ما في الجامع الصغير من ان الحربي
اذا مر بخمسين درهما لم يوخذ منه شيء الا ان يكونوا ياخذون منا من مثلها لان الاخذ بطريق المجازات وهذا هو
الموافق للاصل المذكور وبالجملة للمختار ان العبرة بالنصاب في حق المسلم والذمي وبالاخذ في حق الحربي
قال ملا مسكين في شرح عبارة الكنز وهي قوله واخذ منا ربع العشر ومن الذمي نصفه ومن الحربي العشر بشرط
نصاب واخذهم منا هذا الكلام من قبيل اللف والنشر المرتب فقوله بشرط نصاب متعلق بقوله واخذ منا ومن الذمي
وقوله واخذهم منا متعلق بقوله من الحربي اي ياخذ منه العشر بشرط اخذهم منا حتى لو مر حربي بخمسين درهما او
بما دون درهم لم يوخذ منه شيء الا ان ما خذوا منا من مثلها ذكره في كتاب الزكوة لانا نأخذ من القليل وان اخذوا منا من مثله
انتهى ولما كان القول الاول هو المذهب لم يعزه الى كتاب بل نزل كلام الماتن عليه لله دره ما ادق نظره
قوله وان اقر بباقي النصاب في بيته **اقول** لما كان مظنة ان يتوهم ان الشرط هو ملك النصاب مطلقا
لا النصاب الممرور به دفعها بقوله وان اقر بباقي العصفات في بيته وعلله بقوله لان الواجب فيما في يده اي فيه فقط لا
فيه وفيما في بيته **قوله** عشر اي اخذ من الحربي العشر ثم مر قبل الحول ان لم يدخل داره لم يعشر **اقول** اي لو اخذ العاشر
من الحربي العشر ثم مر عليه قبل الحول ان كان مروره عليه قبل دخوله دار الحرب لم يعشر ثانيا لبقاء الامان الاول وان كان بعد دخوله
دار الحرب عشر ثانيا لانتهاء الامان الاول فمروره ثانيا بامان جديد فيوخذ والحاصل انه ان مر عليه ثانيا ذاهبا
من دارنا لا يعشر وان مر جائيا من داره عشر ثانيا قبل الحول لانه اذا مر ثانيا بعد تمام الحول عشر ثانيا سواء
كان جائيا من داره او ذاهبا من دارنا لان الاخذ الاول للامان الاول وبعد الحول يتجدد الامان لان الحربي لا يمكن
من المقام في دارنا الا حولا واحدا ولو مر حربي بعاشر ولم يعلم به حتى دخل دار الحرب ثم رجع لم يوخذ منه عما مضى
لانقطاع الولاية عنه بالرجوع الى دار الحرب ولو مر المسلم او الذمي ولم يعلم العاشر بهما ثم علم في الحول الثاني يا خذ
منهما لان الوجوب قد ثبت والمسقط لم يوجد كذا في المحيط **قوله** يعشر الخمر **اقول** اطلق الخمر والخنزير واراد
بهما خمر الذمي وخنزيره بدليل قوله اذا مر بهما ذمي فلو قال يعشر خمر الذمي لا خنزيره كما في الوقاية والنقاية لكان اولى
وفيه كلام كما لا يخفى والمراد بالعشر نصفه اطلاقا لاسم الكل على النصف لان الماخوذ من الذمي نصف العشر لا تمام العشر
كما مر **قوله** اي يوخذ العشر من قيمتها **اقول** لو قال اي يوخذ نصف العشر من قيمتها لكان اولى لما ذكرنا لكن سبق
عن بعض الفضلاء ان العشر علم على ما ياخذ العاشر سواء كان الماخوذ عشرا لغويا او نصفه او ربعه فعلى هذا لا اشكال
في اطلاق العشر على ما يوخذ من الذمي والمسلم وفي الغاية تعرف قيمة الخمر بقول فاسقين تابا او ذميين اسلما وفي
الكافي تعرف بالرجوع الى اهل الذمة قال في شرح المجمع لكن الاول اولى قال في الوقاية وعشر خمر ذمي
لا خنزيره مر بهما او باحدهما انتهى وهذا عند ابي حنيفة وقال زفر يعشر كل واحد منهما كيف كان لاستوائهما
في المالية في حق اهل الذمة وقال ابو يوسف ان مر بهما معا عشرهما كانه جعل الخنزير تبعا للخمر وان
مر باحدهما عشر الخمر دون الخنزير لان الخمر لها مالية في الجملة باعتبار التخليل ولابي حنيفة ما ذكره المص
وهو ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير من ذوات القيم والقيمة في ذوات الامثال ليس لها
حكم العين والخمر من ذوات الامثال الترى انه من تزوج امراة على حيوان فدفع لها قيمته تجبر على قبولها
ومن تزوج على عصير فدفع لها قيمته لا تجبر على قبولها قال في شرح المجمع قيد بالذمي لان العاشر لا ياخذ
من المسلم اذا مر بالخمر اتفاقا من الفوائد انتهى قلت التقييد بالذمي كما يخرج المسلم يخرج الحربي ايضا
مع ان العاشر ياخذ من الحربي العشر ان مر عليه بالخمر كما ياخذ من الذمي نصف العشر اذا مر عليه بها قال

الشيخ زين في شرح قول صاحب الكنز وعشر الخمر لا الخنزير اي اخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذمي وعشر قيمته
من الحربي ثم قال بعد اسطر قيدنا بخمر الذمي والحربي لان العاشر لا ياخذ ممن يسلم اذا مر بالخمر اتفاقا كذا في الفوائد
انتهى فعلى هذا تخصيص التعشير بخمر الذمي كما وقع في كثير من المعتبرات لا يخلو عن نظر فاطلاق المتن اولى من تعبير الشرح
اللهم الا ان يراد بالذمي الكافر وقيد المسئلة في المبسوط والا قطع بان يمر الذمي بالخمر والخنزير للتجارة وفي الكرخي
ان جلود الميتة حكمها حكم الخمر **قوله** ولا بضاعة وهي مال مع تاجر يكون ربحه لغيره **اقول** اي و
لا يعشر مال في يد تاجر ليس هو ولا ربحه له لانه ليس بمالك له ولا نائب عن المالك في اداء الزكوة قال في
المغرب البضاعة في اللغة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لانسان يبيع فيه ويتجر ليكون
الربح كله للمالك ولا شيء للعامل انتهى **قوله** ومضاربة الخ **اقول** اي ولا يعشر مال المضاربة لان
المضارب ليس بمالك له ولا نائب عن المالك في اداء الزكوة وهذا قولهما وقول الامام ثانيا وكان
اولا يقول اولا يعشر مال المضاربة لقوة حق المضارب لانه بعد العمل لا يملك نهيه عن التصرف بعد ما صار المال
عروضا ثم رجع وقال لا يعشر ولو كان المضارب قد ربح في مال المضاربة عشر نصيبه ان بلغ نصابا هـ
قوله وكسب عبد مديون الخ **اقول** اي ولا يعشر كسب عبد ماذون عليه دين يحيط بماله ورقبته سواء كان
معه مولاه او لم يكن لعدم الملك عند الامام وللشغل عندهما فان الشغل بالدين مانع عن وجوب الزكوة وان
لم يكن عليه دين يحيط بماله ورقبته ان كان معه مولاه عشر ما معه اتفاقا وان لم يكن معه مولاه لا يعشر عندهما
لانه ليس بمالك له ولا نائب عن المولى في اداء الزكوة ويعشر عند الامام في قوله الاول ولا يعشر في قوله الثاني وقال
فخر الاسلام وصاحب الايضاح الصحيح ان رجوع الامام في المضارب رجوع في العبد الماذون
قوله يعني اذا مر على عاشر البغاة الخ **اقول** هذا كلام العلامة الزيلعي بعينه

قوله باب الركاز اقول

الركاز فعال بمعنى المركوز كالامام بمعنى المأموم قال في العناية المال المستخرج من الارض له اسام ثلثة
الكنز والمعدن والركاز والكنز اسم لما دفنه بنو ادم والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض يوم خلقت
الارض والركاز اسم لهما جميعا والكنز ماخوذ من كنز المال كنزا اذا جمعه والمعدن من عدن بالمكان اقام به
والركاز من ركز الرمح اي غرزه وعلى هذا جاز اطلاقه عليهما جميعا لان كل واحد منهما مركوز في الارض
ثبت وان اختلف الراكز انتهى اي جاز الاطلاق عليهما جميعا نظرا الى ان كلا منهما مثبت في الارض ولكن المثبت
في المعدن الخالق وفي الكنز المخلوق **قوله** هو مال تحت الارض مطلقا اي سواء كان خلقة او بدفن العباد **اقول**
ان كان خلقة فهو المعدن وان كان بدفن العباد فهو الكنز فافاد كلامه هذا ان الركاز اعم من المعدن والكنز قال
الشيخ كمال الدين في فتح القدير الركاز يعمهما اي المعدن والكنز لانه من الركز مرادا به المركوز من كون راكزه الخالق
او المخلوق فكان حقيقة فيهما مشتركا معنويا وليس خاصا بالدفين ولو دار الامر فيه بين كونه مجازا فيه
او متواطئا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا انتهى وهذا التقرير هو الملائم للترجمة و
قال الشيخ زين في البحر وبه اندفع ما في غاية البيان والبدائع من ان الركاز حقيقة في المعدن ومجاز في الكنز بالمجاورة
انتهى محصله ان ما في غاية البيان والبدائع من ان الركاز حقيقة في المعدن ومجاز في الكنز ممنوع لانه يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد وهو مفقود لهما فالصحيح ما في فتح القدير انه حقيقة فيهما **قوله** والمعدن
اقول اصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه ثم اشتهر في نفس الاجزاء المستقرة التي ركبها الله تعالى في الارض يوم
خلقها حتى صار الانتقال من اللفظ اليه ابتداء بلا قرينة انتهى قال صدر الشريعة الركاز هو المال المركوز في الارض
مخلوقا كان او موضوعا والمعدن ما كان مخلوقا والكنز ما كان موضوعا انتهى **قوله** خمس من حجر نقدا **اقول** خمس
بالتخفيف فعل مجهول كنصر قال في البحر وفي المغرب خمس القوم اذا اخذ خمس اموالهم من باب طلب انتهى فعلم انه بالتخفيف

لا لانه يخلوا فيهما مركبا صح

المعدن بكسر الدال وفتحها وقيل الفتح خطأ الصحيح انه لغة وليس بخطأ

لانه يتوقف في اداء المفروض منه وبان نفع قول من شدد ظنا منه انه لازم وليس كذلك وقال الغوري في النهر خمس مخففا معدن نقد اي اخذ الخمس منه تقول خمست القوم اخمسهم بالضم اذا اخذت منهم خمس اموالهم بالتشديد اذا كنت خامسهم وكملتهم خمسة بنفسك وشيء مخموس اي خمسة اركان كذا في الصحاح ومنه يعلم ان التشديد غير سديد اذ لا معنى لكونه يجعل خمسة اخماس فقط وهذا التقرير اولى مما في البحر انتهى وانما يوخذ الخمس من المعدن لقوله صلى الله عليه وسلم وفي الركاز الخمس اخرجه البخاري ومسلم من حديث ابي هريرة في اثناء حديث والركاز يتناول الكنز والمعدن كما مر ولان المعادن كانت في ايدي الكفار لان الارض كانت في ايديهم والمعادن جزء منها الا انهم انتزعوا ارضا فوجد فيها معدنا بكونه لنا ثم صارت الارض في ايدينا فتكون تلك المعادن غنيمة وفي الغنيمة الخمس **قوله** في ارض خراج او عشر **اقول** قال في معراج الدراية قيد بكونه في الارض خراج او عشر لتخرج الدار فانه لا شيء فيها لكنه ورد عليه الارض التي لا وظيفة فيها اذ يقتضي انه لا شيء في الماخوذ منها وليس كذلك فالصواب ان لا يجعل ذلك القصد الاحتراز بل للتنصيص على ان وظيفتها المستمرة لا تمنع الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير قال بعض الفضلاء وفيه بحث بل يصح ان يكون الاحتراز عن الدار ويعلم حكم المفازة بالاولى لانه اذا وجب في الارض ذات الوظيفة فيها فلان يجب في الخالية عنها اولى انتهى **قوله** وباقيه لمالكها اي الارض ان ملكت والا اي وان لم تملك فللواجد **اقول** قال بعض المحققين الاولى ان يقال ان لم تكن ارضه ملكا لان الشرط عدم الملك تحقيقا لا عدمه اصلا انتهى اي اخذ خمس معدن ذهب وفضة وحديد ونحوه كائنا في ارض خراج او عشر وباقيه وهو اربعة اخماسه لمالك الارض ان كانت مملوكة وللواجد ان لم تكن سواء كان الواجد حرا او عبدا مسلما او ذميا بالغا او صبيا ذكرا كان او انثى لان للغانمين يدا باطنة وللواجد يدا ظاهرة وباطنة فكانت اقوى فكان لها اربعة اخماس ولو كان الواجد حربيا اخذ منه الكل لان الحربي لا حظ له في الغنيمة اصلا بخلاف الذمي فان له حقا منها بطريق الرضخ والحاصل ان استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة وجميع ما ذكرنا في الغنيمة اما سهما او رضخا فان الصبي والمراة والعبد والذمي يرضخ لهم اذا قاتلوا بخلاف الحربي فانه لا حظ له في الغنيمة وان قاتل باذن الامام **قوله** ولا شيء فيه اي المعدن ان وجده في داره **اقول** اي لا خمس في معدن وجد في داره المملوكة سواء وجده هو او غيره وسواء كان المالك مسلما او ذميا هذا عند ابي حنيفة وقالا فيه الخمس كالكنز لاطلاق قوله صلى الله عليه وسلم وفي الركاز الخمس من غير فصل بين الارض والدار ولابي حنيفة ان المعدن جزء الدار خلقة ولا مؤنة في سائر اجزاء الدار فكذا في هذا الجزء لئلا يخالف الجزء الكل بخلاف الكنز الموجود في الدار فانه مال اودع فيها فلا يكون مركبا منها فيجب الخمس منه اتفاقا وبالجملة اتفقوا على ان اربعة اخماس المعدن الموجود في الدار المملوكة للمالك واختلفوا في وجوب الخمس فقالا يجب فيه الخمس كالكنز وقال لا يجب لما ذكرنا والحربي محمول عنده على غير المملوكة **قوله** وفي ارضه روايتان **اقول** اي وان وجده في ارضه فعن ابي حنيفة روايتان في رواية الاصل لا شيء فيه كما في الدار فانها كانت مملوكة بالشراء او بالهبة او بالارث ولا اختلاف في الملك بهذه الاسباب فكذا في الارض لانها مملوكة بها وفي رواية الجامع الصغير فيه الخمس والفرق بين الارض والدار على هذه الرواية ان الدار ملكت خالية عن المؤن حتى لو قالوا الركاز في الدار بخلاف العشر في غيرها ولا خراج فيها والارض ملكت مشغولة بها ولهذا يجب العشر او الخراج فيها وقالا يجب الخمس فيها كالدار وحاصل ما تقدم ان الامامين لم يفرقا في وجوب الخمس بين الركاز والكنز وبين الدار والمفازة وبين الارض المباحة والمملوكة والامام الاعظم فرق في وجوبه بين الركاز والكنز وبين الدار والمفازة وبين الارض المباحة والمملوكة وانهما اخذا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم وفي الركاز الخمس والامام الاعظم خصصه بغير الملك **تنبيه** لم ار من رجح احدى الروايتين على الاخرى لكن القياس يقتضي ان يرجح الرواية القائلة بالوجوب على الرواية القائلة بعدمه لامرين الاول ان رواية الجامع الصغير تقدم على غيرها عند المعارضة والثاني ان الرواية القائلة بالوجوب موافقة لما ذهب اليه فالاخذ بالرواية المتفق عليها اولى من الاخذ بالرواية

والحاصل

الرضخ العطية القليلة

المختلف فيها والله اعلم **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لا خمس في الحجر **اقول** اخرجه ابن عدي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في حجر وفيه عمر الكلاعي وهو ضعيف وعند له متابع اضعف منه واخرج ابن ابي شيبة عن عكرمة ليس في الحجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد خمس الا ان يكون للتجارة فان كان للتجارة ففيه الزكاة واخرجه عن سعيد بن جبير وعن عطاء بن ابي رباح وهذا موقوف **قوله** وكذا الفيروزج كذا قاله الزيلعي **اقول** قال الزيلعي وكذا اي كالفيروزج لا يجب في الياقوت والزمرد وجميع الجواهر والفصوص من الحجارة لما روينا اي الحديث لا خمس في الحجر ولانه من اجزاء الارض فصار كالتراب والملح والنورة وغيرها هذا كله اذا اخذها من معدنها واما اذا وجد كنزا وهو دفين الجاهلية ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكنز الا المالية لكونه غنيمة انتهى وبالجملة كل حجر نفيس وجد في جبل او مفازة ان كان معدنيا اي مخلوقا في الارض يوم خلقت لا شيء فيه لانه جزء من اجزاء الارض كالملح والنورة وان كان كنزا اي مالا مدفونا اي موضوعا في الارض ففيه الخمس لانه ليس من اجزاء الارض **قوله** ولؤلؤ وعنبر وكذا جميع حلية تخرج من البحر حتى الذهب بان كان كنزا في قعر البحر **اقول** اي ولا شيء في لؤلؤ وعنبر قوله وكذا جميع حلية الخ من كلام الزيلعي وتمامه وهذا عندهما وقال ابو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد الملوك كالمعدن وعمر رضي الله عنه اخذ الخمس من العنبر ولهما قول ابن عباس حين سئل عن العنبر لا خمس فيه لان قعر البحر لا يرد عليه يد احد فانعدمت اليد وهي شرط لوجوب الخمس لانه يجب في الغنيمة ولم تكن غنيمة بدونها ولان العنبر حشيش دابة في البحر وقيل انه ينبت في البحر بمنزلة الحشيش وقيل انه شجر واللؤلؤ مطر ربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا وقيل يخلق فيه من غير مطر ولا شيء في الجميع لما انها ليست بغنيمة وحديث عمر كان فيما دسره البحر في دار الحرب وبه نقول لانه غنيمة في ايديهم لكونه في ساحل عندهم ولا منا فيما اخذ من البحر ابتداء او دسره البحر في دار الاسلام انتهى قلت ما نسبه الى عمر بن الخطاب لم يوجد عنه وانما جاء عن عمر بن عبد العزيز اخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن عمر عن سماك بن الفضل واثر ابن عباس اخرجه البخاري ولفظه انه قال ليس العنبر بركاز انما هو شيء دسره البحر واخرجه ابن ابي شيبة والبيهقي بلفظ ليس في العنبر زكاة انما هو شيء دسره البحر الظاهر من كلامه ان المختار عنده كون العنبر حشيش دابة في البحر لكن روى ابن رستم عن محمد انه قال العنبر حشيش في البحر يأكله السمك انتهى **قوله** كنز فيه سمة الاسلام الخ **اقول** كنز مبتدأ وجملة فيه سمة الاسلام صفته وكاللقطة خبره والسمة العلامة **قوله** وما فيه سمة الكفر خمس **اقول** اي وكنز فيه علامة الكفر كنقش صنم اخذ خمسه لقوله صلى الله عليه وسلم وفي الركاز الخمس والركاز يتناول الكنز كما تقدم **قوله** وباقيه للمالك اول الفتح ان كان حيا اخذه والا فلورثته لو حيا والا فبيت المال ان ملكت اي ارضه **اقول** يعني ان وجد كنز فيه علامة الكفر في ارض مملوكة اخذ خمسه واعطي اربعة اخماسه للمالك الاول الذي هو المختط وهو الذي خصه الامام بتمليك تلك البقعة اول الفتح حين خط لكل واحد من الغانمين ناحية ويقال له المختط له وقال ابو يوسف باقيه للواجد كالمعدن لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهو من الواجد ولهما ان يد المختط له سبقت اليه وهو مباح فكان اولى به وهذا لان الامام لما ملكه صارت في يده بما في باطنها وهي يد الخصوص فيملك بها ما في باطنها ثم بالبيع لم يخرج عن ملكه كمن باع سمكة في بطنها درة تكون الدرة للبائع بخلاف المعدن لانه من اجزاء الارض فيخرج عن ملكه بالبيع كسائر اجزائها فينتقل الى المشتري ومحل الخلاف فيما اذا لم يدع مالك الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقا كذا في معراج الدراية وان لم يوجد المختط له فلورثته وورثة ورثته هكذا وان لم يوجد احد من الورثة فلبيت المال وان لم يعرف المختط له وورثته قال بعض الائمة يصرف الى ما اقصى مالك الارض او ورثته ان علموا والا فيوضع في بيت المال كذا في التحفة وقال ابو اليسر ان لم يعرف المختط له وورثته يوضع في بيت المال ولا يصرف الى اقصى مالك الارض او ورثته قال في فتح القدير وهذا اوجه للمتامل **قوله** والا اي وان لم تملك كالمفازة والجبال فللواجد **اقول** يعني وان وجد في ارض غير مملوكة اخذ خمسه واعطي اربعة اخماسه للواجد مطلقا الا ان الحربي ان تم منه فيفرد باربعة اخماس ولو كان لم توجد في ملك كان اولى لما مر **قوله** لانهم من اهل الغنيمة **اقول** تقدم ان الجميع من ذكر حقا في الغنيمة

الدسر الدفع العنيف

امتعتهما او وضعها **قوله** غير الحربي المستامن **اقول** غير منصوب على انه حال من الواجد لانه لو جعل صفة لزم الابهام لان غير لا يتعرف
بالاضافة الا اذا اضيف الى ماله ضد واحد نحو عليك بالحركة غير السكون **قوله** فان الواجد اذا كان حربيا مستامنا
يسترد منه ما اخذ **اقول** قال في العناية المستامن مناف لهم اذا وجد في ارض ليست مملوكة ركازا فهو له لان المستامن
منهم في دارنا لو وجد شيئا من ذلك في الصحراء لا حق له فيه ويؤخذ منه كله فما الفرق اجيب بان الفرق بان دار الاسلام
دار احكام فتعتبر فيها اليد الحكمية على الموجود ودار الحرب ليست كذلك فالمعتبر فيها اليد الحقيقية والفرض عدمها
انتهى **قوله** وان خلا عنها **اقول** اي وان خلا الكنز عن العلامة بان لا يكون له علامة اصلا او يكون الا
انها غير فارقة بين الجاهلي والاسلامي **قوله** قيل يجعل جاهليا الخ **اقول** قال صاحب الهداية ولو اشتبه الضرب
يجعل جاهليا في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا لتقادم العهد وقال العلامة الزيلعي في التبيين
وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلي في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد انتهى
ومثله في البحر والنهر وقال تقي الدين الشمني في شرح النقاية ولو لم يعلم هل الكنز جاهلي او اسلامي فظاهر المذهب
يجعل جاهليا لانه الغالب وقيل يجعل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد انتهى وقال العلامة ابن ملك في شرح المجمع
وان لم يعرف ضربه يجعل جاهليا في ظاهر المذهب لان الكنز الجاهلي هو الاصل وقيل يجعل اسلاميا اذ تقادم
زمان الفتح لان الظاهر انه لم يبق من وضع اهل الحرب شيء انتهى فعلم من هذه النقول ان اعتباره جاهليا ظاهر
المذهب فالتعبير عنه بصيغة قيل وجعله مساويا للقول الثاني غير جيد **قوله** رجل دخل دار الحرب فوجد ركازا
في دار الحرب فله **اقول** اي فهو له لعدم الغدر والخيانة لانه ليس في يد احد على الخصوص وهذا معنى قوله لسبق
يده على مال مباح **قوله** ولا خمس **اقول** اي ولا خمس فيه لان الخمس انما يجب في الغنيمة وهذا ليس بغنيمة لان الغنيمة
ما يؤخذ قهرا او غلبة وهذا اخذ تلصصا وخفية وهذا معنى قوله لان اخذه متلصصا غير مجاهر ولا فرق في هذا
بين المعدن والكنز ولهذا ذكر الركاز ليشمل النوعين والكنز اعم من ان يكون متاعا او غيره **قوله** سواء دخل بامان
او لا **اقول** اشار بهذا الى ان حكم الامان يظهر في المملوكة لا في المباحة **قوله** وان وجده اي الركاز مستامن
في ارض مملوكة لاهل الحرب رده الى مالكها **اقول** اي ان دخل تاجر دار الحرب بامان فوجد في ارض مملوكة
لهم ركازا وجب عليه رده الى مالك الارض لحرمة اموالهم عليه بغير الرضى **قوله** ولو لم يرده واخرجه
الى دار الاسلام ملكه ملكا غير طيب كالمملوك بشراء فاسد **اقول** كذا ذكر في المحيط وغيره وظاهره انه لا يملكه
ما لم يخرجه منها الى دار الاسلام فاذا اخرجه اليها ملكه ملكا خبيثا مثل المملوك بشراء فاسد وسبيل الملك الخبيث
التصدق فلو باعه صح لقيام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف المملوك بشراء فاسد لان الفساد يرتفع ببيعه لا متناع
فسخه **قوله** لو وجد الركاز في ارض مملوكة من دار الحرب غيره اي غير مستامن لم يرد **اقول** اي لا يلزمه رده
لانه ملكه ملكا طيبا لعدم الغدر والخيانة **قوله** كذا في غاية البيان **اقول** وكذا في غيرها فلا وجه لتخصيص هذا
العزو بغاية البيان **قوله** وجد متاعهم في ارضنا غير مملوكة خمس وباقيه للواجد **اقول** قال في العناية المراد
بالمتاع ما يتمتع به في البيت من الرصاص والنحاس وغيرهما وقيل المراد به الثياب لغة يتمتع بها انتهى وجمع الشيخ
تقي الدين الشمني بين القولين فقال هو ما يتمتع به من ثياب وغيرها انتهى والمراد به هنا غير النقدين كما سيجي بيانه ان شاء
الله تعالى يعني ان وجد متاع اهل الحرب في ارض المسلمين حال كونها غير مملوكة لاحد اخذ خمس ذلك المتاع واعطي
باقيه وهو اربعة اخماسه لمن وجده اضاف الارض الى المسلمين احترازا عما اذا وجد متاعهم في ارضهم فانها
ان كانت مباحة فلا خمس فيه بل الكل للواجد مستامنا كان او غيره وان كانت مملوكة فان كان الواجد مستامنا وجب رده
الى مالكها وان كان غيره فهو له وقيدها بكونها غير مملوكة احترازا عما اذا وجد متاعهم في ارضنا حال كونها مملوكة
فانه ما يخمس وباقيه للمختط له او لورثته ان وجد والا فلبيت المال على الاصح من الكلام وان سبق ذكره الا اني اعدته لبيان
محترز القيدين المذكورين فكانت الاعادة لاجل هذه الافادة هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولا يلتفت الى ما

سبق الى

سبق الى بعض الافهام والله الموفق للصواب والمجنب عن الخطا والاضطراب ولا حول ولا قوة الا بالله الاحد لا غيره ولا
معبود سواه **قوله** قال صاحب الوقاية وان وجد ركازا متاعهم في ارض منها لم تملك خمس وباقيه للواجد **اقول**
اورد على هذا الكلام بانه ينافي ما قبله لان الظاهر ان لفظ وجد على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير مستتر فيه راجع
الى المستامن وان الضمير في منها ومتاعهم راجعان الى دار الحرب واهلها فالمعنى وان وجد المستامن ركازا متاع الكفار
في ارض من دار الحرب غير مملوكة لاحد خمس وباقيه للواجد ولا شك ان هذا المعنى ينافي قوله وركاز صحراء دار
الحرب كله لمستامن وجده واجيب عن هذا الايراد بجوابين الاول ان الواو للاستيناف وان لفظ وجد ليس على
صيغة المبني للفاعل بل هو على صيغة المبني للمفعول وركازا مرفوع على انه نائب الفاعل وان ضمير متاعهم راجع الى اهل الحرب
وضمير منها راجع الى دار الحرب بعد كونها دار الاسلام قبل ان يملك الامام تلك البقعة اي البقعة التي وجد فيها ذلك الركاز
لاحد من الغانمين فرجوع الضمير الى دار الحرب باعتبار الاصل لا باعتبار الحال وانما اعتبر جانب الاصل ولم يعتبر جانب الحال لئلا
يلزم رجوعه الى غير مذكور فالمعنى وان وجد متاع ركاز اهل الحرب في ارض من دار الاسلام غير مملوكة لاحد كالصحراء و
الجبال خمس وباقيه للواجد وهذا المعنى لا ينافي ما قبله كما ترى قال صدر الشريعة في النقاية التي اختصرها من الوقاية
وان وجد ركاز متاعهم في ارض لم تملك خمس وباقيه له وقال العلامة الشمني في شرحها ظاهر هذا ان المستامن اذا وجد
متاع اهل الحرب في ارضهم ركازا اخذ منه خمسه والباقي له وليس كذلك لان ما يجده المستامن ركازا في ارض الحرب لا
خمس فيها متاعا كان او غيره وعبارة الهداية متاع وجد ركازا فهو للذي وجده وفيه الخمس معناه وجد في ارض لا مالك
لها لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة انتهى وفي العناية انما ذكر صاحب الهداية هذه المسئلة لبيان وجوب الخمس لا فرق
فيه بين كون الركاز من النقدين او من غيرهما انتهى وعلى هذا فيمكن تقرير كلام المص بان قوله وجد مبني للمفعول او الفاعل
وفاعله ضمير الواجد وقوله في ارض لا تملك يعني من دار الاسلام ويكون هذا بيانا لحكم الركاز من غير النقدين فيها انتهى
فعلى هذا التقرير المسئلة في دار الاسلام وقوله فيما تقدم وكنز فيه سمة الكفر بيانا لحكم الركاز من النقدين فيها انتهى فعلى
هذا التقرير تكون المسئلة من مسائل دار الاسلام ويجوز ان تكون من مسائل الحرب وهو الاولى كما سيجي وجهه في الجواب الثاني
ان شاء الله تعالى ولما لم يهتد صاحب النهر الى مقصود صاحب النقاية نسب كلامه الى السهو فقال وما في النقاية من ان ركاز
المتاع الموجود في ارض غير مملوكة يخمس سهو على ان ما نقله ليس عبارة النقاية فان عبارتها ما قدمناها لله در من قال
واحسن المقال رحم الله امرا عرف قدره ولم يتجاوز طوره والثاني ان الواو للاستيناف وان لفظ وجد على صيغة المبني للفا عل
عل وفاعله ضمير مستتر فيه راجع الى الواجد من الجماعة الداخلين مع الامام وضمير متاعهم راجع الى اهل الحرب وضمير منها راجع الى
دار الحرب قبل كونها دار الاسلام فالمعنى وان وجد واحد من الجماعة الداخلين مع الامام ركازا متاع اهل الحرب في ارض من دار
الحرب ولم يكن ملكا لاحد من المسلمين في ذلك الركاز خمس وباقيه للواجد وهذا المعنى ايضا غير مناف لما قبله لان ما سبق حكم
من دخل بامان وهذا حكم من دخل بقهر فالمسئلة على الجواب الاول تكون من مسائل دار الاسلام وعلى الجواب الثاني من مسائل
دار الحرب واورد على الجواب الاول بانه مندرج فيما سبق وهو قوله وكنز فيه سمة الكفر خمس وباقيه للمختط له
ان لم تملك ارضه لان الكنز يشمل المتاع وغيره واجيب بان المراد بالكنز هنا النقدان بدليل قوله فيه سمة الكفر
لان المراد بالسمة الضرب ولذا عبر عنها في كثير من المعتبرات وهو لا يكون الا في الدراهم والدنانير والمراد بالمتاع
هنا غير النقدين فلا يكون هذا مندرجا في ذلك واورد على الجواب الثاني بانه يلزم منه رجوع الضمير الى غير مذكور
واجيب بان المرجع وان لم يكن مذكورا لفظا لكنه مذكور معنى لانه ذكر في الكلام ما يدل عليه وهو قوله خمس لان ما يوجد
في دار الحرب لا خمس فيه الا اذا كان الواجد ذا منعة فلما ذكر الخمس علم ان المراد بالواجد واحد من الجماعة الداخلين
مع الامام وبهذا الشرح والتقرير يظهر ما في كلام المص من سوء التحرير كما يرد عليك عجمه بالتفصيل بعون الملك
الجليل **قوله** لكن عبارته لا تساعد ذلك الى اخر الباب **اقول** حاصل كلام المص ان كلام صاحب الوقاية غير مطابق
لعبارة صاحب الهداية فان المفهوم من كلام صاحب الهداية عموم المسئلة لكون الواجد مستامنا او غيره والمفهوم من كلام

صاحب الوقاية تخصيصها بكونه مستأمنا ومع كونه غير مطابق لعبارة الهداية غير صحيح في نفسه لان
الخمس انما يؤخذ من الغنيمة وما ياخذه المستأمن ليس بغنيمة فان الغنيمة ما اخذ قهرا وجهرا وهذا اخذ
متلصصا وسرا وحاصل هذه التخطئة مبني على ثلثة اشياء الاول ان لفظ وجد في عبارة الوقاية مبني للفاعل
والثاني ان فاعله يرجع الى المستأمن والثالث ضمير منها راجع الى دار الحرب ويلزم من مجموع هذه الامور المستأمن
اذا وجد ركازا في ارض اهل الحرب يؤخذ منه الخمس والباقي له وهذا اللازم باطل لان ما يجده المستأمن من كاز في
ارض الحرب لا خمس فيه سواء كان معدنا او غيره بل كله له كما دل عليه قوله وركاز صحراء دار الحرب كله لمستأمن وجده انتهى
وكل من هذه الامور الثلثة ممنوع اما الاول فلان الظاهر من عبارته حيث غير اسلوب السياق ان يكون لفظ وجد
على صيغة المبني للمفعول وركاز مرفوع على انه نائب مناب الفاعل واما الثاني فلان فاعل وجد على تقدير كونه
مبنيا للفاعل لا يرجع الى المستأمن بل الى واجد ذي منعة كما مر بيانه واما الثالث فلان لفظ وجد ان كان مبنيا
للفاعل ويرجع ضميره الى واجد ذي منعة فانه يصح رجوع ضمير منها الى دار الحرب بعد كونها دار الاسلام
ولا ينافي قضيته لان ذلك في التقدير وهذا في غيرهما وقد بقي بيان هذا المحل مستوفى بعون الله عز وجل فالمسئلة
على التوجيه الاول من مسائل دار الحرب وعلى التوجيه الثاني من مسائل دار الاسلام واختار ابن كمال الاول صلاح و
الايضاح الاول حيث قال مستأمن وجد ركازا في ارض منها لا ما لاحد فهو له خمس قبله وقال في مناهيه غير الاسلوب
كيلا يتوهم اشتراط كون الواجد مستأمنا انتهى والظاهر من هذا الكلام ان الواجد في المسئلة المذكورة غير
مستأمن وان ضمير منها راجع الى دار الحرب تبعا لصيرورتها دار الاسلام لكن لا بد من تقييد الواجد بكونه ذا منعة
فانه ان لم يكن ذا منعة فلا خمس فيما وجده كما مر وان المسئلة من مسائل دار الحرب فظهر كاشف قيد الاول
والتحرير للتنبيه ان كلام صاحب الوقاية صحيح في نفسه ولا كلام فيه فقول المصنف انه غير صحيح في نفسه انما هو باعتبار
فهم منه وتوجيهه باعتبار فهم غيره منه وقد وبليه وبقي الكلام في دعوى المصنف ان كلام صاحب الوقاية يخالف لما
المولى عمرزاده
ذكره صاحب الهداية في اخر الباب وان كلام نفسه موافق له قال بعض الموالي الادباء محشي هذا الكتاب وانت خبير
بان قول صاحب الهداية هنا لانه غنيمة ينبوع عن كون الارض ارضنا على ما قرره نفسه فلا يكون اضافة الارض
الى المسلمين موافقة له على ان ترتيب كلامه تقتضي ان يكون ما ذكره في اخر الباب من مسائل دار الحرب لا من مسائل ارضنا
التي تقدمت في اول الباب ثم ان مسئلة الدور على ما قرره هو ما ذكره صاحب الهداية فيما سبق ثم ان وجده في ارض
مباحة كما يشهد به التامل الصادق لا فيما ذكره في اخر الباب كما يظهر من كلامه انتهى قلت في كلام هذا الفاضل
نظر والتحقيق ان ما ذكره المصنف من ان مراد صاحب الوقاية نقل مسئلة ذكرها صاحب الهداية في اخر الباب
صحيح كما يشهد به التامل الصادق وغير مطابق لعبارة الهداية بحثا وذلك لان الظاهر من عبارة الهداية على
ما مشى عليه شارحها ان ما ذكره في اخر الباب من مسائل دار الاسلام ولا ينافيه ذكر الغنيمة لان الارض كانت
في ايدي الكفرة وحوتها ايدينا غلبة فكان ما فيها غنيمة وفي الغنائم الخمس فاذا قرانا وجد في عبارة
الوقاية على البناء للمفعول وارجعنا ضمير منها الى دار الحرب بعد كونها دار الاسلام كما مر وجهه فلا تخالف
بين العبارتين اصلا وان احتملت عبارة الوقاية وجها اخر كما حققناه سابقا والله اعلم

قوله باب العشر اقول

العشر بضم العين وكون الشين احد اجزاء العشرة قال في الهداية باب زكاة الزروع والثمار وقال في
العناية سمي العشر زكوة كما سمي المصدق فيما تقدم عاشرا مجازا وتاخير العشر عن الزكوة لانهما عبادة محضة
والعشر مؤنة فيها معنى العبادة والعبادات الخالصة مقدمة على غيرها انتهى والحاصل ان الزكوة عبادة خالصة
والعشر عبادة فيها معنى المؤنة ولهذا وجب في ارض الصبي والمجنون وارض الوقف والمكاتب ولما ذكر
وجاز للامام ان ياخذه جبرا وسقط عن المالك الا انه لا ثواب له الا اذا ادى اختيارا قوله في عسل

ارض

ارض عشرية اقول اي يجب العشر في عسل موجود في ارض عشرية لان النحل يأكل من الانوار والثمار و
فيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما وقيد بالعشرية لان العسل الموجود في ارض خراجية لا شيء فيه لما ذكرنا
من ان وجوب العشر والخراج فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شيء في ثمار ارض خراج لامتناع اجتماع العشر والخراج
في ارض واحدة واطلق العسل فيشمل القليل والكثير وهذا عند ابي حنيفة لانه لا يعتبر النصاب وعن ابي يوسف انه
يعتبر فيه قيمة خمسة اوسق كما هو اصله فيما يوسق وروي عنه انه لا شيء فيه حتى يبلغ عشر قرب وروي عنه
التقدير بخمسة امناء وهي عشرة ارطال وروي عن محمد التقدير بخمسة افراق كل فرق ستة وثلثون رطلا
لانه اقصى ما يقدر به كذا في الهداية وقال الشيخ اكمل الدين في العناية والقربة خمسون رطلا وقوله كل فرق
ستة وثلثون رطلا الفرق بفتحتين اناء ياخذ ستة عشر رطلا وذلك ثلثة اصوع نقله صاحب المغرب في التهذيب
عن ثعلب وخالد بن يزيد وقال الازهري والمحدثون على السكون وكلام العرب على التحريك وفي الصحاح الفرق
مكيال بالمدينة وهو ستة عشر رطلا وقال وقد يحرك ثم قال المطرزي في بغداد رهشام عن محمد الفرق ستة وثلثون
رطلا ولم اجد هذا فيما عندي من اصول اللغة انتهى والدليل على وجوب العشر في العسل ما اخرجه ابن ماجة عن
محمد بن يحيى عن نعيم بن حماد عن عبد الله بن المبارك عن اسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله بن
عمرو بن العاص رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه اخذ العشر من العسل اسناده حسن ومحمد بن يحيى ونعيم بن حماد متفقان
وثقهما غير واحد من ائمة هذا الشان وابن المبارك جلالة قدره معروفة كالشمس واسامة بن زيد ثقة اخرج
له البخاري في الادب المفرد ومسلم في الصحيح وعمرو بن شعيب وثقه ابن نعيم والنسائي وقال اسحاق اذا كان الراوي عن عمرو
ابن شعيب عن ابيه عن جده ثقة فهو كايوب عن نافع عن ابن عمر وقال يحيى القطان اذا روى عنه الثقات فهو
ثقة يحتج به وقال ابو بكر بن زياد النيسابوري صح سماع عمرو بن شعيب عن جده عبد الله بن عمرو وقال البخاري
رايت احمد بن حنبل وعلي بن المديني واسحق بن راهويه وابا عبيد وعامة اصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده فمن الناس بعدهم وقول البخاري عليه في زكوة العسل شيء يصح محمول على طريقه والا فلا ينكر ان يحتج
بحديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده على الابهام كيف وقد صرح بانه عبد الله بن عمرو والله اعلم قوله
اي عسل جبل وان قل العسل وثمره اقول قوله وثمره عطف على عسل والضمير للجبل قال في الهداية وما يوجد
في الجبال من العسل والثمار ففيه العشر وعن ابي يوسف انه لا يجب لانعدام السبب وهي الارض النامية وجه الظاهر
ان المقصود حاصل وهو الخارج انتهى وقال في العناية يعني ولا معتبر بكون الارض غير مملوكة لان العشر يجب
على المستعير اذا زرع وان لم تكن الارض مملوكة له لان الخارج سلم له من غير عوض فكذا هذا انتهى يعني هو
يقول لا شيء فيه لان الارض ليست بمملوكة ونحن نقول ان في العشر لان المقصود من ملكها النماء وقد حصل قوله
وفي التمر تاشي ما يوجد في الجبال الخ اقول يؤيد هذا ما اخرجه احمد وابن ماجة وعبد الرزاق وابو داود والطيالسي
وابو يعلى كلهم من طريق سليمان بن موسى عن ابي سيارة المتعي قال قلت يا رسول الله ان لي نحلا قال اد العشر
قلت يا رسول الله احمها لي فحماها لي قال البيهقي هذا اصح ما روي في وجوب العشر في العسل وهو منقطع قال
الترمذي في العلل سالت محمدا عنه فقال مرسل لان سليمان لم يدرك احدا من الصحابة انتهى قلت المرسل عندنا
حجة والمنقطع في معناه وما اخرجه ابو داود والنسائي عن احمد بن ابي شعيب عن موسى بن اعين عن عمرو بن
الحارث عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال جاء بلال احد بني متعان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشور نحل له
وساله ان يحمي واديا يقال له سلبة فحمى له ذلك الوادي فلما ولي عمر كتب الى سفيان بن وهب ان ادى ما كان
يؤديه من عشور نحله فاحم له سلبة والا فانما هو ذباب غيث ياكله من شاء واسناده حسن احمد بن
ابي شعيب روى له البخاري وقال ابو حاتم ثقة وموسى وثقه ابو حاتم وابو زرعة واخرج له الشيخان
فتحتجان به وعمرو بن الحارث وثقه ابن معين وابو زرعة واحتج به الشيخان وما اخرجه الطبراني في معجمه

عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص رضي قال اذ بني سيارة بطن من فهم كانوا يؤدون
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نحل كان لهم العشر من كل عشر قرب قربة وكان يحمي واديين لهم قال الدارقطني في
المؤتلف والمختلف صوابه شبابة بالمعجمة وبموحدتين فائدة التمرتاشي احمد بن اسمعيل التمرتاشي ظهير الدين
الخوارزمي ابو العباس امام جليل القدر معدود من افراد الامجاد ومن اعلام الكبار ينقلون عنه في كتبهم و
له شرح الجامع الصغير وكتاب التراويح وتصنيفات اخر والظاهر ان مراد المصنف بالتمرتاشي الشرح المذكور فكانه
قال وفي شرح الجامع الصغير المنسوب الى التمرتاشي والله اعلم **قوله** ومستقى مطر **اقول** سمي بذلك مجازا
من تسمية الشيء باسم ما يجاوره او ما يحل فيه **قوله** او سيح **اقول** اي ومستقى سيح **قوله** اي ماء اوفى **اقول**
فسره بعض العلماء بالماء الجاري على الارض وهذا اولى مما **قوله** بلا شرط نصاب **اقول** هذا راجع الى الكل
قال القدوري قال ابو ح في قليل ما اخرجته الارض وكثيره العشر قال الحدادي في الجوهرة حد القليل الصاع
وما دونه لا شيء فيه وقيل حده نصف صاع انتهى **قوله** وهو خمسة اوسق **اقول** الضمير راجع الى النصاب
اي والنصاب المعتبر هنا ما يبلغ خمسة اوسق **قوله** والوسق ستون صاعا **اقول** روي هذا مرفوعا اخرجه احمد
وابن ماجه عن سعيد الخدري **قوله** والصاع ثمانية ارطال **اقول** هذا قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
خمسة ارطال وثلث رطل وسيأتي تفصيله في باب صدقة الفطر ان شاء الله تعالى **قوله** حتى في الخضراوات **اقول**
اي حتى يجب العشر في الخضراوات التي لا تبقى سنة والخضراوات بفتح الخاء الفواكه كالتفاح والكمثرى وغيرهما والبقول
كالكراث والكرفس ونحوهما كذا في المغرب وهذا اي عدم اشتراط النصاب والبقاء حولا قول ابي ح وهو الصحيح كما في التحفة
ولذا اختاره اصحاب المتون **قوله** وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق **اقول** هكذا قاله
صاحب الهداية وقال الشيخ اكمل الدين في العناية وقالا لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية تبقى من سنة الى سنة اذا بلغ خمسة
اوسق كل وسق ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم قيدنا بالثمرة وهي اسم لشيء له اصل وقيدنا بالباقية احترازا عن غيرها
وحد البقاء ان تبقى سنة في الغالب من غير معالجة كثيرة كالحنطة والشعير والذرة وغيرها دون الخوخ والتفاح و
السفرجل ونحوها وقيدنا بما بلغ خمسة اوسق احترازا عما اذا كان دونها ولا شيء في الخضراوات كالفواكه والبقول
عندهما لان البقول ليست بثمرة والفواكه لا بقاء لها سنة الا بمعالجة كثيرة بخلاف ما يحتاج اليها كالعنب في الادم
والبطيخ الصيفي في بلادنا في الموضعين في اشتراط النصاب وفي اشتراط البقاء انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح
القدير حد البقاء ان تبقى سنة في الغالب من غير معالجة كثيرة بخلاف ما يحتاج اليها كالعنب في الادم والبطيخ الصيفي
في بلادنا وعلاجه الحاجة اي تقليبه وتعليق العنب انتهى ولهما في اشتراط النصاب قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون
خمسة اوسق صدقة اي عشر اخرجه البخاري ومسلم عن ابي سعيد الخدري رضي وفي اشتراط البقاء قوله صلى الله عليه وسلم
ليس في الخضراوات صدقة اي عشر اخرجه الترمذي عن طريق عيسى بن طلحة عن معاذ رضي وله في وجوب العشر في كل
ما اخرج من الارض سواء كان مما يبقى اولا وسواء كان قليلا او كثيرا عموم قوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما
اخرجنا لكم من الارض وما اخرجه البخاري عن ابن عمر رضيهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء والعيون
او كان عثريا العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر ولمسلم عن جابر نحوه قال العلامة الشمني في شرح النقاية والعثري
بالعين المهملة والمثلثة المفتوحتين وبالزاي قال الخطابي هو الذي يشرب بعروقه من غير سقي وقال التيمي هو الذي
يشرب من ماء يجتمع من المطر في حفرة والنضح الرش والشرب دون الري والمراد به هنا السواني انتهى والجواب
عن تمسكهما الاول ان المنفي زكوة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما
فيكون قيمة خمسة اوسق مائتي درهم وهو نصاب الزكوة والجواب عن تمسكهما الثاني ان ذلك محمول على صدقة
يأخذها العاشر اذا مر به قال صدر الشريعة واعلم ان عند ابي ح تجب في الخضراوات الصدقة يؤديها المالك
الى الفقير لا انه يأخذها السلطان هكذا قال في الاسرار للقاضي الامام ابي زيد الدبوسي انتهى وقال بعض الافاضل

شارح النقاية وشارح الجمع

معمور باس

في حواشيه

في حواشيه فيه اشارة الى ان الصدقة في قوله صلى الله عليه وسلم ليس في الخضراوات صدقة محمولة على صدقة يأخذها العاشر
اذا مر به ولهذا ذكر في بعض الروايات لا يؤخذ من الخضراوات صدقة وبه يقول ابو ح فلا منافاة بين الروايتين عنه
كما زعم بعض الافاضل واعترض عليه فليتأمل انتهى وقال ابن كمال باشا في الاصلاح والايضاح وما خرج من الارض
الا الخضراوات انما استثناها لانها لا تعشر عنده بل يؤمر مالكها بالاداء بنفسه وعندهما يؤخذ منها ربع العشر
ذكره في الحقائق انتهى قلت ليس المراد عدم اخذ العاشر العشر منها مطلقا كما يوهمه ظاهر هذه العبارة بل المراد
عدم اخذ العاشر اياه من عينها لاجل الفقراء وقد صرح بهذا المعنى الشيخ اكمل الدين في العناية حيث قال يعني
اذا مر بالخضراوات على العاشر واراد العاشر ان يأخذ من عينها لاجل الفقراء عند اباء المالك عن دفع
القيمة لا يأخذ بهذا المروي لان ابا ح في حق هذا المحل الذي حملناه عليه وانما قلنا عند اباء المالك
عن دفع القيمة لانه اذا اعطى القيمة لا كلام في جواز اخذه لان الاخذ بنظر الفقراء والنظر ههنا لان العاشر
في الاغلب يكون نائيا عن البلد ولا يجد فقيرا ثمة يصرف اليه فيحتاج الى ان يبعث بها الى البلد وربما يفسد قبل
الوصول الى الفقراء فيؤدي الى الضرر فلا يأخذ بل يؤديه بنفسه والذي يقطع هذه المادة ان العام المتفق
عليه ولو في بعض موجبه اولى من الخاص المختلف فيه وقد اتفقوا على العمل بما رواه ابو ح في مقدار خمسة اوسق
ولم يعمل بما رواه ابو ح وانما حمله على محمل آخر وعمل به فيه وابو ح اخذ هذا الاصل عن عمر بن الخطاب
رضي فانه عمل بالعام المتفق عليه حين اراد اجلاء بني النضير وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في
جزيرة العرب واجلاهم ولم يلتفت الى ما اعترضوا به عليه من قوله عم اتركوهم وما يدينون كذا نقله شيخي عن
شيخ شيخه رحمهم الله انتهى قلت مراده بالعام قوله ولابي ح قوله عم ما اخرجت الارض ففيه العشر
وبالخاص قوله ولهما في الثاني قوله عم ليس في الخضراوات صدقة اما الحديث الاول فقد تقدم قال مخرج احاديث
الهداية لم نجده بهذا اللفظ لكن روى عبد الرزاق عن عمر بن عبد العزيز فيما انبتت الارض من قليل او كثير العشر
وهذا موقوف ورواه ابو مطيع البلخي عن ابي ح عن ابان عن رجل من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيما سقت
السماء العشر وفيما سقي بنضح او غرب نصف العشر في قليله وكثيره ولفظ ابن الجوزي في التحقيق واخرج خسرو
في مسند ابي ح فقال عن ابان عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم في كل شيء اخرجت الارض العشر او نصف العشر واما الحديث
فقد اخرجه الترمذي من طريق عيسى بن طلحة عن معاذ ثم قال ليس يصح ولا يصح فيه شيء والصحيح عن موسى بن
طلحة لا مرفوعا ولا مرسلا والصحيح من طريق موسى بن طلحة مرسل واخرجه الدارقطني والبزار من طريق عن موسى
ابن طلحة عن معاذ وذكره الدارقطني في العلل وقال الصواب مرسل قال المخرج وطريق موسى اخرجها الحاكم
والدارقطني والبيهقي لكن قالوا عن موسى بن طلحة عن معاذ وقال الشيخ قاسم بن قطلوبغا ليس مما اخرجوه
لموسى التي عناها الترمذي والدارقطني التصريح بالوصل وانما هي ما اخرجه الاثرم عن عطاء بن السائب قال اراد
عبد الله بن المغيرة ان يأخذ من ارض موسى بن طلحة من الخضراوات صدقة فقال له موسى بن طلحة ليس لك ذلك ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول ليس في ذلك صدقة واخرجه الدارقطني عن عطاء بلفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى
ان يؤخذ من الخضراوات صدقة قلت وهذا من اقوى المراسيل لاحتجاج من ارسله به وللدارقطني طريق اخر عن موسى
ابن طلحة عن انس وفيه ضعف والمشهور رواية الثوري عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة قال عندنا كتاب معاذ عن النبي
صلى الله عليه وسلم فذكره قلت وبهذا اخرجه البيهقي قال الحاكم موسى تابعي كبير لا ينكر له لقي معاذ قال الحافظ ابن حجر وقد منع ذلك
ابو زرعة وقال ابن عبد البر لم يلق معاذا ولا ادركه قلت وقد روي انه ولد في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وسماه
كيف ينكر ادراكه معاذا وعلى التنزل فقوله عندنا كتاب معاذ كاف في الاحتجاج كما نقول عندنا كتاب ابي بكر انه ينقل
الثقات انه هو وليذكر احتجاج مالك بالصاع انتهى والحاصل ان حديث ليس في الخضراوات صدقة ورد من طريق
موسى بن طلحة مرفوعا وقيل لا يصح من طريقه المرسل ودون المرفوع فالمرسل لا كلام في صحته وانما الكلام في صحة المرفوع

لاجل الفقراء لانه لو اخذ عينها ليصرفها على التجار جاز وانما قلنا صح

فحيث صح المرسل حصل المقصود لان المرسل عندنا وعند مالك وكثير من العلماء حجة والله اعلم وذكر الحافظ السيوطي الحديث المذكور في الجامع الصغير بلفظ ليس في الخضروات زكوة فان قلت ان الخضر وان جمع الاخضر ونحيا من فعل الذي لم يكن للتفضيل ان يجمع بالواو والنون فرقا بينه وبين ما كان للتفضيل ولا بالالف والتاء لئلا يلزم مزية الفرع على الاصل قلت اجيب بالغلبة الاسمية فانه لا يذكر مع الموصوف قطعا فاذا كان كذلك الانكار معنى الاسمية فيه غالبا ومعنى الوصفية غالبا فصار من عداد الاسماء فكانه قيل ليس في البقول صدقة **قوله** الا في نحو الحطب كالحشيش والقصب **اقول** اي يجب العشر في كل ما يخرج من الارض الا في الحطب والحشيش والقصب لان العشر الارض النامية وهذه الاشياء لا تستنبت عادة بل تنفى عن الارض حتى لو استنبتها بان اتخذ ارضه محطبة او مقصبة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر والمراد بالقصب القصب الفارسي اما قصب السكر فيجب فيه العشر قال او كرم عند ابي حنيفة **قوله** في مسقى بغرب **اقول** الغرب بفتح الغين المعجمة وسكون الراء الدلو العظيم **قوله** او دالية **اقول** الدالية دولاب يديره البقر وفي المغرب الدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الارز في راسه مغرفة كبيرة يسقى بها والسانية الناقة التي يستقى عليها قال في الهداية وما سقي بغرب او دالية او سانية ففيه نصف العشر على القولين وقال في العناية اي على حسب اختلاف قول ابي ح وقول ابي يوسف ومحمد يجب عنده نصف العشر من غير شرط النصاب والبقاء وعندهما ايضا يجب نصف العشر لكن بشرط النصاب والبقاء كما بينا ولو سقي بعض السنة بالالة والبعض بدونها فالمعتبر اكثرها كما مر في السائمة كذا في الهداية ولو استويا بان سقي نصف السنة بالة ونصفها بغير الة قيل يجب ثلثة ارباع العشر قال في الغاية وهو قول الائمة الثلاثة والله اعلم فيه خلافنا وقال الزيلعي يجب نصف العشر نظرا للفقراء كما في السائمة وتبعه صاحب البحر **قوله** بلا دفع المؤن **اقول** الجار متعلق بوجوب يجب وهو قيد للقسمين كما بينه المص في الشرح والمؤن جمع مؤونة والمراد بها هنا الخرج وال فيها للعهد وبدل من المضاف اليه مؤن الزرع يعني الخرج عليه قال صاحب المجمع فلا تحتسب مؤنة والخرج عليه وقال الشارح هذا معطوف لبيان معنى المؤنة انتهى قال سعدي ان عطف الخرج على المؤنة عطف تفسير فالمعنى يجب عشر لكل في الصورة الاولى ونصف عشر في الصورة الثانية لا عشر ما بقي ونصف عشره بعد رفع مؤن الزرع من العشر قال في الهداية وكل شيء اخرجته الارض مما فيه العشر لا يحتسب اجر العمال ونفقة البقر لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها انتهى وقال في الغاية يعني لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة المؤنة من حيث القيمة بل يجب العشر في كل الخارج ووجهه ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة لانه قال ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب ففيه نصف العشر فاذا كان كذلك لم يكن لرفعها معنى لان رفعها يستلزم عدم التفاوت المنصوص عليه وهو باطل وبيانه ان الخارج فيما سقته السماء اذا كان عشرين قفيزا ففيه العشر قفيزان واذا كان الخارج قفيزين فيما سقي بغرب اربعين قفيزا والمؤنة تساوي عشرين قفيزا فاذا رفعت كان الواجب قفيزين فلم يكن تفاوت بين ما سقته السماء وبين ما سقي بغرب والمنصوص خلافه فتبين ان ما سقي بغرب ففيه نصف العشر من غير اعتبار المؤنة وهذا الحد من خواص هذا الشرح فليتامل وقال بعض الفضلاء ولا يخفى انه اذا لم ترفع يكون الواجب قفيزين ايضا لانهما نصف العشر فلو اعتبر ما ذكره من المؤنة فيما سقته السماء لكان اولى فتدبره انتهى **قوله** بلا اخراج البذر **اقول** هذه زيادة من المص على الهداية والكافي وغيرهما من المعتبرات اخذها من تصريحهم بوجوب العشر في كل الخارج كما يدل عليه قوله فان شراح الهداية وغيرهم صرحوا بوجوب العشر في كل الخارج **قوله** ويجب ضعفه في عشرية تغلبي ولو طفلا او انثى **اقول** اي ويجب ضعف العشر في ارض عشرية كائنة لتغلبي عرف ذلك باجماع الصحابة ولو كان طفلا او انثى لان العشر يؤخذ من اراضي اطفالنا ونسائنا فيؤخذ ضعفه من اراضي اطفالهم ونسائهم ... بفتح التاء وكسر اللام قوم من نصارى العرب يقرب الروم **قوله** او اسلم **اقول** هذا معطوف على كان المقدر بعد لو يعني يجب ضعف العشر على التغلبي ولو كان طفلا او انثى او اسلم لان التضعيف صار

السبع عمر عام

في التغلبي بكسر اللام هو الاصح
ويجوز فتحها نسبة لبني تغلب
صح

وظيفة

وظيفة الارض فيبقى بعد الاسلام **قوله** او اشتراها مسلم او ذمي **اقول** يعني وكذا لا يجب التضعيف عليه لو اشترى تلك الارض مسلم او ذمي لانه وظيفة الارض فتنتقل الى المشتري بما فيها من الوظيفة فان المسلم اهل للتضعيف بقاء وان لم يكن اهلا له ابتداء كالخراج فان المسلم اهل له في حالة البقاء وان لم يكن اهلا له في حالة الابتداء وكذا الذمي اهل للتضعيف في الجملة كما اذا مر على العاشر فانه اذا مر عليه بمال التجارة يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم كما تقدم وهذا قول ابي ح وقال ابو يوسف ان اسلم او اشتراها منه مسلم يعود الى عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف وهو الكفر قال صاحب الهداية اختلف نسخ المبسوط في بيان قول محمد والاصح انه مع ابي حنيفة في بقاء التضعيف الا انه قوله لا يتاتى الا في الاصلي لان التضعيف الحادث لا يتحقق عنده لعدم تغير الوظيفة انتهى يعني ان الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك فتضعيف العشر عنده انما يكون في الاراضي الاصلية التي وقع الصلح عليها **قوله** ويجب الخراج في عشرية مسلم شراها ذمي وقبض **اقول** يعني ويجب الخراج في ارض عشرية كائنة لمسلم اشتراها منه ذمي وقبضها منه لانه اليق بحال الكافر لان فيه معنى العقوبة والكافر اهل لها وهذا قول ابي ح وقال ابو يوسف يجب العشر مضاعفا ويصرف مصارف الخراج اعتبارا بالتغلبي قال صاحب الهداية وهذا اهون من التبديل انتهى وقال محمد يجب العشر كما كان ثم في رواية عنه يصرف مصارف الصدقات وفي اخرى مصارف الخراج **قوله** لم يذكر في الوقاية والكنز القبض **اقول** اجاب عنه العلامة الزيلعي في التبيين حيث قال ثم لم يشترط القبض لوجوب الخراج في الكتاب اي الكنز وشرطه في الهداية لان الخراج لا يجب الا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض انتهى فعلى هذا يكون عدم ذكره فيهما لكونه مطويا تحت الخراج **قوله** ويجب العشر على مسلم اخذها منه بشفعة **اقول** يعني ويجب العشر على مسلم اخذ تلك الارض بالشفعة من الذمي الذي اشتراها من المسلم لتحول الصفقة الى الشفيع كانه اشتراها من المسلم ولم يتوسط النصراني **قوله** او ردت عليه لفساد البيع **اقول** انما يجب العشر على المسلم في هذه المسئلة لانه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كان لم يكن ولان حق المسلم اي البائع لم ينقطع بهذا الشراء لكونه مستحق الرد بفتح الحاء **قوله** او بخيار الشرط او الرؤية او العيب بقضاء **اقول** انما يجب العشر على المسلم في صورة الخيار لان الرد بخيار الشرط او الرؤية فسخ للعقد مطلقا اي سواء كان بقضاء او بدونه وكذلك الرد بالعيب فسخ ان كان بقضاء لان للقاضي ولاية الفسخ وان كان بغير قضاء فهي خراجية على حالها لانه اقالة وهي فسخ في حق المتعاقدين وبيع جديد في حق ثالث فصار شراء من الذمي فتنتقل الى المسلم بما فيها من الوظيفة قال في البحر واستفيد من وضع المسئلة ان للذمي ان يردها بعيب قديم ولا يكون وجوب الخراج عليها عيبا حادثا لانه يرتفع بالفسخ بالقضاء فلا يمنع الرد انتهى وقال بعض الفضلاء الصواب او ردت الارض عليه ليرد ان المسلم الذي هو في الشفعة ثالث للمتبايعين وقد يقال الضمير الذي في عليه يرجع الى لفظ مسلم في اول المسئلة لا الى الذي ذكر قبيله غايته ان يرجع الضمير الى ما هو بعيد تعويلا على قيام القرينة انتهى **قوله** متعلق بقوله ردت **اقول** تعلقه بقوله ردت يوهم اشتراط القضاء في الكل مع انه انما يشترط في الرد بخيار العيب كما عرفت فكان ينبغي ان يقول متعلق بقوله او العيب كذا قيل وفيه ما فيه وانا اقول لو اعاد لفظ ردت وقال او ردت بخيار العيب بقضاء لكان اولى **قوله** وعلى ذمي جعل داره بستانا خراج **اقول** اي ويجب على ذمي جعل داره بستانا خراج سواء سقاه بماء الخراج او العشر لانه احق به من العشر والبستان كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة واشجار وكذا لو جعلها مزرعة **قوله** كذا المسلم لو سقاها بمائه **اقول** اي مثل الذمي المسلم في وجوب الخراج لو سقاه بماء الخراج احترز به عما اذا سقاه بماء العشر فان الواجب عليه حينئذ العشر وكذا لو سقاه مرة بماء الخراج ومرة بماء العشر لان العشر احق به من الخراج واستشكل وجوب الخراج على المسلم ابتداء وقد نص محمد في سير الزيادات ان المسلم لا يبتدئ بتوظيف الخراج حتى نقل عن السرخسي انه قال الواجب عليه العشر على كل حال وهو الاظهر انتهى واجيب بان الممنوع وضع الخراج عليه ابتداء جبرا اما باختياره فيجوز وقد اختاره هنا

المستشكل هو العتابي
الذي قرر هو الاتقاني
المجيب هو الشيخ زين

حيث سقاه بماء الخراج فهو كما اذا احيى ارضا ميتة باذن الامام وسقاها بماء الخراج فانه يجب عليه الخراج
انتهى وقال في العناية واجاب شمس الائمة اي عما قاله محمد بان معناه لا يبتدئ بتوظيف الخراج عليه
اذا لم يكن منه صنع يستدعي ذلك وههنا وجد منه ذلك وهو انه سقى بماء الخراج لان الخراج يجب حقا
للمقاتلة فيختص وجوبه بما حوته المقاتلة الا ترى ان المسلم اذا احيى ميتة باذن الامام وسقاها
بماء الخراج وجب عليه الخراج انتهى فعلم من هذا ان اصل الجواب الذي اجاب به الجليل الاول شمس الائمة وهنا
اشكال آخر وهو ان الاعتبار اما ان يكون للماء او يجال من توضع عليه الوظيفة فان كان الاول لزم وجوب
العشر في كل ارض سقيت بماء العشر مع ان الكافر اذا سقى ارضه بماء العشر وجب عليه الخراج دون العشر كما
مر وان كان الثاني لزم وجوب العشر في كل ارض مسلم سواء سقاها بماء العشر او بماء الخراج مع ان المسلم اذا سقى
ارضه بماء الخراج وجب عليه الخراج دون العشر كما تقدم والجواب عنه بان الاعتبار للماء ولكن قبول المحل شرط وجوب الحكم
والكافر ليس بمحل لايجاب العشر عليه لكونه عبادة والكفر ينافيها والمسلم وان لم يكن محلا لايجاب الخراج عليه ابتداء لكونه
عقوبة لكنه محل له بقاء لان بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة كالرمل والاضطباع بقيا بعد زوال الحاجة
الى اظهار التجلد والحاصل انه من قبيل ما لا يجوز ابتداء ويجوز بقاء لان البقاء اسهل من الابتداء على ان الامام صدر
الاسلام ابو اليسر البزدوي جوز وضعه عليه ابتداء وهذا الذي يدل عليه كلام شمس الائمة كما نقل عنه صاحب العناية حيث
قال الاصغار في خراج الاراضي انما الصغار في خراج الجماجم كذا ذكره شمس الائمة انتهى قلت المشهور في المذهب
ان الخراج فيه معنى المؤنة ومعنى العقوبة فاعتبر مؤنة حالة البقاء فيبقى على المسلم وعقوبة حالة الابتداء فلا يبتدئ
به المسلم **قوله** وسقي بنيا المياه في كتاب الجهاد **اقول** ذكر المص في باب الوظايف من كتاب الجهاد ان ماء السماء
وماء بئر وعين في ارض عشرية عشري وماء انهار حفرها العجم وماء بئر وعين في ارض خراجية خراجي كذا
سيحون وجيحون ودجلة والفرات عند ابي يوسف وعشري عند محمد محصل كلام المص ان ماء المطر عشري مطلقا
وماء الانهار التي حفرها الاعاجم خراجي مطلقا وماء الابار والعيون التي في الارض العشرية عشري والتي
في الارض الخراجية خراجي وماء الانهار الاربعة خراجي عند ابي يوسف وعشري عند محمد وماء البحار التي لا تدخل
تحت ولاية احد عشري والمص لم يذكر هذا القسم وقال المولى مسكين في شرح الكنز ان المياه على نوعين عشري و
خراجي اما العشري فماء السماء والابار وعيون وبحار لا تدخل تحت ولاية احد واما الخراجي فماء الانهار التي
شقها الاعاجم وبئر حفرت في ارض خراجية واما ماء سيحون وجيحون ودجلة وفرات فخراجي عند ابي يوسف
وعشري عند محمد انتهى فعلم من كلام المص وكلام هذا الفاضل ان ماء الابار والعيون يأخذ حكم الارض
فان كانت الارض عشرية فماء الابار والعيون الكائنتين فيها عشري وان كانت خراجية فماء الابار والعيون الكائنين
فيها خراجي لكن المفهوم من الهداية والكافي وغيرهما من المعتبرات ان ماء الابار والعيون عشري مطلقا و
عبارة الهداية هذه الماء العشري ماء السماء والابار والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية احد
والماء الخراجي الانهار التي شقها الاعاجم وماء سيحون وجيحون ودجلة والفرات عشري عند محمد لانها
لا يحميها احد كالبحار وخراجي عند ابي يوسف لانه يتخذ عليها القناطر من السفن وهذا يد عليها انتهى يعني
قال محمد ماء هذه الانهار عشري لان الخراجي ما كان في ايدي الكفرة ثم صار في ايدينا بالقهر والغلبة وهذه
الانهار ما كانت في ايدي الكفرة لان ثبوت اليد على الماء انما يكون باحراز واتخاذ القنطرة وهنا لا امكان فيها فاذا
اشبهت تلك البحار وقال ابو يوسف خراجي لان هذه الانهار كانت تحت يد الكفار فاستولى عليها المسلمون ويمكن
اثبات اليد عليها باتخاذ السفن والقناطر عليها فاشبهت بالانهار التي شقها الاعاجم في الكافي ان ابا حنيفة
مع ابي يوسف فيكون قول ابي يوسف هو المختار ويدل عليه صنيع صاحب الهداية وقال الشيخ اكمل الدين في العناية
وانما كان ماء الانهار الاربعة خراجيا لان اصل تلك الانهار بماء الخراج فصار ماؤها خراجيا وصارت الارض

خراجية

الصغار بفتح الصاد المهملة الذل

خراجية تبعا انتهى وقال الشيخ زين في البحر وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما يدخل
تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والابار والعيون
والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات يد احد عليها
وعند ابي يوسف انها خراجية لامكان اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها الى بعض حتى تصير شبه القنطرة كذا في البدائع
وغيرها انتهى وقال العلامة الزيلعي في التبيين الماء الخراجي هو الماء الذي كان في ايدي الكفرة واقر اهلها عليها
والعشري ما عدا ذلك كماء السماء والبحار التي لا تدخل تحت ولاية احد واختلفوا في سيحون وجيحون ودجلة والفرات
عند محمد عشري وعند ابي يوسف خراجي بناء على انه هل يدخل تحت ولاية احد ام لا هكذا ذكروا وهذا في حق الخوارج
ظاهر لان لها حقيقة لان الانهار التي احتفرتها الاعاجم حوتها ايدينا قهرا كما اخذنا غيرها واما في حق العشر فلا
يظهر لان الماء لا حقيقة ولهذا اتفقوا على وجوب الخراج في ارض كافر تسقى بماء السماء والبحار ولو كانت
هذه المياه عشرية لاختلفوا فيها على حسب اختلافهم في ارض عشرية اشتراها ذمي لان الوظيفة تدور مع الماء
كما بينا انتهى والذي مر هو ما ذكره قبل هذا في شرح قول صاحب الكنز وان جعل مسلم داره بستانا مؤنته
تدور مع مائه بخلاف الذمي لانه ان سقاه بماء الغيث فهو عشري وان سقاه بماء الخراج فهو خراجي لان المسلم
لا يبتدأ بالخراج لكن الوظيفة تدور مع الماء الخراجي لان الارض لا تنمو الا بالماء فصارت تبعا له فوجب اعتبارها
بمكانه ملك ارضا خراجية بخلاف ما اذا جعل الذمي داره بستانا حيث يجب عليه الخراج كيف ما كان لانه اليق
بحاله انتهى وحاصله ان الخراج ماء حقيقة فلهذا يستوي فيه المسلم والذمي لان كلا منهما اهل للخراج اما
ابتداء واما بقاء وليس للعشر ماء حقيقة بل هو تابع لحال من توضع عليه الوظيفة فان كان مسلما فالوظيفة العشر
وان كان ذميا فالوظيفة الخراج ولهذا قالوا الارض العشرية تصير خراجية والخراجية لا تصير عشرية اصلا لله دره ما ادق
نظره **قوله** كذا قال الزيلعي **اقول** وكذا قال صاحب المحيط وشارح النقاية ولما ذكر الزكوة وما يليحقها شرع في بيان مصرف الكل
فقال ذلك

قوله باب المصارف اقول

المصارف جمع مصرف بكسر الراء كالمساجد جمع مسجد واللام فيها للعهد او بدل من المضاف اليه اي مصارف الزكوة
وما يلحقها وهو العشر وما ياخذه العاشر من تجار المسلمين دون خمس المعدن فانه ليس بملحق بها لان مصرفه مصرف
الغنيمة وسيجي بيانه في اخر هذا الباب ان شاء الله الملك الوهاب ومن الحقه بها فلم يصب وعلى هذا فما في النقاية
من التقييد بمصارف الزكوة احسن ثم المراد بمصرف مصارف هم الذين ذكرهم الله تعالى في قوله انما الصدقات للفقراء
والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله
والله عليم حكيم فهذه ثمانية اصناف وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم لان الله تعالى اعز الاسلام واغنى عنهم و
على ذلك انعقد الاجماع كذا في الهداية فعلم من هذا ان المراد بالمصارف المضاف اليها الباب الاصناف السبعة
المذكورة في كتب الفقه لا الاصناف الثمانية المذكورة في الاية لان المؤلفة قلوبهم اي هذا الصنف ساقط فهو ليس
من المصارف الان ولهذا لم يعده ائمتنا منها في كتبهم اذا عرفت هذا فاعلم ان المؤلفة قلوبهم كانوا ثلاثة اقسام
قسم كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطيهم ليتالفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم عن المسلمين وقسم كانوا
اسلموا لكن كان في اسلامهم ضعف فكان النبي صلى الله عليه وسلم يتالفهم ليثبتوا على الاسلام ثم منعهم عمر في خلافة الصديق
ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا اخرج ابن ابي شيبة والطبراني عن الشعبي انه قال انما كانت المؤلفة على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما توفي انقطعت واخرج الطبراني عن الحسن البصري نحوه واختلف كلام ائمتنا في وجه
سقوط هذا الصنف بعد النبي صلى الله عليه وسلم بعد ثبوته بالكتاب الى حين وفاته عم فمنهم من قال هو من قبيل
انتهاء الحكم بانتهاء علته وقد اتفق انتهاؤها بعد وفاته والمراد بالعلة العلة الغائية اذ الدفع لهم هو العلة
للاعزاز لما انه يحصل به فانتهى ترتب الحكم وهو الاعزاز على الدفع الذي هو علته لان الله تعالى اعز الاسلام واغنى عنهم

صاحب العناية والغاية والدراية

وعن هذا قال صاحب الغاية عدم الدفع لهم الآن تقرير لما كان في زمنه صلى الله عليه وسلم لا نسخ لانه كان للاعزاز وهو الآن في عدمه وتعقبه الشيخ كمال الدين في فتح القدير بان هذا لا ينفي النسخ لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وغاية الامر انه نسخ لزوال علته انتهى وقال الشيخ علاء الدين عبد العزيز صاحب الكشف سقوطهم تقرير لما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من حيث المعنى لان الدفع اليهم في ذلك الوقت كان لاعزاز الاسلام لكثرة اهل الكفر والاعزاز بعد ذلك في عدم الدفع لكثرة اهل الاسلام ونظير ذلك العاقلة كانت في زمنه صلى الله عليه وسلم العشيرة وبعده اهل الديوان لان الوجوب على العاقلة بسبب النصرة والنصرة في زمنه بالعشيرة وبعده بالديوان انتهى ملخصا ومنهم من ارتكب جواز نسخ ما ثبت بالكتاب بناء على ان الاجماع لا ينسخ حجة قطعية كالكتاب ورد بان النسخ بالاجماع لا يجوز لان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به واجيب بان الناسخ دليل الاجماع لا هو بناء على انه لا اجماع الا عن مستند بدليل افاد تقييد الحكم بحياته صلى الله عليه وسلم وموافقة الصديق وسائر الصحابة نعم على ذلك دل على انهم كانوا عالمين بما هنالك وقال بعض الفضلاء الاية التي ذكرها عمر وهي قوله تعالى الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر تصلح ان تكون دليل الاجماع انتهى قلت اخرج الطبراني من طريق حبان بن ابي جبلة ان عمر لما اتاه عيينة بن حصين قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني ليس اليوم مؤلفة

الشيخ زين بن نجيم

وقال بعضهم ويمكن ان يكون الناسخ للكتاب هو قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم وهذا كان آخر الامر منه صلى الله عليه وسلم قلت اخرجه البخاري ومسلم لكن بلفظ تؤخذ من اغنيائهم فترد في فقرائهم قال الحافظ ابن حجر ولم ار في شيء من المسانيد باللفظ المذكور انتهى **قوله** هم الفقير **اقول** هم مبتدأ راجع الى المصارف والفقير وما عطف عليه من الاصناف الباقية خبره فالعطف ملاحظ قبل الربط لتصحيح الحمل والحاصل ان الخبر هو المجموع لا كل واحد منها فيكون من قبيل قولهم السكنجبين خل وعسل قاله صاحب العناية منهم الفقير وتبعه بعض الافاضل ثم قال في شرح كلام نفسه المؤلفة قلوبهم كان من المصارف وقد سقط ولذلك قال منهم دون هم انتهى قلت ما جعله المص اولى لانه قد تقدم ان المراد بالمصارف المضاف اليها الباب ما عدا الساقط وهو المؤلفة قلوبهم فالمؤلفة قلوبهم لا يدخل في المصارف لانه وان كان في الاصل من المصارف الا انه سقط فخرج من ان يكون منها وبدأ بالفقير اقتداء بما هو الاصل في هذا الباب وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية **قوله** هو من له مال دون نصاب **اقول** هكذا فسره صدر الشريعة والنقاية وقال العلامة الشمني في شرحها وفي الهداية وغيرها والفقير من له ادنى شيء وكان المص اخذ ما فسر به الفقير من قولهم يجوز دفع الزكوة لمن يملك دون النصاب انتهى يعني جواز دفع الزكوة الى من يملك دون النصاب دل على انه يعد فقيرا شرعا اذ لولا ذلك لما جاز دفع الزكوة اليه وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير الفقير من له مال دون نصاب او قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة وقال بعض الفضلاء وهذا التفسير اولى من تفسير صدر الشريعة انتهى قلت وجه الاولوية انه يشمل قسمي الفقير اعني المالك دون نصاب والمالك قدر نصاب غير نام مستغرق في الحاجة فان كلا منهما يعد فقيرا شرعا حتى يجوز دفع الزكوة اليه ولو كان صحيحا مكتسبا كما في الهداية وغيرها ويجوز له اخذها كما صرح به في غاية البيان وغيرها ولكن نقل الشيخ زين في البحر من البدائع ان الاولى عدم الاخذ لمن له سداد من عيش **قوله** والمسكين من لا شيء له **اقول** قال صاحب الهداية والفقير من له ادنى شيء والمسكين من لا شيء له وهذا مروي عن ابي حنيفة وقد قيل على العكس ولكل وجه انتهى قلت والاول اصح وهو المذهب كذا في الكافي قال في الهداية ثم هما صنفان او صنف واحد سنذكره في كتاب الوصايا ان شاء الله تعالى انتهى وقال في البدائع لا خلاف في ان كل واحد في الزكوة بلا خلاف كل منهما جنس على حدة هو الصحيح وما قاله بعض المشايخ من انهما جنس واحد في الزكوة بلا خلاف بدليل صرفها الى جنس واحد والخلاف انما هو في الوصايا غير سديد بل لا خلاف في انهما جنسان مختلفان فيهما وانما جاز الدفع في الزكوة لواحد لان المقصود دفع الحاجة وهو حاصل به بخلاف الو

الشيخ عمر بن نجيم

ابن كمال باشا

الشيخ عمر بن نجيم

لانها لم تشرع

لانها لم تشرع لذلك بدليل جواز صرفها للفقير والغني وقد يكون للوصي اغراض لا يوقف عليها فاجرى كلامه على ظاهر لفظه من غير اعتبار للمعنى انتهى ولهذا لو اوصى بثلث ماله للاصناف السبعة فصرف الى صنف واحد يجوز وقيل يجوز كذا في المحيط والحاصل انه لا خلاف في انهما صنفان لان العطف في الاية يقتضي المغايرة بينهما وانما اختلفوا في انهما صنفان او صنف واحد في غير الزكوة كالوصية والوقف والنذر فقال ابو ح بالاول وهو الصحيح وابو يوسف بالثاني فلو اوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين فعلى قول ابي ح لفلان ثلث الثلث ولكل من الفريقين ثلثه وعلى قول ابي يوسف لفلان نصف الثلث وللفريقين النصف الآخر وكذا الوقف والنذر قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير والصحيح قول ابي ح ذكره فخر الاسلام انتهى **قوله** والعامل اي عامل الصدقة **اقول** المراد بعامل الصدقة جابيها ساعيا كان او عاشرا وتقدم الفرق بينهما **قوله** فيعطى بقدر عمله **اقول** فيه اشارة الى انه في مقابلة العمل فيأخذه وان كان غنيا والحاصل انما يأخذه العامل اجرة على عمله فلا يستحقها بدونه ولهذا لو اعطى المالك بنفسه زكوته لا يستحق العامل شيئا **قوله** وهو ما يكفيه واعوانه غير مقدر بالثمن **اقول** قال صاحب الهداية والعامل يدفع اليه الامام ان عمل بقدر عمله فيعطيه ما يسعه واعوانه غير مقدر بالثمن خلافا للشافعي لان استحقاقه بطريق الكفاية ولهذا يأخذ وان كان غنيا الا ان فيه شبهة الصدقة فلا يأخذه العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الوسخ والغني لا يوازيه في استحقاق الكرامة فلم تعتبر الشبهة في حقه انتهى اي فيعطي الامام العامل ما يكفيه واعوانه وسطا مدة ذهابهم وايابهم ما دام المال باقيا في يده لانه فرغ نفسه لهذا العمل وكل من فرغ نفسه لعمل من امور المسلمين يستحق على ذلك رزقا كالقضاة والمقاتلة وليس ذلك على وجه الاجارة لانها لا تكون الا على عمل معلوم ومدة معلومة واجر معلوم لا بطريق الصدقة لما مر من ان صاحب الزكوة لو دفعها الى الامام لم يستحق العامل شيئا ويأخذ ولو كان غنيا فان قلت لو كان كذلك لجاز اخذه للهاشمي قلت قد اشار صاحب الهداية الى جواب هذا السؤال بان فيه شبهة الاجرة نظرا الى انه مقيد بالعمل حتى انه لو لم يعمل لا يستحق شيئا فاعتبر هذه الشبهة في الغني فقيل يحل له الاخذ وشبهها بالصدقة نظرا الى سقوط الزكوة من ذمة المؤدي فاعتبر هذه الشبهة في الهاشمي فقيل لا يحل له الاخذ تنزيها له عن شبهة الوسخ ولم يعتبر هذه الشبهة في الغني لانه لا يوازي الهاشمي في استحقاق الكرامة ولم يعتبر الشبهة الاولى في الهاشمي لما تقرر من ان دليل الحرمة مقدم على دليل الحل عند التعارض وفي النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فاجري له منها رزق فانه لا ينبغي له ان يأخذ من ذلك وان عمل فيها ورزق من غيرها فلا بأس بذلك انتهى قال الشيخ زين في البحر وهو يفيد صحة توليته وان اخذه منها مكروه لا حرام انتهى وقال اخوه في النهر ذكر الطحاوي التحريم لقولهم لا يحل له ذلك لكن ما مر من ان من شرائط الساعي ان لا يكون هاشميا يعارضه وهو الذي ينبغي ان يعول عليه انتهى قلت المعتمد عدم صحة تولية الهاشمي ولهذا اختاره ابن كمال في الاصلاح حيث قال وعامل الصدقة يعطى ما يكفيه ان عمل غير هاشمي انتهى وانما قيدنا بما دام المال باقيا في يده لانه لو هلك او ضاع في يده بطلت عمالته ولا يستحق شيئا ويسقط الواجب عن ارباب الاموال لان يده كيد الامام في القبض او نائب عن الفقراء فيه فاذا تم القبض سقط الواجب قال في البزازية المصدق اذا اخذ عمالته قبل الوجوب او القاضي رزقه قبل المدة جاز والافضل عدم التعجيل لاحتمال ان لا يعيش الى المدة انتهى وقال في النهر ولم ار ما لو هلك المال في يده وقد تعجل عمالته والظاهر انه لا يسترد منه انتهى وانما قيدنا بالوسط لانه لا يجوز له ان يتبع شهوته في المأكل والمشرب والملبس لانها حرام لكونها اسرافا محضا وعلى الامام ان يبعث من يرضى بالوسط من غير اسراف ولا تقتير ذكره الشيخ زين في البحر نقلا عن غاية البيان قوله من غير اسراف ولا تقتير هو معنى الوسط **قوله** والمكاتب **اقول** اي ومن جملة المصارف المكاتب غير فقير فيعان منها في فك رقبته عن ربقة الرق وهو المراد بقوله تعالى وفي الرقاب في قول اكثر اهل العلم وهو المروي عن جماعة من التا

والصحابة اخرج الطبري في تفسيره وعن الحسن البصري ان مكاتبا قام الى ابي موسى الاشعري وهو يخطب يوم الجمعة فقال له ايها الامير حث الناس علي فحث عليه ابو موسى فالقى الناس عليه هذا يلقي عمامته وهذا يلقي ملاءه وهذا يلقي خاتما حتى القى الناس عليه سوادا كثيرا فلما راى ابو موسى عليه قال اجمعوه ثم امر به فبيع فاعطى المكاتب مكاتبته ثم اعطى الفضل في الرقاب ولم يرده على الناس وقال ان الذي اعطوه في الرقاب واخرج عن الحسن البصري والزهري وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم انهم قالوا المراد بالرقاب اهل الكتابة واطلقه فشمل ما اذا كان مولاه فقيرا او غنيا كبيرا او صغيرا هاشميا او غيره خلافا لما قال الحدادي من انه لا يجوز ان يدفع الى مكاتب الغني الصغير ولا الى مكاتب الهاشمي مطلقا وقال صاحب الاختيار قالوا لا يجوز دفعها الى مكاتب هاشمي لان الملك يقع للمولى وقال الامام ابو الليث لا يدفع الى مكاتب غني واطلاق النص يقتضي جواز الكل وهو الصحيح انتهى وفيه كلام ستعرفه اعلم ان العلماء اختلفوا في ان المدفوع الى المكاتب ولم يذكر بعده هل يصير ملكا لهم قال بعضهم لا يصير ملكا لهم ولهذا عدل فيهم عن اللام التي هي للملك يعني ان الاربعة الاول لما كانوا لا يملكون ما يدفع اليهم وانما يصرف المال الى مصالح تتعلق بهم عدل فيهم عن اللام الى في وقال بعضهم الاربعة الاول ملكا لما عسى ان يدفع اليهم ذكرت فيهم اللام والاربعة الاخيرة لما كانوا لا يملكون ما يدفع اليهم وانما يصرف المال الى مصالح تتعلق بهم عدل فيهم عن اللام الى في وقال بعضهم يصير ما يدفع اليهم ملكا لهم وانما عدل فيهم عن اللام الى كلمة في للايذان بانهم ارسخ في استحقاق التصدق عليهم من غيرهم لان ما لا يملكون ما يدفع اليهم قال في البدائع وانما جاز صرف الزكوة الى المكاتب لان الدفع اليه تمليك وقال الشيخ زين بن نجيم وهو ظاهر في ان الملك يقع للمكاتب فبقية الثلاثة بالطريق الاولى لكن بقي هل لهم على هذا الصرف الى غير تلك الجهة وفي المحيط وقد قالوا انه لا يجوز لمكاتب هاشمي لان الملك يقع للمولى من وجه والشبهة ملحقة بالحقيقة في حقهم انتهى قلت مراد صاحب البحر الاستدلال بقوله ان الملك يقع للمولى من وجه على ان المكاتب ليس له صرف المال الى غير تلك الجهة وتستفيد منه شيئا اخر وهو انه لا يجوز الدفع الى مكاتب هاشمي وهذا مخالف لما مر من صاحب الاختيار ان اطلاق النص يقتضي جواز الدفع الى المكاتب هاشمي وهو الصحيح لكن ينبغي ان يقولوا على ما في المحيط انه لا شك ان فيه شبهة الوسخ والهاشمي لكرامته يجتنب عنها فيجتنب شبهة الوسخ فان الشبهة في حقه على ما قاله صاحب المحيط ملحقة بالحقيقة والله اعلم قال شارح المجمع ثم ان عجز المكاتب تنتقل تلك الصدقة الى مولاه الغني يحل له وكذا الفقير ان استغنى وابن السبيل اذا قدر على ماله لان الصدقة وقعت لمصرفها عند الاخذ انتهى **قوله** والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه **اقول** هكذا قال صاحب الهداية **قوله** او كان له مال على الناس لا يمكنه اخذه **اقول** قال الشمني في شرح النقاية او يملك نصابا كدين على الناس ولا يتمكن من اخذه منهم وهذا اولى كما لا يخفى الغارم في اللغة من عليه دين ولا يجد قضاء والمراد به في الاية عندنا ما ذكر في الكتاب وعبر عنه القدوري وصاحب الكنز بالمديون ولم يقيداه بما قيده به صاحب الهداية لان الفقر شرط في الاصناف كلها الا العامل واما ابن السبيل فانه فقير يدا وان كان له مال في وطنه او في غيره وفي الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين اولى من الدفع الى الفقير **قوله** منقطع الغزاة عند ابي يوسف **اقول** قال في الهداية لانه هو المتفاهم عند الاطلاق انتهى اقتصر صاحب الكنز على تفسير ابي يوسف اختيارا لقوله قال الاتقاني في غاية البيان وهو الاظهر وقال الامام الاسبيجابي انه الصحيح **قوله** ومنقطع الحاج عند محمد **اقول** قال صاحب الهداية لما روي ان رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فامره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحمل عليه الحاج انتهى قلت اخرج ابو داود واحمد والحاكم والنسائي عن ام معقل كان ابو معقل حاجا فلما قدم قالت ام معقل للنبي صلى الله عليه وسلم قد علمت ان علي حجة ولابي معقل بكر فقال ابو معقل جعلته في سبيل الله فقال اعطها فلتحج عليه فانه في سبيل الله وفي رواية لابي داود وهل لا خرجت عليه فانه في سبيل الله وفي رواية للنسائي ان الحج والعمرة من سبيل الله وللبزار والطبراني من حديث ام طليق نحوه وقيل ان ام طليق هي ام معقل وله شاهد عند ابي داود من حديث ابن عباس

بلفظ

بلفظ فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما انك لو حججت بها عليه لكان في سبيل الله قال الحافظ ابن حجر واسناده صحيح انتهى قلت هذا الدليل كما ترى يؤيد كلام محمد لكن قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير فيه نظر لان المقصود ما هو المراد بسبيل الله المذكور في الاية والمذكور في الحديث لا يلزم كونه اياه لجواز انه اراد الامر الاعم وليس ذلك المعنى ولا يخفى عليك ان الخلاف بين الامامين انما هو في التفسير لا في الحكم لان قيد الفقر معتبر في الاصناف كلهم بالاتفاق والفقراء من الغزاة والحجاج يعطى لهم من الزكوة اتفاقا وبهذا فسره في البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا انتهى وقال الشيخ زين بن نجيم لا تظهر ثمرة الخلاف في الزكوة وانما تظهر في الوصايا والاوقاف كما تقدم نظيره في الفقراء والمساكين انتهى **قوله** وانما افرده بالذكر مع دخوله في الفقير او المسكين لزيادة حاجته بسبب الانقطاع **اقول** قال الشيخ اكمل الدين في العناية فان قيل وفي سبيل الله مكرر سواء كان منقطع الغزاة او منقطع الحاج لانه اما ان يكون له في وطنه مال او لا فان كان فهو ابن السبيل وان لم يكن فهو فقير فمن اين يكون العدد سبعة اجيب بانه فقير الا انه زاد فيه شيء اخر سوى الفقر وهو الانقطاع في عبادة الله من جهاد او حج فلذلك غاير الفقير المطلق لا محالة ويظهر اثر التغاير في حكم اخر ايضا وهو زيادة التحريض والترغيب في رعاية جانبه التي استفيدت من العدول عن اللام الى كلمة في فان في ذلك ايذانا بانهم ارسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكرهم لان في للظرفية فنبه على انهم احقاء بان توضع فيهم الصدقات وان كان كذلك لم ينقص المصارف عن السبعة وفيه تامل انتهى **قوله** سمي به للزومه لطريق **اقول** فصار كانه ولده ومنه قولهم الصوفي ابن الوقت كذا في شرح المجمع **قوله** فالحق به كل من غاب عن ماله وان كان في بلده **اقول** قال في المحيط وان كان تاجر له دين على الناس لا يقدر على اخذه ولا يجد شيئا يحل له اخذ الزكوة لانه فقير يدا كابن السبيل انتهى وفي فتح القدير وهو اولى من جعله غارما وقال شارح المجمع اعلم ان المذكور مصارف العشور والزكوات مع اخذه العاشر من تجار المسلمين وان مصارف خمس الغنائم والمعدن والركاز ثلثة لان سهم الله ورسوله واحد في قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل وسهم الرسول وذوي القربى ساقط فبقي ثلثة واما مصارف ما اخذ مما اخرجته الارض وخراج الرؤوس وما اخذ العاشر من تجار اهل الذمة والمستامن فمصالح المؤمنين من سد الثغور وعمارة الرباطات والجسور وارزاق العلماء النافعين والقضاة العادلين والمقاتلة والمحتسبين واما مصارف بيت المال فمعالجة المرضى وكفن الموتى ونفقة اللقيط ومن هو عاجز عن الكسب والواجب على الامام ان يجعل لكل نوع من الاموال المذكورة بيتا على حدة فيصرف كل منها في مصرفه ولو اخذوا منها لانفسهم زائدا مما يكفيهم وخلطوا المصارف ولم يراعوها يكون ظلما كذا في شرح مختصر الطحاوي انتهى كلامه **قوله** ويصرف الى كلهم او بعضهم تمليكا **اقول** اي ويصرف المزكي الى كل الاصناف المذكورة او يصرف الى بعضهم يعني انه مخير بين الدفع الى الكل او الى البعض وله ان يقتصر على واحد من اي صنف كان لقوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ولقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ فاعلمهم ان الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد في فقرائهم فالمراد بالاية بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم والجمع المحلى باللام يحمل على الجنس مجازا عند تعذر العهد والاستغراق كما هنا فالمعنى ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وهو قول مالك واحمد وهو مروي عن عمر وابن عباس وحذيفة وسعيد بن جبير وعطا بن رباح وابراهيم النخعي وابي العالية وميمون بن مهران اما حديث عمر فاخرجه ابن ابي شيبة قال الحافظ ابن حجر واسناده منقطع قلت الانقطاع لا يضر عندنا بعد ما كان الرواة ثقاة واما حديث ابن عباس فاخرجه البيهقي والطبراني عنه في اي صنف وضعته اجزاك قال الحافظ ابن حجر اسناده حسن واما احاديث الجماعة المذكورين بعدهما فكلها عند ابن ابي شيبة واحتج ابو عبيد في كتاب الاموال بدفع النبي صلى الله عليه وسلم الذهب التي بعث بها علي من اليمن للمؤلفة وهو في الصحيح من حديث ابي سعيد وبقصة سلمة بن صخر

البياض ابنا امرئ بصدقة قومه وهو واحد قوله او اصله وان علا وفرعه وان سفل اقول يعني لا يجوز
الدفع الى ابيه وجده وان علا ولا ولده وولد ولده وان سفل لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلم يتحقق التمليك
على الكمال والحاصل ان الواجب عليه الاخراج عن ملكه رقبة ومنفعة ولم يوجد في الاصول والفروع الاخراج عن
ملكه منفعة وان وجد رقبة وهذا النوع لا يختص بالزكوة بل يعم كل صدقة واجبة كصدقة الفطر والنذور والكفارات
مثلها بخلاف التطوع فانه يجوز بل هو الاولى كما في البدائع وقيد بالاصول والفروع لان غيرهم من الاقارب المحاويج
يجوز الدفع اليهم بل هو الاولى لما فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة مع الاخوات والاعمام والعمات والاخوال
والخالات ولذا قال في الفتاوى الظهيرية ويبدأ في الصدقات بالاقارب ثم للموالي ثم الجيران واطلق في فرعه فشمل ما كان
مخلوقا من مائه بالزنا والذي نفاه قوله اي لا يعطي زوج زوجته اقول اطلق الزوجة فشمل الزوجة
من وجه فلا يجوز الدفع الى معتدته من بائن ولو بثلاث كذا في معراج الدراية قوله ولا زوجة زوجها اقول
هذا قول الامام للاشتراك بينهما في المنافع عادة وقالا يجوز ان تدفع الزوجة الى زوجها لما اخرجه البخاري ومسلم
والترمذي والنسائي وابن ماجه عن زينب امراة ابن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تصدقن يا معشر النساء ولو
من حليكن قالت فرجعت الى عبد الله فقلت انك رجل خفيف ذات اليد وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امرنا بالصدقة
فاته فسله فان كان ذلك يجزي عني والا صرفتها الى غيركم قالت فقال عبد الله بل ايتيه انت فقالت فانطلقت
فاذا امراة من الانصار بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجتي حاجتها قالت وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد القيت عليه المهابة
قالت فخرج علينا بلال فقلنا ائت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره ان امراتين بالباب يسالانك اتجزي الصدقة عنهما
على ازواجهما وعلى ايتام في حجورهما ولا تخبره من نحن قالت فدخل بلال فساله فقال له من هما قال امراة من الانصار
وزينب فقال اي الزيانب قال امراة عبد الله فقال لهما اجران اجر الصدقة واجر القرابة واجيب بانه محمول
على صدقة التطوع لما رواه احمد بسند رجاله ثقات من حديث ابي هريرة وفيه زينب واخذت حليا لها فقال ابن مسعود
اين تذهبين بهذا الحلي قالت اتقرب به الى الله ورسوله لعل الله ان لا يجعلني من اهل النار فقال عبد الله ويلك هلم
فتصدقي به علي وعلى ولدي فانه له موضع فقالت لا والله حتى اذهب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذهبت فسالت نحوه
وفيه فقال النبي صلى الله عليه وسلم تصدقي به عليه وعلى بنيه فانهم له موضع ولما رواه البزار في مسنده بسند رجاله
رجال الصحيح عن ابي سعيد انها قالت يا رسول الله انك امرتنا اليوم بالصدقة وعندي حلي واردت ان اتصدق به
فزعم ابن مسعود انه هو وولده احق من اتصدق به عليهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدق ابن مسعود
زوجك وولدك احق من تصدقت به عليهم ومعلوم ان الواجبة لا تدفع الى الولد باتفاق قال الشيخ كمال
الدين في فتح القدير وقولها هل يجزي وان كان في عرف الفقهاء الحادث لا يستعمل غالبا الا في الواجب لكن كان في
الفاظهم لما هو اعم من النفل لانه لغة الكفاية فالمعنى هل يكفي التصدق عليه في تحقيق معنى الصدقة وتحقيق مقصودها
من التقرب الى الله تعالى فيسلم القياس عن المعارض انتهى قوله كما تصدق على الغريم اقول اي المديون قال الفاضل الرومي
الفاضل المحشي وكان المقام مقام الاضمار الا انه اظهر اهتماما بشانه وبيانا لاحتياجه قوله فيكون تقابض
اقول هو الدين قوله ومملوك المزكي ومدبره ومكاتبه وام ولده اقول اي ولا يصرف المزكي الى
مدبره مطلقا كان او مقيدا ومكاتبه وام ولده لعدم التمليك اصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لان له حقا
في كسب مكاتبه وكذا لو تزوج بامة مكاتبه لم يجز لانه بمنزلة تزوجه امة نفسه ومكاتب ابنه كمكاتبه فلا يجوز
دفعها اليه وجعل المصنف المملوك شاملا للمكاتب صريحا وهو المفهوم من اطلاق اكثر المعتبرات كالوقاية والنقاية
والاصلاح وجعل بعضهم المكاتب غير العبد كصاحب المجمع والكنز لانهما عطفا المملوك المكاتب على العبد والعطف
يقتضي المغايرة وعلى هذا الايمان والمملوك لا يتناول المكاتب ولذا رجح المصنف في الحلف بالعتق تبعا لصاحب الوقاية حيث
قال ويعتق بكل مملوك حر امهات اولاده ومدبروه وعبيده لا مكاتبوه الا بنيته انتهى قال صاحب الكنز
هنالك

هنالك بكل مملوك لي فهو حر عتق عبيده وامهات اولاده ومدبروه لا مكاتبوه وقال مسكين في شرحه ولد
معتق البعض الا ان ينويهما قوله وعبد اعتق المزكي بعضه لانه بمنزلة مكاتبه اقول اي ولا يصرف المزكي الى عبد
اعتق بعضه وهذا عند الامام لان عنده معتق البعض يجب عليه السعاية في البعض الذي لم يعتق فلا يدفع مولاه
الزكاة اليه كما لا يدفعها الى مكاتبه واما عندهما فاذا اعتق بعض العبد عتق جميعه فيدفع مولاه الزكاة اليه لانه
ليس بمملوك بل هو حر فان العبد اذا كان كله له فاعتق بعضه كان كله حرا بلا دين عندهما قوله وعبد اعتق الشريك
المعسر حصته الخ اقول اي ولا يصرف الى عبد اعتق الشريك المعسر حصته منه يعني اذا اعتق احد الشريكين نصيبه
من العبد ان كان المعتق معسرا لا يجوز للشريك الساكت اذا اختار السعاية ان يدفع زكوته اليه لانه كمكاتبه ويجوز
للمعتق ان يدفع زكوته اليه لانه مكاتب شريكه وان كان موسرا يجوز للشريك الساكت اذا اختار التضمين ان يدفع زكاته
اليه لانه اجنبي عنه فصار كمكاتب الغير وليس للمعتق الدفع اليه اذا اختار الاستسعاء لانه مكاتبه لما انه بالضمان مخير
بين اعتاق الباقي والاستسعاء وهذا كله عند الامام وقالا لا يجوز الدفع اليه مطلقا لانه حر بلا دين في المسئلة الاولى
كما مر وبدين في المسئلة الثانية بناء على تجزي العتق عنده وعدم تجزيه عندهما كما سياتي قوله واتفق شراحه الخ
اقول مراده اكثرهم والا فقد ذكر الشيخ كمال الدين في فتح القدير توجيها فقال قوله لانه حر مديون اما ان يكون لفظ
اعتق مبنيا للفاعل او للمفعول فعلى الاول لا يصح التعليل لهما بانه حر مديون لانه حر كله بلا دين عندهما لان العتق
لا يتجزى عندهما فاعتاق بعضه اعتاق كله وعلى الثاني لا يصح تعليله عدم الاعطاء بانه بمنزلة المكاتب عنده
لانه مكاتب الغير وهو مصرف بالنص فلا يرتفع الاشكال ويحتاج في دفعه الى تخصيص المسئلة بان قرئ بالبناء
للفاعل فالمراد عبد مشترك بينه وبين ابنه اعتق الابن نصيبه فعليه السعاية للاب فلا يجوز الدفع اليه لانه كمكاتب
ابنه وكما لا يدفع الى ابنه لا يجوز الدفع الى مكاتبه وعندهما يجوز لانه حر مديون للابن وان قرئ بالبناء للمفعول
فالمراد عبد مشترك بين اجنبيين اعتق احدهما نصيبه فيستسعيه الساكت فلا يجوز للساكت الدفع اليه لانه
كمكاتب نفسه وعندهما يجوز لانه مديون وهو حر ويجوز ان يدفع الانسان الى مديونه واما لو اختار
الساكت التضمين كان اجنبيا عن العبد فيجوز له ان يدفع اليه كمكاتب الغير انتهى قوله حتى يتاتى هذا التعليل
اقول اي التعليل الذي ذكر في الهداية وهو قوله لانه حر مديون قوله ذكر في المسئلة الاولى اقول
هذا جواب لما والمراد بها مسئلة كون اعتق مبنيا للفاعل قوله والثانية اقول المراد بها مسئلة كون اعتق مبنيا
للمفعول قوله وغني اقول قال صاحب الهداية ولا يجوز دفع الزكوة الى من يملك نصابا من اي مال كان لان الغنى
الشرعي مقدر به والشرط ان يكون فاضلا عن الحاجة الاصلية وانما النماء شرط الوجوب ويجوز دفعها الى من يملك
اقل من ذلك وان كان صحيحا مكتسبا لانه فقير والفقراء هم المصارف ولان حقيقة الحاجة لا يوقف عليها فادير
الحكم على دليلها وهو فقد النصاب انتهى قوله الى من يملك نصابا اي نصاب النقدين او ما يساوي قيمته
نصاب كل منهما اي مال كان بلا شرط النماء وصرح بهذا الحدادي في الجوهرة حيث قال والغني هو من يملك نصابا
من النقدين او ما قيمته نصاب فاضلا عن حوائجه الاصلية انتهى والحاصل المعتبر في النقدين النصاب وفي غيرهما
قيمة النصاب وممن نص على هذا صاحب المحيط حيث قال الغنى ثلثة انواع غنى يوجب الزكوة وهو ملك نصاب
حولي نام وغنى يحرم الصدقة ويوجب صدقة الفطر والاضحية وهو ما يبلغ قيمة نصاب من الاموال الفاضلة
عن حاجته الاصلية وغنى يحرم السؤال دون الصدقة وهو ان يكون له قوت يومه وما يستر عورته انتهى
وصاحب المجمع حيث قال ونخصها على من يملك قدر نصاب فاضل عن الحاجة الاصلية وقال الشيخ عبد اللطيف
ابن الملك في شرحه اي ونحرم اخذ الزكوة على من يملك قدر نصاب فاضل عن الحاجة الاصلية من اي مال كان بلا اشتراط
النماء فيه حتى لو كان له كتاب بكر يحسب احدهما من النصاب ولو كان له داران يسكن في احدهما ولا يسكن الاخرى
تعتبر قيمة الثانية سواء يؤجرها او لا وقال محمد ان كان يصرف اجرتها الى قوته وقوت عياله لا تعتبر قيمتها

وهذا النصاب يتعلق به الاحكام الاربعة من حرمة الصدقة ووجوب الاضحية وصدقة الفطر ونفقة الاقارب
انما قال النصاب لان من ملك نفس نصاب فعليه الزكوة لانه يكون ناميا انتهى اي فيجب عليه الزكوة ولا يجوز الدفع اليه
والامام الحدادي حيث قال في الجوهرة قال المرغيناني اذا كان له خمس من الابل قيمتها اقل من مائتي درهم تحل له الزكوة وتجب
عليه وهذا يظهر ان المعتبر نصاب النقدين اي ما لم يبلغ نصابا من جنسه او لم يبلغ انتهى والحاصل ان من ملك خمسا
من الابل السائمة قيمتها مائتا درهم وجب عليه الاعطاء وحرم عليه الاخذ ومن ملك خمسا من الابل السائمة لا تبلغ
قيمتها مائتي درهم وجب عليه الاعطاء وجاز له الاخذ ومن ملك تسعة عشر دينارا او اربعة من الابل السائمة
قيمة كل منها مائتا درهم لا تجب عليه الزكوة وهل يحرم عليه الاخذ نقل عن محمد فيه روايتان في رواية يحرم ذكرها صاحب
المحيط قيد وفي رواية يحل ذكرها الامام ظهير الدين في فتاواه فالنسبة بين النصاب والقيمة على الرواية الاولى
عموم وخصوص من وجه وعلى الرواية الثانية عموم وخصوص مطلق والصدقة الواجبة كالزكوة فلا يجوز
صرفها للغني لعموم قوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني اخرجه ابو داود عن عبد الله بن عمرو والترمذي وزاد
ولا لذي مرة سوي والمرة بكسر الميم وتشديد الراء القوة والشدة وهذه الزيادة محمولة عندنا على حرمة السؤال
لان الفقير اذا كان مكتسبا قويا تحل له الزكوة ولا يحل له السؤال واخرجنا النفل منها وجوزنا دفعه الى الغني لان
التصدق على الغني هبة كذا في البدايع واما صدقة الوقف فيجوز صرفها الى الاغنياء ان سماهم الواقف والا فلا
لانها من الصدقة الواجبة كذا في البدايع ايضا وفي الواقعات ليس للغني ان يقبل جائزة السلطان من بيت المال
وان اعطاه من مورث جاز اما الفقير فله ذلك ان كان السلطان ياخذ من الناس ما يجوز له اخذه كذا في
السراج الوهاج وللغني ان يشتري الصدقة الواجبة من الفقير وياكلها وكذا لو وهبها له لما علم ان تبدل الملك
كتبدل العين فلو اباحها له ولم يملكها منه ذكر ابو المعين النسفي انه لا يحل تناوله للغني وكذا قال خواهر زاده يحل
والذي يظهر ترجيح الاول لان الاباحة لو كانت كافية لما قال صلى الله عليه وسلم في واقعة بريرة هو لها صدقة ولنا هدية
كما لا يخفى الا ان يقال بالفرق بين الهاشمي والغني وهو ان الشبهة في الهاشمي كافية في المنع بخلاف الغني على ما مر ٥

فائده قال في الصحاح الغنى مقصور اليسار تقول غني فهو غني انتهى وقال في القاموس الغنى كالى التزويج وضد
الفقر واذا فتح مد والاسم الغنية بالضم والكسر والغنوة والغنيان مضمومتين انتهى قوله ومكوكه اقول
المراد غير المكاتب على ما مر من الدفع الى مكاتب الغني جائز قوله لان الملك واقع لمولاه اقول وهو ليس بمصرف
كذا في الكافي فافاد ان المراد بالمملوك غير المديون المأذون له بما يستغرق رقبته وكسبه اما هو فيجوز دفعها اليه عند ابي حنيفة
خلافا لهما بناء على ان المولى لا يملك اكسابه في هذه الحالة عنده ويملكها عندهما واطلاقه يعم ما لو كان زمنا وليس
في عيال المولى ولا يجد شيئا او كان مولاه غائبا وروي في الذخيرة عن ابي يوسف جواز الدفع اليه وفيه نظر لان
بهذا العارض لا ينتفي المانع وهو وقوع الملك لمولاه وغاية ما في هذا وجوب كفايته على السيد وقد يتمرد بتركه
كالمحتاج بصدقة نافلة عليه وقد يجاب بانه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا يتيسر انعجاله
ابن سبيل كذا في فتح القدير وتعقبه بان الملك حينئذ يقع للمولى وهو ليس بمصرف واما ابن السبيل فمصرف والاولى الاقتصار
كما هو المذهب كذا في البحر وفي السراج الوهاج قيل انما لم يجز الدفع اليه لان نفقته على مولاه فعلى هذه العلة يجوز
الدفع اليه كذا في النهر قوله وطفله اقول لا فرق فيه بين ان يكون ذكرا او انثى وبين ان يكون في عيال الاب او لم يكن
في الصحيح كذا في التبيين وفتح القدير وشرح المجمع والبحر والنهر وعبر صاحب الوقاية والنقاية والكنز بالطفل وتبعهم المص
وعبر القدوري وصاحب الهداية والمجمع والمختار بالولد وتبعهم ابن كمال في الاصلاح والايضاح وقال في مناهيه ولم
يقل وطفله لان العرف خصه بمن لا تمييز له والحكم شامل لمن لم يبلغ الحلم وان كان له فضل تمييز انتهى قوله
لانه يعد غنيا بمال ابيه بخلاف الكبير وان كان نفقته عليه اقول هكذا قاله صاحب الهداية والحاصل ان الولد الصغير يعد
غنيا بمال ابيه لا يجوز دفع الزكوة اليه مطلقا اي سواء كان ذكرا او انثى وسواء كان في عيال ابيه او لا والولد الكبير

او يعد

لا يعد غنيا بمال ابيه فيجوز دفع الزكوة اليه مطلقا اي سواء كان ذكرا او انثى وسواء ابوه ينفق عليه او لا واضافة
الطفل الى الضمير الغني افادة جواز الدفع الى ولد الغنية لانه لا يعد غنيا بمال امه وقد صرح به في القنية واطلق
الكبير كالصغير فشمل الذكر والانثى كما قررناه آنفا وقد صرح به غير واحد من العلماء منهم الامام الحدادي في الجوهرة
الا انه عقبه فيها بكلام صاحب الفتاوى فانه بعدما قال وهكذا حكم البنت الكبيرة قال وفي الفتاوى اذا دفع الى ابنة
الغني الكبيرة قال بعضهم يجوز لانها لا تعد غنية بغنى ابيها او زوجها وقال بعضهم لا يجوز وهو الاصح انتهى
لكن نقل الشيخ كمال الدين في فتح القدير عن الفتاوى ان جواز الدفع قول ابي حنيفة ومحمد ورواية عن ابي يوسف حيث قال وفي
الفتاوى لو دفع الى ابنة غني يجوز في رواية عن ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة ومحمد انتهى قوله كذا امرأته الخ
اقول هكذا قاله صاحب الهداية وفي السراج الوهاج والجوهرة ذكر الكرخي انها تعطى عندهما وقال ابو يوسف
لا تعطى والاصح قولهما انتهى وفي فتح القدير وهو ظاهر الرواية سواء فرض لها نفقة او لا وعن ابي يوسف لا يجوز
الدفع اليها قوله وبني هاشم وهم آل علي وعباس وجعفر وعقيل والحارث بن عبد المطلب اقول العباس
والحارث عما النبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل اخوان لعلي بن ابي طالب وهو عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لابي طالب اربعة من
الاولاد طالب فمات ولم يعقب وعقيل وعلي وزين كريم وجعفر وعلي وامهم فاطمة بنت اسد بن هاشم بن عبد مناف
وكلهم ينسبون الى هاشم وقيد اكثر المشايخ بني هاشم بالمذكورين وتبعهم المصنف وفائدة هذا التقييد اخراج
ابي لهب واولاده من هذا النوع وعليه الجمهور وقال الشيخ عبد اللطيف بن الملك في شرح المجمع خصهم بالذكر لان بعض
بني هاشم وهم بنو ابي لهب يجوز دفع الزكوة اليهم لان حرمة الصدقة كرامة لهم وانما استحقوها لنصرتهم للنبي صلى الله عليه وسلم
في الجاهلية والاسلام ثم سرت ذلك الى اولادهم وابو لهب اذى النبي صلى الله عليه وسلم فكيف يستحق الكرامة انتهى وعلل صاحب
الاختيار تخصيص هؤلاء بالذكر بقوله لانهم ينسبون الى هاشم بن عبد مناف ولان هؤلاء المستحقون بخمس الخمس
وهو سهم ذوي القربى دون غيرهم من الاقارب فان الله حرم الصدقة على فقراء ذوي القربى وعوضهم بخمس الخمس فيختص
تحريم الصدقة بهم ويبقى من سواهم من الاقارب كالاجانب فيحل لهم الصدقة انتهى قلت الذي يدل عليه كلام ابن الملك
حرمة الصدقة لبني هاشم ليست للقرابة فقط بل للقرابة والنصرة معا فوجد الامران في المذكورين فاستحقوا
الكرامة وهي حرمة الصدقة ثم سرت تلك الكرامة الى اولادهم واما ابو لهب فانه وجد فيه القرابة ولم توجد النصرة
فلم يستحق الكرامة حتى تسري الى اولاده والذي يدل عليه كلام صاحب الاختيار ان حرمة الصدقة لبني هاشم للقرابة
وهي مفقودة لابي لهب اذ لا قرابة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فاولاده لا ينسبون الى هاشم وهذا هو الظاهر من كلام
صاحب الهداية حيث قال اما هؤلاء فلانهم ينسبون الى هاشم بن عبد مناف ونسبة القبيلة اليه وقال بعض الافاضل
ان اولاد ابي لهب ينسبون ايضا الى هاشم وتحل لهم الصدقة انتهى وقال في النافع بعد ذكر بني هاشم الا من ابطل
النص قرابته وقال بعض الفضلاء يعني به قوله عليه السلام لا قرابة بيني وبين ابي لهب فانه آثر علينا الافجرين و
هذا صريح في انقطاع نسبته عن هاشم وكان هذا هو السر في قصر صاحب الهداية النسبة الى هؤلاء وبه ظهر ان
في اقتصار المصر يعني صاحب الكنز على بني هاشم كفاية وان من قال هم كذا فانما عني زيادة الايضاح او دفع
ما عساه ان يتوهم ان من اسلم من اولاد ابي لهب غير داخل لعدم القرابة وهذا حسن جدا لم ار من نحا نحوه قبل
انتهى والحاصل انهم اتفقوا انما اختلفوا في المراد ببني هاشم فذهب صاحب الهداية وشراحها الى ان المراد بهم الذين
كانوا ناصرين له عليه السلام وهم آل علي وعباس وجعفر وعقيل والحارث بن عبد المطلب فخرج اولاد ابي لهب ومشى عليه
العلامة الزيلعي والمحقق ابن الهمام وصرحا باخراج ابي لهب واولاده من هذا الحكم لما ذكرناه آنفا واختاره
حافظ الدين في المستصفى وقال بعضهم المراد بهم اقرباؤه عليه السلام سواء كانوا ناصرين له او لم يكونوا ناصرين له
فاولاد ابي لهب فيدخل من اسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشميا فان تحريم الصدقة حكم يختص بالقرابة
من بني هاشم لا بالنصرة واختاره العلامة الاتقاني في غاية البيان وقال بعضهم المراد بهم اقرباؤه صلى الله عليه وسلم

سعدي جلبي

عمر بن نجيم

وليس بينه وبين ابي لهب قرابة لما من يتكون اولاده اجانب فلا يسمون الهاشم قال الشيخ زين في
البحر نص في البدائع على ان الكرخي قيد بني هاشم بالخمسة من بني هاشم فكان المذهب التقييد لان الامام الكرخي
ممن هو اعلم بمذهب اصحابنا انتهى **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم ان الله حرم عليكم غسالة اموال الناس
واوساخهم **اقول** هذا ذكره صاحب الهداية وزاد في اخره وعوضكم منها بخمس الخمس وهو مذكور بالمعنى من حديث
عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث قال اجتمع ابي ربيعة والعباس بن عبد المطلب بن هاشم فقالا لو بعثنا هذين
الغلامين لي وللفضل بن العباس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرهما على هذه الصدقة فاصابا منها ما يصيب الناس
فانطلقنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ثم تكلم احدنا فقال يا رسول الله انت ابر الناس واوصل الناس
قد بلغنا اوان النكاح فجئنا لتامرنا على هذه الصدقات فقال ان الصدقة لا ينبغي لمحمد ولا لال محمد انما هي اوساخ
الناس ادعوا الي محمية ابن جزء رجلا من بني اسد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستعمله على الاخماس ونوفل بن الحارث
ابن عبد المطلب فاتياه فقال لمحمية انكح هذا الغلام ابنتك للفضل بن العباس فانكحه وقال لنوفل انكح هذا الغلام ابنتك
فانكحني وقال لمحمية اصدق عنهما من الخمس كذا وكذا اخرجه احمد ومسلم وفي لفظ لهما ان الصدقة لا تحل لمحمد
ولا لال محمد واخرجه الطبراني في الكبير وفي اخره انه لا يحل لكم اهل البيت من الصدقات شيء انما هي غسالة الايدي
وان لكم في خمس الخمس لما يغنيكم او يكفيكم واخرج ابن ابي شيبة والطبراني عن مجاهد قال كان ال محمد لا تحل لهم
الصدقة فجعل لهم خمس الخمس اعلم انه لا فرق في المنع بين الزكوة والصدقة الواجبة كالنذور والكفارة
وجزاء الصيد وصدقة الفطر والعشر الا الخمس الركاز فيجوز صرفه اليهم كما في السراج والجوهرة واطلق الحكم
في بني هاشم ولم يقيده بزمان ولا بشخص للاشارة الى رد رواية ابي عصمة عن الامام انه يجوز الدفع الى بني
هاشم في زماننا لمنعهم من خمس الخمس قال الطحاوي وبه ناخذ وللاشارة الى رد الرواية القائلة بان الهاشمي يجوز
له ان يدفع زكوته الى هاشمي مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقا سواء منعوا سهم ذوي القربى او لم يمنعوا و
سواء كانت من غيرهم او من بعضهم لبعض وهو الصحيح لان المنع لعينين الغني بالهم خمس الخمس واقتضاء
شرفهم تنزيههم عن ذل الاخذ وان انتفى احد العينين تعلق المنع بالاخر **قوله** لما تقرر ان مولى القوم منهم **اقول**
اخرج البخاري عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مولى القوم من انفسهم اي في حل الصدقة وحرمتها لا في جميع
الوجوه واخرج احمد والحاكم واصحاب السنن الثلثة عن ابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم
بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لابي رافع اصحبني كيما تصيب منها قال لا حتى اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاساله فانطلق فساله فقال ان الصدقة لا تحل لنا وان مولى القوم من انفسهم قال الترمذي حديث صحيح وفي لفظ
اخرجه الطحاوي وابو يعلى قال النبي صلى الله عليه وسلم يا ابا رافع ان الصدقة حرام على محمد وعلى ال محمد وان مولى القوم
منهم او من انفسهم اخرج احمد والطبراني عن ام كلثوم بنت علي قالت حدثني مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له
مهران ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تحل لنا الصدقة وموالي القوم منهم واخرج الطبراني في الاوسط
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لنا ولا لموالينا وهذه الادلة كما ترى لم تفرق بين
صدقة الفرض والنفل فتقتضي حرمة الصدقة مطلقا على بني هاشم ومواليهم **قوله** وان جازت التطوعات **اقول**
وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان الصدقة المفروضة كانت حراما عليه صلى الله عليه وسلم بلا خلاف واما صدقة التطوع
ففيها خلاف والصحيح انها كانت حراما عليه صلى الله عليه وسلم كصدقة الفرض اذ لا خلاف في انه عليه السلام لم يكن ياخذ شيئا
باسم الصدقة فرضا كانت او نفلا بل كان يمتنع عن اخذ شيء يقال فيه انه صدقة بل هدية ولا ما يحتمل انه
منها كما يدل عليه ما اخرجه البخاري ومسلم عن انس انه مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتمرة مسقوطة فقال
لولا ان تكون صدقة لاكلتها وما اخرجه مسلم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله اني
لانقلب الى اهلي فاجد التمرة ساقطة على فراشي او في بيتي فارفعها لاكلها ثم اخشى ان تكون صدقة

فالقيها

فالقيها وما اخرجه الترمذي في الشمائل والحاكم قال صحيح على شرط مسلم وابو يعلى الموصلي في
مسنده عن بريدة قال جاء سلمان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة بمائدة عليها رطب
فوضعها بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما هذا يا سلمان قال صدقة عليك وعلى
اصحابك فقال ارفعها فانا لا ناكل الصدقة فجاء من الغد بمثله فوضعه بين يديه صلى الله عليه وسلم فقال ما هذا
يا سلمان فقال هدية لك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انشطوا قال فنظر الى الخاتم الذي على ظهر رسول الله
صلى الله عليه وسلم فامن به واخرج احمد والبزار في مسنديهما باسناد جيد عن سلمان ايضا فاحتطبت حطبا
فبعته وصنعت طعاما فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم قال العراقي ولعل الهدية كانت طعاما ورطبا فالاسنادان
صحيح وظاهر هذه الرواية ان سلمان لما ذكر للنبي صلى الله عليه وسلم انها صدقة لم ياكلها هو ولا اصحابه لكن المعروف
انه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه كلوا وامسك هو بيده فلم ياكل رواه احمد في مسنده والطبراني في معجمه وغيرهما من طرق
عديدة وهو الصحيح وانما كانت الصدقة حراما عليه صلى الله عليه وسلم لانها اوساخ ايدي الناس ولانها تنبئ عن ذل
الاخذ وعز الماخوذ منه وهاتان العلتان لا تليقان بمنصب النبوة فوجب تنزيه شانه الشريف ومقامه المنيف
عنهما وشربه صلى الله عليه وسلم من سقاية العباس وصلاته في المسجد الحرام مثلا ان كانا من الصدقات يجب
استثناؤهما او لا خلاف والظاهر انهما منها لكنهما غير داخلين في الصدقة المحرمة عليه صلى الله عليه وسلم لان المراد
بالصدقة المحرمة عليه صلى الله عليه وسلم الاموال المتقومة دون غيرها من المنافع العامة كالمساجد ومياه
الابار وقد نص هذا بعض العلماء اذ علة الحرمة غير موجودة في المنافع العامة واختلفوا ايضا في
ال الكرام عليه وعليهم الصلوة والسلام فقال اكثر ائمتنا تحرم عليهم صدقة الفرض وتحل لهم صدقة التطوع
قيل هذا هو المذهب وقال بعض ائمتنا تحرم عليهم الصدقة مطلقا اي فرضا كانت او نفلا وقواه الشيخ
كمال الدين من جهة الدليل الاطلاق يعني ان الادلة الدالة على حرمة الصدقة عليهم لم يفصل بين الفرض والنفل
كما اشرنا اليه سابقا وقال السمهودي من علماء الشافعية والقول بتحريم صدقة النفل على اله صلى الله عليه وسلم
هو المناسب لالحاق تطهيرهم بتطهيره عليه السلام ولظاهر قوله صلى الله عليه وسلم للحسن انا ال محمد لا تحل لنا الصدقة
وفيه اطلاق الشخص على نفسه واهل بيته انتهى قلت يشير الى ما اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة
قال اخذ الحسن بن علي رضي الله عنهما تمرة من تمر الصدقة فجعلها في فيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كخ كخ ارم بها
اما علمت انا لا ناكل الصدقة هذا اللفظ لمسلم وفي لفظ ايضا انا لا تحل لنا الصدقة ولفظ البخاري اما
شعرت انا لا ناكل الصدقة وفي لفظ له اما علمت ان ال محمد لا ياكلون الصدقة وفي اخر المبسوط تكلم الناس في حق سائر
الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه اتحل لهم الصدقة ام لا فمنهم من قال ما كانت تحل الصدقة لسائر الانبياء ايضا ولكن كانت
تحل لاقربائهم فاظهر الله فضيلته صلى الله عليه وسلم بتحريمها على اقربائه وقيل بل كانت الصدقة تحل لسائر الانبياء عليهم السلام
وهذه خصوصية لنبينا صلى الله عليه وسلم انتهى قال بعض الفضلاء والذي ينبغي اعتماده الاول لقوله في الحديث
وحرمت عليكم اوساخ الناس ولا شك ان الانبياء منزهون عن ذلك انتهى قلت هذا حسن يجب اعتقاده واما غيره
فلا يجوز اعتماده **قوله** وان جازت التطوعات اي من الصدقات والوقف لهم **اقول** تقدم الكلام على صدقة التطوع و
اختلاف العلماء فيها وان المذهب على ما قال بعض الفضلاء جواز دفعها واما الوقف فقد سوى حافظ الدين في الكافي
بينه وبين صدقة التطوع وهكذا في المحيط وعليه جرى قاضيخان في كتاب الوقف والينبغي اطلاق المصنف وذكر في البدائع
ان سماهم الواقف يجوز الوقف عليهم كما لو سمى الواقف الاغنياء وان لم يسمهم لا يجوز وعلل الاسبيجابي في
شرح الطحاوي عدم الجواز بقوله لانها صدقة واجبة وعليه مشى قاضيخان في كتاب الزكوة وبه جزم الحدادي في
شرحي القدوري السراج والجوهرة حيث قال اذا سماهم الواقف كان حكم ذلك الحكم التطوع فيجوز واذا اطلق
كان حكم ذلك الحكم الصدقة الواجبة فلا يجوز قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير والحق اجراء الوقف مجرى الصدقة

السمهودي رحمه

السمهودي رحمه

صح

التنافـلنا اذ لا شك ان الواقف متبرع بتصدقه بالوقف لانه لا ايقاف واجب وقال الشيخ زين في البحر وفيه نظر اذ الايقاف قد يكون واجبا كما لو نذره بان قال ان قدم ابي فعلي ان اقف هذه الدار صرح المحقق نفسه يعني الشيخ كمال الدين في كتاب الوقف بذلك واورد سؤالا كيف يلزم النذر به وليس من جنسه واجب واجاب بانه يجب على الامام ان يقف مسجدا من بيت مال المسلمين وان لم يكن في بيت المال شي فعلى المسلمين وفي الفتاوى الظهيرية رجل سقط منه شي فقال ان وجدته فلله علي ان اقف ارضي هذه على ابناء السبيل فوجده كان عليه لو فا به فان وقفه على من يجوز له صرف الزكاة اليه من الاقارب في الاجانب جاز انتهى **قوله** لانتفاء العلة المذكورة في الزكوة فيها **اقول** العلة المذكورة في الزكوة كونها غسالة ايدي الناس فلا يجوز دفعها الى بني هاشم اكراما لهم وصدقة التطوع والوقف ليست كذلك فيجوز دفعها اليهم قال الحافظ العيني في الكافي اما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المودي في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المودى كالماء المستعمل وفي صدقة النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المودى كمن تبرد بالماء انتهى فجعل الوقف مطلقا اي سواء سمي الواقف او لم يسم كصدقة التطوع وهو المفهوم من كلام المصنف واصل العلة التي ذكرها صاحب الكافي لصاحب الهداية فانه قال لان المال هنا كالماء يتدنس باسقاط الفرض اما التطوع فبمنزلة التبرد بالماء انتهى وقال في العناية واعترض عليه بان التشبيه بالوضوء على الوضوء كان انسب باعتبار وجود القربة فيهما ولهذا اختار صاحب الفتوى الكبرى حرمة التطوع ايضا وذكر في شرح الاثار ان المفروضة والنافلة محرمتان عليهم عندهما وعن ابي حنيفة فيهما روايتان واجيب بان المال في التطهير دون الماء لان الماء مطهر حكما والمال حقيقة وحكما فيكون المال مطهرا من وجه دون وجه فجعلناه مترددا في الفرض دون النفل عملا بالوجهين انتهى **قوله** ولا ذمي **اقول** اي ولا يصرف المزكي الى ذمي قيد بالذمي لان جميع الصدقات فرضا كانت او واجبة او تطوعا لا تجوز للحربي اتفاقا كما في غاية البيان وغيره واطلاقه يعم المستامن وبه صرح في النهاية لكن جزم العلامة الزيلعي في التبيين بجواز دفع التطوع اليه **قوله** فقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم **اقول** تقدم ان الحديث ليس بهذا اللفظ بل بلفظ ان الله فرض عليهم صدقة توخذ من اغنيائهم فترد في فقرائهم **قوله** وان جاز غيرها اي صدقة غير الزكوة له اي للذمي **اقول** سواء كان ذلك تطوعا او واجبا كالكفارة وصدقة الفطر والنذر قال ابو يوسف لا يجوز صرف الواجب الى الذمي كما لا يجوز صرف الزكوة اليه ولهما ما روى ابن ابي شيبة عن سعيد بن جبير مرسلا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا الا على اهل دينكم فانزل الله تعالى ليس عليك هديهم الى قوله وما تنفقوا من خير يوف اليكم واخرج عن محمد بن الحنفية مرسلا ان النبي صلى الله عليه وسلم تصدق على اهل بيت من اليهود قال الحافظ ابن حجر وهذه مراسيل يشيد بعضها بعضا انتهى وقال صاحب الهداية ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز في الزكوة انتهى قال في العناية قوله تصدقوا على اهل الاديان كلها يقتضي شيئين احدهما انه يجوز الصرف الى الحربي والمستامن والثاني جواز دفع الزكوة ايضا واجاب عن الثاني بقوله ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز في الزكوة معناه العمل بالدليلين وذلك لان قوله عليه السلام تصدقوا على اهل الاديان كلها يقتضي جواز دفع الزكوة اليهم وحديث معاذ يقتضي عدمه فقلنا حديث معاذ في الزكوة والاخر فيما سواها من الصدقات الواجبة كصدقة الفطر والصدقة المنذورة والكفارات عملا بالدليلين ولم يذكر الجواب عن الاول واجيب عنه بانه مخصوص في حق الحربي والمستامن بقوله تعالى انما ينهيكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وفيه نظر لانه لحقه بيان التقرير وهو يمنع الخصوص على ما عرف في الاصول سلمناه ولكن يقتضي ان يكون المخصوص مقارنا عندنا وليس بثابت ويمكن ان يقال امرنا بالمقاتلة معهم والتصدق عليهم مرحمة لهم ومواساة وهي منافية لمقتضى الامر فيسقط العمل بالحديث في حقهم ويبقى معمولا به في حق اهل الذمة عملا بالدليل بقدر الامكان انتهى ملخصا وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير قوله ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز اي بجواز دفع الزكوة الى الذمي لكن حديث معاذ مشهور فجازت الزيادة به على اطلاق الكتاب

اعني

اعني اطلاق الفقير في الكتاب او هو عام خص منه الحربي بالاجماع مستندين الى قوله تعالى انما ينهيكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين فجاز تخصيصه بعد بخبر الواحد انتهى **قوله** وكذا العشر والخراج لا يجوز له **اقول** اي لا يجوز دفعها للذمي لما تقدم ان مصرف العشر مصرف الزكوة ومصرف الخراج مصالح المسلمين **قوله** ودفع بتحر اي بظن انه مصرف **اقول** فسر التحري بالظن ليخرج الاجتهاد وليس المراد بالظن مطلقه بل غالبه قال الشيخ زين في البحر ليس المراد بالتحري الاجتهاد بل غلبة الظن بانه مصرف بعد الشك في كونه مصرفا انتهى ان الشك استواء طرفي العلم والجهل والظن ترجح احد الطرفين على الاخر من غير طرح الطرف المرجوح وفي غالب الظن ترجح احدهما مع طرح الطرف المرجوح واذا علمت هذا فاعلم ان الاجتهاد لغة بذل الوسع والطاقة في تحصيل ذي كلفة واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي والتحري لغة الطلب والابتغاء وعرفا طلب الشي بغالب الظن عند عدم الوقوف على حقيقته فعلم من هذا ان الظن في التحري حاصل قبله بخلاف الاجتهاد فان الظن فيه لا يحصل الا بعده ويرد عليه قولهم لو دفع بغير اجتهاد اصلا بعد الشك او باجتهاد بدون ظن او بظن انه مصرف ثم تبين المانع فانه لا يجزيه وقيد بكونه بعد الشك لانه لو دفعها ولم يخطر بباله انه مصرف ام لا فهو على الجواز الا اذا تبين انه غير مصرف لان الظاهر انه صرف الصدقة الى محلها حيث نوى الزكوة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك لم يظهر له شي لا تلزمه الاعادة لان الظاهر اولى ولا يبطل ما بشك **قوله** وظهر كونه عبده او مكاتبه **اقول** المدبر وام الولد والمكاتب مثله لان العبد المستسعى كالمكاتب عند ابي حنيفة وعندهما حر مديون كذا في البدايع **قوله** يعيدها **اقول** اي يعيد الزكوة في حقهم جميعا **قوله** او كفره **اقول** اطلق الكفر فيشمل الذمي والحربي وبه صرح في المبتغى وفي المحيط فيه روايتان والحق المنع وبه جزم في معراج الدراية وفي التحفة اجمعوا انه لو ظهر انه حربي او مستامن لا يجوز كذا في غاية البيان **قوله** لا يعيدها **اقول** قال ابو يوسف يعيدها لظهور خطائه بيقين وامكان الوقوف على هذه الاشياء وصار كالاواني والثياب ولهما ما اخرجه البخاري عن معن بن يزيد قال بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وابي وجدي وخطب علي فانكحني وخاصمت اليه وكان ابي يزيد اخرج دنانير يتصدق بها فوضعها عند رجل في المسجد فجئت فاخذتها فاتيته بها فقال والله ما اياك اردت فخاصمته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لك ما نويت يا يزيد ولك ما اخذت يا معن وجوز ذلك ولم يستفسر ان الصدقة فريضة او تطوع وذلك يدل على ان الحال لا يختلف او لان مطلق الصدقة ينصرف الى الفريضة ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع فيبنى الامر فيها على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة كذا في الهداية وقال في العناية قوله ولان الوقوف على هذه الاشياء يعني سلمنا ان الوقوف على هذه الاشياء ممكن بالاجتهاد دليل متضمن للجواب عن قوله وامكان الوقوف على هذه الاشياء يعني سلمنا ان الوقوف على هذه الاشياء ممكن لكنه بالاجتهاد دون القطع وما كان كذلك يبنى الامر فيه على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة فاذا وقع عنده انه مصرف صح الاداء لئلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع انتهى وليس له ان يسترد ما اداه اتفاقا اما عندهما فظاهر واما عنده فلانه فسخ جهة الزكوة لا ينقض الاداء فيقع ما اداه تطوعا كذا في البدايع وهل يطيب المقبوض للقابض لا رواية فيه واختلف المشايخ فيه وعلى القول بانه لا يطيب قيل يتصدق به وقيل يرده على المعطي على وجه التمليك ليعيد الاداء **قوله** ولو امر بالاعادة لكان مجتهدا فيه ايضا فلا فائدة فيه **اقول** هكذا قاله العلامة الزيلعي وانما كان كذلك لان في الاعادة يحتاج الى التحري ايضا **قوله** وفي قوله ودفع بتحر اشارة الى انه اذا دفع بلا تحر واخطا لا يجزيه **اقول** هكذا قاله العلامة الزيلعي وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان لا يشك ولا يتحرى واما ان يشك ويتحرى واما ان يشك ولا يتحرى فيغلب على ظنه انه مصرف واما ان يشك ويتحرى فيغلب على ظنه انه ليس بمصرف ففي الوجه الاول جاز الدفع ما لم يظهر ان المدفوع اليه

الاولى ان يطلق ... واذا اختلطت ... فان غلبت ... [illegible]

ليشهرف في الوجه الثاني لم يجز الدفع حتى يظهر انه مصرف لانه لما شك وجب عليه التحري فاذا تركه بعد ما لزمه لم يقع المؤدى موقع الجواز واذا ظهر انه مصرف جاز لحصول المقصود به وهو كالسعي الى الجمعة وفي الوجه الثالث ان ظهر انه مصرف او لم يظهر من حاله شيء جاز الدفع اتفاقا وان ظهر انه غير مصرف فكذلك عند ابي حنيفة ومحمد وهو قول ابي يوسف اولا ثم قال لا يجوز بل تلزمه الاعادة كما ذكرناه وفي الوجه الرابع لم يجز الدفع الا اذا ظهر انه مصرف فان ظهر صح هو الصحيح خلافا لما يظن من عدم اجزائه عند ابي حنيفة ومحمد قياسا على ما اذا صلى الى غير جهة تحريه حيث لا تجزيه وان اصاب والفرق على الراجح ان الصلاة لتلك الجهة معصية لتعمده الصلاة الى غير جهة القبلة كيف وقد قال الامام اخشى عليه الكفر والمعصية لا تنقلب طاعة فلا يمكن اسقاط الواجب بها بعد اصابته محله وفي هذا الاطلاق نظر وذلك لان الامام الاسبيجابي صرح بانه اذا غلب على ظنه غناه حرم عليه الدفع تنبيه اعلم ان المدفوع اليه لو كان جالسا في صف الفقراء يصنع صنيعهم او كان على زيهم او سأله فاعطاه كانت هذه الاسباب بمنزلة التحري كذا في المبسوط حتى لو ظهر غناه لا اعادة عليه قوله وكره الاغناء اي جاز اعطاؤه مائتي درهم فصاعدا مع الكراهة اقول قال صاحب الهداية ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا وان دفع جاز انتهى قيد المدفوع اليه بان يكون غير مديون وتبعه المص والاولى ان يعمم فيقال اي وكره ان يدفع الى فقير ما به يصير غنيا اما بان يعطيه نصابا او يكمله حتى لو كان له مائة وتسعون درهما فاعطاه درهما كره ايضا وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف جاز اعطاؤه مائتي درهم بدون الكراهة وفوق المائتين مع الكراهة كذا في الجوهرة قال هشام سألت ابا يوسف عن رجل له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين فقال يأخذ واحدا ويرد واحدا كذا في التتارخانية والظهيرية انتهى وقال زفر لا يجوز اعطاء مائتي درهم قالوا هذا اذا لم يكن له عيال ولا دين عليه فاما اذا كان له عيال فلا بأس بان يعطيه مقدار ما لو وزعه على عياله اصاب كل واحد منهم دون المائتين لان التصدق عليه في المعنى تصدق عليه وعلى عياله وان كان عليه دين فلا بأس بان يعطيه مائتين او اكثر مقدار ما اذا قضى به دينه يبقى له دون المائتين قاله في العناية وكذلك ذكر هذه المسألة في المبسوط مقيدة بهذين القيدين فقال ويكره ان يعطي رجلا من الزكوة مائتي درهم اذا لم يكن عليه دين ولم يكن له عيال وقال ابو يوسف لا بأس باعطاء المائتين ويكره ان يعطيه فوق المائتين وقال زفر لا يجوز ان يعطيه المائتين انتهى قلت فذكر هذه المسألة في الوقاية والنقاية والاصلاح مقيدة بالقيد الاول دون الثاني اعلم ان الظاهر من عبارة الكنز ان المراد بالاغناء المكروه والمحرم الاعم من الزكوة والعجب لها فانه قال وكره الاغناء فالمطلق فيه فيشمل انواع الغنى المحرم لاخذها والموجب لها والمحرم للسؤال وندب الاغناء عن السؤال في يومه الاولى قال الشيخ عمر بن نجيم في شرحه المسمى بالنهر والظاهر انه لا فرق في ذلك النصاب بين كونه ناميا او لا حتى لو اعطاه عروضا تبلغ قيمتها نصابا فكذلك ولا بين كونه من النقود والحيوانات او لا حتى لو اعطاه خمسا من الابل لم تبلغ قيمتها نصابا كره انتهى قلت هذا هو الظاهر من عبارة النقاية ايضا فانه قال وندب دفع ما يغنيه عن السؤال يومه وكره دفع النصاب الى فقير غير مديون انتهى اطلق في النصاب فيشمل المحرم والموجب وكذلك اطلق فيه المص في المتن فشملهما الا انه خصصه في الشرح بالموجب قوله لان الاداء يلاقي الفقير الخ اقول العلامة الزيلعي بعد ما ذكر هذه العلة ذكر علة اخرى فقال ولان حكم الشيء لا يصلح مانعا له لان المانع ما يسبقه لا ما يلحقه ولو كان مانعا لما صح ايقاع الطلاق الثلاث دفعة واحدة لانها بالايقاع تصير اجنبية وكذا الاعتاق وانما كره لانه جاور المفسد فصار كمن صلى وبقربه نجاسة انتهى قلت هذه العلة ذكرها فخر الاسلام وحاصل العلتين ان حكم العلة يعقبها في الخارج واختاره صاحب الهداية حيث قال ولنا ان الغنى حكم الاداء فيتعقبه قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير قوله فيتعقبه صريح في تعقب حكم العلة اياها في الخارج وهم يتعقبه مع انه واجب التعقيب لكن الحكم لا يتأخر عن العلة الحقيقية وتعقبه في النهاية ومعراج الدراية بانه ليس بقوي على الاصح من مذهبنا من ان حكم العلة الحقيقية لا يجوز تأخيره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقترنان واجابا بان معنى قوله

ان الغني

ان الغنى حكم الاداء اي حكم الاداء وذلك لان الاداء علة الملك والملك علة الغنى فكان الغنى مضافا الى الاداء لكن بواسطة الملك فكان للعلة الاولى وهي الاداء شبهة السبب والسبب الحقيقي هو الذي يتقدم على الحكم حقيقة وما كان فيه شبهة السبب من العلل الشبيهة التقدم فكان هذا من قبيل شراء القريب للاعتاق فان الشراء علة الملك والملك في القريب علة العتق بالحديث فكان العتق حكم الشراء فلذلك جاز ان ينوي الكفارة عند الشراء لشبهة تقدم الشراء على العتق بوجود الواسطة واعترض الشيخ اكمل الدين في العناية على هذا الجواب بقوله وليس في كلام المص ما يشعر به ثم قال والحق ان الحكم يعقب العلة في العقل ويقارنها في الوجود فبالنظر الى التأخر العقلي جاز وبالنظر الى التقارن الخارجي كره ولعل المراد بقوله لقرب الغنى منه ذلك انتهى ونقلها الى بلد آخر اي وكره نقل زكوة الى بلد غير بلد المال بعد تمام الحول ولو نقلها قبل تمام الحول ثم تم الحول جاز بلا كراهة كذا في الخلاصة والمعتبر مكان المال لا مكان صاحبه حتى لو كان هو في بلد وماله في آخر يفرق في موضع المال كذا في المحيط وعن محمد يعتبر في زكوة المال حيث المال لا حيث المزكي لان الواجب في المال لا في الذمة وفي صدقة الفطر ان كان يؤدي عن نفسه حيث هو وان كان يؤدي عن ولده وعبده فعند ابي يوسف يؤدي حيث العبد وعند محمد حيث المولى وهو الاصح لان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم تسقط انتهى وذكر هذا الخلاف والتصحيح في البدائع ايضا وحكى القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي ان ابا حنيفة مع ابي يوسف وقال في البرهان الصحيح انه مع محمد انتهى وفي البحر والمعتبر في الزكوة مكان المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لايجاب الحكم في وجود سببه كذا في فتح القدير وكذا في غيره كما في النهر وصحح في المحيط انه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولد لان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم تسقط عنه ه فاختلف التصحيح كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليها والمنقول في النهاية معزيا الى المبسوط لان العبرة بمكان من تجب عليه لا بمكان المخرج عنه موافقا لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضيخان في فتاواه مقتصرا عليه انتهى والمفهوم من ظاهر هذه العبارة ان ما في المبسوط ظاهر الرواية وقد صرح بهذا المفهوم صاحب العناية حيث قال لعطولها بالفرق بين هذه المسألة وبين صدقة الفطر انه اعتبر ههنا مكان المال وفي صدقة الفطر من يجب عليه في ظاهر الرواية واجيب بان وجوب الصدقة على المولى في ذمته عن رأسه فحيث كان رأسه وجبت عليه رأس ما يكمله في حقه كرأسه في وجوب المؤنة التي هي سبب الصدقة فتجب حيث ما كانت رؤسهم واما الزكوة فانها تجب في المال ولهذا اذا هلك سقطت فاعتبر في مكانه انتهى قوله لما فيه من الصلة اقول اي لما في نقلها الى قرابته من صلة الرحم قوله او زيادة دفع الحاجة اقول ان الاصل في هذا الباب ان تصرف زكوة كل بلد الى اهله لما في نقلها الى الاحوج من زيادة دفع حاجة الفقير والحاصل ان الاصل في هذا الباب ان تصرف زكاة كل بلد الى اهله ولا تنقل الى اهل بلد آخر فاذا نقل المزكي زكاته الى بلد آخر جاز وكره الا ان يتضمن النقل فائدة زائدة فانه يجوز ولا يكره كما في الصورتين المذكورتين فان في نقلها الى الاقرباء الجمع بين اجر الصدقة والصلة وفي نقلها الى الاحوج حصول المعنى المقصود وهو سد خلة المحتاج على ابلغ وجه وكذا لا يكره اذا نقلها الى اهل بلد اورع من اهل بلده او انفع للمسلمين منهم لما ذكرنا ومن ثم قال التصدق على العالم الفقير افضل من التصدق على الجاهل الفقير كذا في معراج الدراية تنبيه القرابة بمعنى الاقرباء صرح به في الصحاح قوله ولو نقل الى غيرهم جاز وان كره لان المصرف مطلق الفقراء اقول اي ولو نقل المزكي زكاته الى غير المذكورين وهم الاقرباء والاحوج جاز لان المصرف مطلق الفقراء بالنص الا انه يكره لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين وجهه الى اليمن فاعلمهم ان الله فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد في فقرائهم الظاهر ان الضمير راجع الى اهل اليمن ولان فيه [illegible] حق الجوار قوله وندب دفع ما يغنيه عن سؤال يوم اقول انما ندب ذلك لان فيه صيانة المسلم عن الوقوع في الذل الذي هو السؤال قال محمد في الجامع الصغير

وان تغنتي به انسانا احب اليّ وقال صاحب الهداية معناه الاغنا عن السوال في يومه ذلك لان الاغناء مطلقا مكروه انتهى وقال فخر الاسلام من اراد ان يتصدق بدرهم فاشترى به فلوسا ففرقها فقد قصر في الصدقة لان الجمع كان اولى من التفريق انتهى **قوله** ولا يسال من له قوت يومه **اقول** يعني ولا يحل الا ان يسال شيئا من له قوت يومه لقوله صلى الله عليه وسلم من سال وعنده ما يغنيه فانما يستكثر من جمر جهنم قالوا يا رسول الله وما يغنيه قال ما يغديه وما يعشيه اخرجه احمد في قصة عن سهل بن الحنظلية ورجاله رجال الصحيح واخرجه ابو داود باختصار وهذا اولى من قول من قال ولا يحل لان يسال قوت يومه لان عدم الحل لا يتقيد بالحكم المذكور وقيد بسوال القوت لان سوال الكسوة للمحتاج اليها لا يكره وقيد بالسوال لان الاخذ لمن ملك اقل من نصاب جائز بلا سوال كما قدمناه وقيد بقوله القوت لان السوال لمن ليس له قوت يومه جائز ولا يرد عليه القوي المكتسب فانه لا يحل له سوال القوت اذا لم يكن له قوت يومه لانعقاد ربحه وكتبه على قوت اليوم كمالة ما له وتستثنى من ذلك كما في غاية البيان الغازي فان طلب الصدقة جائز له وان كان قويا مكتسبا لاشتغاله بالجهاد عن الكسب انتهى قال في البحر وينبغي ان يلحق به طالب العلم لاشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا ان نفقته على ابيه وان كان صحيحا مكتسبا كما لو كان زمنا واذا حرم السوال عليه اذا ملك قوت يومه فهل يحرم الاعطاء له اذا علم حاله قال الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق واما الدفع الى مثل ذلك السائل عالما بحاله فحكمه في القياس انه يأثم بذلك لانه اعانة على الحرام لكنه يجعل هبة وبالهبة للغني ولمن لا يكون محتاجا اليه لا يكون آثما انتهى ويلزم عليه ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى يثبت فيها احكام الهبة من صحة الرجوع فانهم قالوا الصدقة على الغني هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم بالغني من ملك نصابا لكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على الحرام لان الحرمة في الابتداء انما هي بالسوال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع لاعانة الا لو كان الاخذ هو المحرم فقط فليتامل انتهى ما في البحر وحاصل هل يأثم معطي من له قوت يومه مع العلم بحاله قال الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق في القياس نعم للاعانة على المحرم لكنه يجعل هبة وبالهبة لغير المحتاج لا يكون آثما انتهى وهذا لان الصدقة على الغني هبة كما ان الهبة للفقير صدقة واستخير بان هذا انما يتم بتقدير ان يراد بالغني من ملك قوت يومه فيملك الرجوع وكلام المتقدمين في حيز المنع بل المراد به من ملك نصابا فلا فرق فيه بين الهبة والصدقة فما مر منه وقع فيه لان الهبة للفقير صدقة على ما قلنا فمحمل ذلك على ما مر عن القاضي الاسبيجابي من انه حيث غلب ظنه غناه حرم عليه الدفع او فرق لانه بالقواعد اليق فتدبره والله تعالى اعلم

قوله باب الفطرة اقول

هكذا وقع لفظ الفطرة بالتاء في بعض الكتب كالوقاية والنقاية والاصلاح ووقع بدون التاء في اكثرها كالهداية والقدوري والكنز والمختار والمجمع وهذا اولى لما عد بعضهم مما فيه التاء من لحن العوام قال في التبيين الفطر لفظ اسلامي اصطلح عليه الفقهاء كانه من الفطرة التي هي النفوس والخلقة انتهى يعني الفطر بكسر الفاء كلمة مولدة لا عربية ولا معربة بل هي اصطلاح للفقهاء فتكون حقيقة شرعية ولما وقع في القاموس من انها عربية تعقبها بعض العلماء المحققين بانه غير صحيح لان ذلك المخرج يوم العيد لم يعلم الا من الشارع فاهل اللغة يجهلونه فكيف ينسب اليهم فخلط صاحب القاموس الحقائق الشرعية بالحقائق اللغوية وهذا كثير في كلامه وكله غلط يجب التنبيه له انتهى **قوله** اي صدقة الفطرة **اقول** قال الحدادي في الجوهرة ذكر في المبسوط هذا الباب عقيب الصوم على اعتبار الترتيب الطبيعي اذ هي بعد الصوم طبعا وذكرها الشيخ هنا لانها عبادة مالية كالزكوة ولان تقديمها على الصوم جائز في بعض الاقوال انتهى قلت وما هنا اولى لما سياتي قال الشيخ اكمل الدين في العناية لصدقة الفطر مناسبة بالزكوة لـ

الشيخ ابن حجر الهيتمي ثم المكي

والصوم اما بالزكوة فلانها من الوظائف المالية مع انحطاط درجتها عن الزكوة واما بالصوم فباعتبار الترتيب الوجودي فان شرطها الفطر وهو بعد الصوم قال صاحب النهاية وانما رجح هذا الترتيب لان المقصود من الكلام هو المضاف لا المضاف اليه خصوصا اذا كان مضافا الى الشرط والصدقة عطية يراد بها المثوبة من الله تعالى سميت بها لان بها يظهر صدق الرغبة في تلك المثوبة كالصداق يظهر به رغبة الرجل في المرأة انتهى قلت انما كانت درجة صدقة الفطر منحطة عن درجة الزكوة لان الزكوة ثبتت بالكتاب وصدقة الفطر بالسنة وما ثبت بالكتاب اعلى درجة مما ثبت بالسنة امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل ان تفرض زكاة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين فيامر باخراجها كذا في شرح النقاية للعلامة الشمني والحاصل فرض صيام شهر رمضان في شهر شعبان بعدما حولت القبلة الى الكعبة وامر النبي صلى الله عليه وسلم بزكاة الفطر قبل العيد بيومين وذلك قبل ان تفرض زكوة الاموال وهذا هو الصحيح يعني ان الصوم والزكوة فرضا في السنة الثانية من الهجرة الا ان افتراض الصوم والامر بصدقة الفطر كانا قبل افتراض الزكوة على الصحيح ولهذا ذهب بعض العلماء الى ان صدقة الفطر منسوخ بالزكوة وان كان الصحيح خلافه كما سياتي وقوله خصوصا اذا كان مضافا الى الشرط يشير الى ان اضافة الصدقة الى الفطر من قبيل اضافة الشيء الى سببه والمختار الاول اذ لا شك ان الفطر ليس سببا ولذا ذكر الحدادي القول الثاني في الجوهرة بصيغة التمريض حيث قال هذا من باب اضافة الشيء الى شرطه كما في حجة الاسلام وقيل من اضافة الشيء الى سببه كما في حج البيت وصلاة الظهر انتهى وقال الشيخ زين في البحر والاضافة فيها من اضافة الشيء الى شرطه وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الراس بطريق التعدد بتعدد الراس وجعلوها في الاصول عبادة فيها معنى المؤنة لانها وجبت بسبب الغير كما تجب مؤنته ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في مال الصبي والمجنون خلافا لمحمد انتهى وقال الحدادي في الجوهرة هي من حقوق الله عند محمد حتى لا تجب في مال الصبي والمجنون عنده وعندهما من حقوق العباد يعني انها حق الفقراء حتى تجب في مال الصبي والمجنون مثل حقوق الادميين انتهى **قوله** تجب على كل حر مسلم **اقول** اما وجوبها فلقوله صلى الله عليه وسلم في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من شعير او صاعا من تمر اخرجه ابو داود وعبد الرزاق والدارقطني والطبراني والحاكم عن عبد الله بن ثعلبة بن صعير العدوي ويقال ابن ابي صعير العذري بالعين والذال المعجمة اصح منسوب الى بني عذرة اسم قبيلة والعدوي منسوب الى عدي وهو جده واهل الحديث يقولون كنيته ابو صعير العذري انتهى وقال الحافظ ابن حجر ومداره على الزهري عن عبد الله بن ثعلبة فمن اصحابه من قال عن ابيه ومنهم من لم يقله وذكر الدارقطني الاختلاف فيه على الزهري وحاصل الاختلاف في صحابيه فمنهم من قال عبد الله بن ثعلبة ومنهم من قال عبد الله بن ثعلبة بن صعير ومنهم من قال ثعلبة بن عبد الله ابن ابي صعير انتهى قال صاحب الهداية وبمثله يثبت الوجوب لعدم القطع انتهى اي ومثل هذا الحديث يثبت الوجوب لانه من الاحاد وخبر الواحد دليل ظني والثابت به الوجوب ولهذا لا يكفر جاحدها بالاجماع واما الفرض فانه لا يثبت الا بدليل قطعي وفي لفظ ادوا اشارة الى ان المراد بالوجوب وجوب الاداء المعبر عنه بتفريغ الذمة لا شغل الذمة المعبر عنه بنفس الوجوب **قوله** لا نصاب الزكوة **اقول** هكذا قال صاحب النقاية والوقاية لكن فيه تسامح اذ لا يشترط ان يملك ما تجب فيه الزكوة بل ما يساوي نصابا ولو عرضا لم ينو به التجارة فارغا عن حاجته الاصلية قال القدوري اذا كان مالكا لمقدار النصاب قال الحدادي في شرحه وشرط اليسار بالنصاب لتقدر الغنى في الشرع به سواء ملك نصابا او قيمته نصابا من العروض او غيرها فاضلا عن كفايته ولا يكون عليه دين انتهى وقال المولى ابن كمال في الاصلاح وتجب على حر مسلم له قدر النصاب وقال في الايضاح لم يقل له نصاب الزكوة لانه ليس بشرط لانها تجب على من له كتب قيمتها مقدار النصاب وليس باهل لها وليس نصاب الزكوة لان الكتب خارجة عنه انتهى **قوله** فاضلا عن حاجته الاصلية **اقول** عما كان حوائج عياله كحوائجه لم يذكرها فانه لا بد ان يكون النصاب فاضلا عن حوائجه وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية

غرابيه وقال صاحب الهداية رواه ثعلبة بن صعير العدوي او صعير العذري صح

ابن ثعلبة ومنهم من قال ثعلبة بن عبد الله صح

والعبرة فيها بالكفاية له ولعياله من غير تقدير فيعتبر ما زاد عليها قال في النهاية حتى لو كان له داران دار
يسكنها واخرى لا يسكنها ويؤاجرها او لا يؤاجرها تعتبر قيمتها ما تي درهم وجب عليه صدقة الفطر وكذلك لو
كانت له دار واحدة يسكنها ويفضل عن سكناه شئ يعتبر الفاضل والى هذا اشار في المحيط انتهى **قوله** ولا يشترط فيه النمو **اقول**
اي لا يشترط فيه الحول مع التمنية والسوم او نية التجارة لان صدقة الفطر انما وجبت بقدرة ممكنة والنمو انما يشترط
فيما يكون وجوبه بالقدرة الميسرة كالزكاة على ما عرف في الاصول **قوله** وقد مر بيانه **اقول** اي في فصل ذي
النماء وتحقيقه فانه قال هناك النماء تحقيقي يكون بالتوالد والتناسل والتجارات او تقديري يكون بالتمكن من الاستنماء
بان يكون في يده او يد نائبه **قوله** وبه اي بهذا النصاب تحرم الصدقة **اقول** قال صاحب الهداية ويتعلق بهذا النصاب
حرمان الصدقة ووجوب الاضحية والفطرة انتهى وقال الشيخ اكمل الدين في العناية يشير الى وجود نصاب قيل وهي ثلثة
نصاب يشترط فيه النماء ويتعلق به الزكوة وسائر الاحكام المتعلقة بالمال النامي وقد تقدم بيانه ونصاب تجب به احكام
اربعة حرمة الصدقة ووجوب الاضحية وصدقة الفطر ونفقة الاقارب ولا يشترط فيه النمو لا بالتجارة ولا بالحول
ونصاب تثبت به حرمة السؤال وهو ما اذا كان عنده قوت يومه عند بعض وقال بعضهم ان يملك خمسين درهما انتهى
وقال الشيخ زين في البحر اطلاق النصاب على ما يتعلق بحرمة السؤال مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي
تجب فيه الزكوة اذا بلغه نحو مائتي درهم وخمس من الابل اذ ليس قوت اليوم مقدرا كثيرا في ضياء الحلوم نصاب كل شئ
اصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكوة وهو يقتضي ان اطلاق النصاب عليه حقيقة اذ قوت اليوم اصل لتحريم السؤال
انتهى فان قلت هذا انما يتمشى على قول من يقول ان السبب لحرمة السؤال تملك قوت اليوم لا على قول من يقول ان السبب
لحرمته تملك خمسين درهما قلت لما كان المعتمد هو القول الاول بنى الشيخ الاشكال والجواب عليه وانما كان هو المعتمد
لانه الموافق للحديث والمختار عند اكثر العلماء في القديم والحديث **قوله** وكذا يتعلق **اقول** اي في شرح قول المصنف
ولم ينو التجارة فانه قال هناك واما اذا لم يحتج اليها اي كتب العلم وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز صرف الزكوة اليه
وكذلك الات المحترفين انتهى **قوله** فلا تجب عليه لولده الكبير **اقول** اي الفقير وان كان في عياله لانعدام الولاية
ولو ادى عنه بغير اذنه فالقياس عدم الاجزاء كالزكوة والاستحسان الاجزاء لثبوت الاذن عادة **قوله** وطفله
الغني بل من ماله **اقول** اي ولا يجب على الاب ان يخرجها لاجل طفله الغني من مال نفسه بل من ماله حتى لو لم يخرجها وجب على
الطفل الاداء بعد البلوغ كذا في البدائع خلافا لمحمد وزفر فانهما يقولان لا يخرجها من ماله بل من مال نفسه حتى اذا اخرجها
من ماله ضمن لان صدقة الفطر عبادة والصبي ليس باهل الوجوب فاذا ثبت انه لا يخرجها من ماله صار كالفقير فيخرجها
الاب عنه من ماله وقال ابو حنيفة وابو يوسف ان صدقة الفطر تجري مجرى المؤنة بدليل ان الاب يتحملها عن ابنه الفقير
فاذا كان غنيا كانت في ماله كنفقته والحاصل ان صدقة الفطر واجبة بسبب الغير فتكون جهة المؤنة فيها غالبة فتجب
في ماله كالنفقة الا انه ليس باهل للخطاب فيخاطب الولي بالاخراج والوصي المنصوب من قبل القاضي عند عدم وصي الاب
او وصي وصيه ووصي الجد وبالجملة شرط محمد وزفر في وجوب صدقة الفطر البلوغ والعقل وهو القياس وهما
لم يشترطاهما وهو الاستحسان وعلى هذا الخلاف ولده المجنون الكبير **قوله** ومملوكه الخادم **اقول** قال حافظ الدين
في الكافي وعبده للخدمة وقال الشيخ زين في البحر اطلقه فشمل المديون والمستاجر والمرهون اذا كان عنده وفاء بالدين
والعبد الجاني عمدا كان او خطأ والعبد المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عتقه بمجيء يوم الفطر والعبد الموصى برقبته
لانسان وبخدمته لآخر فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية
انتهى وقال الشيخ عمر في النهر يرد على قولهم ان سبب وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وما كان في معناه
العبد الموصى بخدمته لواحد وبرقبته لآخر حيث تجب صدقة فطره على الثاني ولا تجب مؤنته الا على الاول كما في
الظهيرية وما في الشرح من انها لا تجب على احد سبق قلم كما في الفتح وكأن منشأ توهمه ما مر ويمكن ان يجاب بان وجوب
النفقة على الموصى له بالخدمة انما هي للخدمة وهذا لا يمنع الوجوب على المالك الا ترى ان نفقة الموجر على المستاجر

فيما اختاره

فيما اختاره الفقيه ابو الليث والفطرة على المولى قد تبره انتهى وعبد عبده المأذون ان لم يكن عليه دين مستغرق
فهو كعبد نفسه فتجب عليه فطرته اتفاقا وان كان عليه دين مستغرق فلا تجب عليه فطرته عند ابي حنيفة لانه لا يملك اكسابه
عنده وتجب عند ابي يوسف ومحمد فانه يملك اكسابه عندهما **قوله** فانها لا تجب عليه لهم **اقول** اي لان صدقة
الفطر لا تجب على المولى لاجل عبيد واماء للتجارة لان وجوبها عليه عندنا بسببهم كالزكوة فلو وجبت عليه
لاجلهم لادى الى الثنى في الزكاة وفي الحديث لا ثنى في الصدقة قال في المغرب قوله لا ثنى في الصدقة مكسور مقصور
اي لا تؤخذ في السنة مرتين ومثله في النهاية والثنى تعدد الوجوب المالي في مال واحد كذا في البحر اعلم ان سقوط صدقة
الفطر ههنا لزوال سبب الوجوب وهو المؤنة لا للتنافي بين الواجبين والنفقة التي يفرضها فيهم لطلب الزيادة منهم
فيكون ساقط العبرة بحكم القصد **قوله** ولو كان مدبرا او ام ولد **اقول** ولاية المولى لا تنعدم بالتدبير والاستيلاد
وانما تختل المالية فلا عبرة لها ههنا لانه انما يؤدي عن نفسه واولاده الصغار ولا مالية فيهم **قوله** الكافر **اقول**
قال صاحب الهداية ويؤدي المسلم الفطرة عن عبده الكافر لاطلاق ما روينا ولقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عباس ادوا عن
كل حر وعبد يهودي او نصراني او مجوسي الحديث ولان السبب قد تحقق والمولى من اهله انتهى قلت مراده بما روينا
الحديث السابق ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير الحديث وحديث ابن عباس قال الحافظ
ابن حجر اخرجه الدارقطني من طريق زيد العمي عن عكرمة عن ابن عباس بنحو ذكر المجوسي وزيد ضعيف والراوي له
عبد السلام الطويل هالك وفي الباب عن ابي هريرة موقوفا انه قال يخرج الرجل زكوة الفطر من كل انسان يعول من صغير وكبير
وحر وعبد ولو كان نصرانيا مدين من قمح او صاعا من تمر اخرجه الطحاوي واخرج عبد الرزاق عن ابن عباس قال يخرج
الرجل زكوة الفطر عن كل مملوك له وان كان يهوديا او نصرانيا انتهى فسكت عن حديث الطحاوي وحديث عبد الرزاق
وسكوته يشير الى انهما صالحان للاحتجاج بهما وذكرهما العلامة الشمني في شرح النقاية محتجا بهما واخرج ابن
ابي شيبة عن ابن عمر انه كان يؤدي عن مملوكه النصراني وعن عمر بن عبد العزيز وعطاء بن ابي رباح مثله وكفى بهم قدوة
قوله لا عن زوجته عطف على لنفسه **اقول** اي لا تجب على الزوج لاجل زوجته لقصور الولاية والمؤنة لانه
لا يلي عليها في غير حقوق الزوجية ولا يمونها في غير الرواتب كالمداواة لكنه لو ادى عنها بغير امرها اجزأها استحسانا
لثبوت الاذن عادة كذا في الهداية **قوله** وعبده الآبق الا بعد عوده **اقول** اي ولا تجب على المولى لعبده الآبق
لعدم الولاية الا بعد عوده لوجود الولاية والمؤنة فيؤدي بعد عوده لما مضى قال في التبيين ولو كان له عبد آبق
او مملوك او مغصوب او مجحود لا تجب على المولى فطرته ولا تجب عليه ايضا عن نفسه بسببهم وعن المرهون تجب
في المشهور ان فضل بعد الدين قدر النصاب وكذا بسببه تجب عليه عن نفسه بخلاف العبد المستغرق في الدين والعبد
الجاني حيث تجب عنهما كيف ما كان والفرق ان الدين في الرهن على المولى ولا دين عليه في العبد المستغرق
والجاني وانما هو على العبد وذلك لا يمنع الوجوب على المولى انتهى **قوله** ولا لمكاتبه لعدم الولاية
اقول اي ولا تجب عليه لاجل مكاتبه لعدم الولاية عليه ولقصور الملك فيه لانه خارج عن يده وتصرفه
بخلاف المدبر وام الولد فانه ملكه كامل فيهما بدليل حل الوطء في المدبرة وام الولد ولا كذلك المكاتبة
فانه لا يحل له وطؤها **قوله** لقصور الولاية والمؤنة في حق كل منهما **اقول** اعلم انهم قالوا ان سبب
وجوب صدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه واستدلوا لذلك بما اخرجه الدارقطني والبيهقي وابن ابي
شيبة من طريق الضحاك بن عثمان عن نافع عن ابن عمر انه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر عن الصغير
والكبير والحر والعبد ممن تمونون وزاد ابن ابي شيبة في روايته وكان ابن عمر يعطي عمن يعول ومماليك
نسائه الا المكاتبين كانا لم يكن يعطي عنهما والضحاك بن عثمان قال فيه ابن معين ثقة وقال ابو حاتم
صدوق وقال ابن سعد كان ثبتا وقد اخرج له مسلم ووجه الاستدلال به ان ما بعد عن انما يكون سببا لما
قبلها وهذا اولى من استدلال صاحب الهداية ومن تبعه على السببية بالاضافة في قولهم زكوة الراس

اذ تمامه يتوقف على ثبوت هذا التركيب عن الشارع او عن اهل الاجماع وزيد في الولاية للاجماع على
ان من مات صغيرا اجنبيا لم يجب عليه ان يخرج عنه لعدم الولاية ونظر فيه بان عدم وجوبها عليه
لا لعدم الولاية بل لعدم وجوب نفقته عليه الا ترى ان الائمة الثلاثة قائلون بوجوبها على الابوين
المعسرين ولا ولاية لهما فالاحسن ان يقال لان نفقة الفقير واجبة على الامام في بيت المال ولا تجب صدقة
فطره اجماعا لعدم الولاية انتهى فلا بد لوجوبها من اجتماع المؤنة والولاية اي المؤنة الكاملة والولاية
التامة فتجب على الحر المسلم عن نفسه وطفله الفقير ومملوكه المعد للخدمة ومدبره وام ولده لوجود المؤنة
الكاملة والولاية التامة في الكل ولا تجب عليه عن زوجته ولا عن عبد بين اثنين على احدهما لنقصان
المؤنة والولاية فيهما ولا عن طفله الغني لعدم المؤنة ولا عن مكاتبه لعدم الولاية ولا عن ولده الكبير وعبده
الابق ومن في معناه لعدم المؤنة والولاية معا **قوله** وكذا العبد بين اثنين عند ابي حنيفة **اقول** وكذا
لا تجب عن عبيد بين اثنين على احدهما عند ابي ح وقالا تجب على كل واحد من الشريكين فطرة ما يخصه من الرؤس
دون الاشقاص اي الكسور حتى لو كان للشريكين اربعة اعبد تجب عنهما عن كل واحد من اثنين ولو كان ثلثة
تجب عن اثنين دون الثالث وهذا بناء على صحة قسمة الرقيق عندهما وعدم صحة قسمته عنده وقيل لا تجب
الفطرة في العبد المشترك بالاتفاق لان النصيب لا يجتمع قبل القسمة فلم تتم الرقبة لكل منهما قال ابن الملك في شرح
المجمع والصحيح انه على الخلاف ايضا كذا في الكافي انتهى **قوله** واذا بيع المملوك المشترك الى قوله ما يبتنى عليه **اقول**
قال الفاضل المحشي هكذا في عامة النسخ لكن الصواب في تفسير الضمير بالمملوك الغير المشترك فان العبد المشترك لا تجب
فيه الفطرة على ما مر فيحتاج كلامه الاتي الى التاويل انتهى وقال صاحب الهداية ومن باع عبدا واحدهما بالخيار
ففطرته على من يصير له العبد ومعناه اذا مر يوم الفطر والخيار باق وقال زفر على من له الخيار وقال الشافعي
على من له الملك لانه من وظايفه كالنفقة ولنا ان الملك موقوف لانه لو رد لعاد الى قديم ملك البايع ولو اجيز
يثبت الملك للمشتري من وقت العقد فيتوقف على ما يبتنى عليه بخلاف النفقة لانها للحاجة الناجزة فلا تقبل التوقف
وزكاة التجارة على هذا الخلاف انتهى وقال صاحب العناية قوله اذا مر يوم الفطر والخيار باق قال الامام حميد الدين
الضرير في شرحه هذا من قبيل اطلاق اسم الكل وارادة البعض لا ان مضي كل يوم الفطر ليس بشرط انتهى وفرق بعضهم
بين المرور والمضي فقال المضي يقتضي الانقضاء وهو ليس بلازم بل وجود الخيار وقت طلوع فجر يوم الفطر كاف
على ما بين في الكفاية بخلاف المرور فانه لا يقتضيه فعلى هذا كان الاولى ان يقول بدل قوله مضى مر كما وقع في الهداية
انتهى وقوله فيتوقف ما يبتنى عليه يعني لما كان الملك موقوفا على الرد او الاجازة كان ما يبتنى عليه وهو وجوب
صدقة الفطر كذلك لان التردد في الاصل يستلزم التردد في الفرع قال في المجمع واوجبناها عمن بيع بالخيار على
البايع ان فسخ والا فعلى المشتري لا على من له الخيار وقال ابن الملك في شرحه يعني اذا بيع العبد بخيار الشرط للبايع
او للمشتري ومر يوم الفطر في مدة الخيار ففطرته عندنا على البايع ان فسخ المبيع وعلى المشتري ان لم يفسخ وقال
زفر تجب فطرته على من له الخيار منهما قيد بالخيار لان البيع لو كان باتا والمبيع غير مقبوض يوم العيد فقبضه بعده
ففطرته على المشتري اتفاقا لان الملك قد تقرر بالقبض وان لم يقبضه حتى هلك لم تجب على واحد منهما اتفاقا
اما على المشتري فظاهر واما على البايع فلانه عاد اليه المبيع غير منتفع به فكان بمنزلة العبد الابق ولا يرد بالخيار
خيار الشرط لان المبيع لو رد بخيار عيب او رؤية قبل القبض ففطرته على البايع اتفاقا لانه ملكه عاد اليه
منتفعا به فعاد بحقوقه وان رده بعد القبض فعلى المشتري لانه زال ملكه عنه بعد تمامه فلا تسقط الصدقة
كذا في المحيط انتهى **قوله** اما دقيق الشعير فكالشعير **اقول** قال في الهداية والاولى ان يراعى فيهما القدر و
القيمة احتياطا وان نص على الدقيق في بعض الاخبار ولم يبين ذلك في الكتاب اعتبارا للغالب انتهى
وقال الشيخ اكمل الدين في العناية والاولى ان يراعى فيهما اي في الدقيق والسويق القدر والقيمة احتياطا

حتى انه كان

يعني ان كل واحد من العبدين قبل القسمة نصفه لاحد الشريكين ونصفه للاخر فلا تتم الرقبة لكل واحد منهما
الفاضل الولي

اي الناجزة اي الواقعة في الحال

حتى انه كان منصوصا عليهما يتادى باعتبار القدر وان لم يكونا فباعتبار القيمة وتفسيره ان يؤدي نصف
صاع من دقيق البر تبلغ قيمته نصف صاع من بر واما ان يؤدي منا ونصف من من دقيق البر ولكن لا تبلغ قيمته قيمة
نصف صاع من بر لا يكون عاملا بالاحتياط انتهى وقال الشيخ جمال الدين وجه الاحتياط بان يعطي نصف صاع
دقيق حنطة او صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا اقل من نصف يساوي نصف صاع بر او
اقل من صاع يساوي صاع شعير ولا نصفا لا يساوي نصف صاع بر او صاعا لا يساوي صاع شعير انتهى قال في
الهداية والخبز تعتبر فيه القيمة هو الصحيح **قوله** او زبيبا **اقول** قال ابو يوسف ومحمد الزبيب بمنزلة الشعير
وهو رواية الحسن عن ابي ح والمذكور هنا رواية الجامع الصغير وقيل الفتوى على رواية الحسن **قوله** مما
اي صاع تسع الفا واربعين درهما فانه الصاع المعتبر **اقول** قال صاحب الهداية والصاع عند ابي حنيفة
ومحمد ثمانية ارطال بالعراقي وقال ابو يوسف خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول الشافعي لقوله صلى الله عليه وسلم
صاعنا اصغر الصيعان ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال
وهكذا كان صاع عمر وهو اصغر من الهاشمي وكانوا يستعملون الهاشمي انتهى قال مخرج احاديث الهداية
حديث صاعنا اصغر الصيعان لم يجده وروى ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما عن ابي هريرة قال قيل يا رسول الله صاعنا
اصغر الصيعان ومدنا اكبر الامداد فقال اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك لنا في قليلنا وكثيرنا واجعل لنا
مع البركة بركتين وحديث كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بثمانية ارطال اخرجه الدارقطني عن انس من رواية
ابن ابي ليلى عن عبد الكريم واسناده ضعيف وفي الباب حديث الحصيني بن علي ليس فيه ذكر الوزن **قوله**
وهكذا صاع عمر يعني ثمانية ارطال اخرج ابن ابي شيبة عن يحيى بن ادم قال سمعت حسن بن صالح يقول صاع عمر ثمانية
ارطال وقال شريك اكثر من سبعة ارطال واقل من ثمانية واخرج الطحاوي من طريق علي بن صالح عن ابي اسحق عن موسى
ابن طلحة قال الحجاجي صاع عمر ثم اخرج عن ابرهيم قال عيرنا صاعا فوجدناه حجاجيا والحجاجي عندهم ثمانية
ارطال بالبغدادي وانما سمي حجاجيا لان الذي اخرجه الحجاج قوله وهو اصغر من الهاشمي لان الهاشمي اثنان
وثلثون رطلا وكانوا يستعملون الهاشمي والنبي صلى الله عليه وسلم استعمل العراقي والحاصل ان الصاع عند ابي ح ومحمد ثمانية
ارطال بالعراقي وعند ابي يوسف خمسة ارطال وثلث واجمعوا على ان الصاع اربعة امداد ولابي يوسف ما اخرجه
الطحاوي عنه انه قال قدمت المدينة فاخرج لي من اثق به صاعا وقال هذا صاع النبي صلى الله عليه وسلم فوجدته خمسة
ارطال وثلثا قال الطحاوي وسمعت ابن ابي عمران يقول الذي اخرجه لابي يوسف مالك ولهما ما رويناه وما اخرجه
النسائي عن موسى الجهني قال اتي مجاهد بقدح حزرته ثمانية ارطال فقال حدثتني عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يغتسل بمثل هذا وبعضهم رفع الخلاف بينهم فقال وجد ابو يوسف الصاع خمسة ارطال وثلثا برطل المدينة
وابو ح يقول الصاع ثمانية ارطال بالبغدادي وهي تعدل خمسة ارطال وثلثا بالمدني لان الرطل المدني ثلثون
استارا والبغدادي عشرون استارا والاستار بكسر الهمزة ستة دراهم ونصف واذا قابلت ثمانية ارطال
بالبغدادي بخمسة ارطال وثلث بالمدني وجدتهما سواء اعني الفا واربعين درهما قال الزيلعي وهذا اشبه لان محمدا
لم يذكر في المسئلة خلاف ابي يوسف ولو كان فيها خلاف لذكره وهو اعرف بمذهبه انتهى وفي كلام المص اشارة الى
هذا لوروده في الينابيع بان الصحيح ان الخلاف ثابت بينهم في الحقيقة انتهى قلت تمام هذا الكلام محتاج الى
اثبات نفي ما تقدم من ان ابا يوسف قدره بالرطل المدني وهو اكبر من الرطل البغدادي فان المدني ثلثون استارا و
البغدادي عشرون استارا والى نفي ما قالوه من ان الرطل كان في زمن ابي ح عشرين استارا وزاد في عصر ابي يوسف
فصار ثلثين استارا فالرطل في زمن ابي ح كان مائة وثلثين درهما وفي زمن ابي يوسف مائة وخمسة وتسعين
درهما فاذا قابلتهما تجد كل واحد منهما الفا واربعين درهما وفي كلام المص ايماء الى ان الصاع يعتبر
بالوزن لا بالكيل لانهم لما اختلفوا في انه ثمانية ارطال او خمسة وثلث كان اجماعا منهم

على اعتبار الوزن اذ لا معنى للاختلاف فيه الا لو اعتبر به وروى ابن رستم عن محمد انه انما يعتبر بالكيل لان الآثار جاءت بلفظ الصاع وهو اسم للمكيال المخصوص حتى لو وزن اربعة ارطال فدفعها الى الفقير لا يجزيه لجواز كون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وان وزنت اربعة ارطال لكن قولهم في تقدير الصاع انه يعتبر الوزن بما لا يختلف كيله ووزنه وهو الماش والعدس فما وسع ثمانية ارطال او خمسة ارطال وثلثا من ذلك فهو الصاع كما صرح به في الخانية واشار اليه المص بقوله من مج او عدس ثم صرح به بقوله وانما قدر بهما لا يقتضي رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيلا او وزنا كذا قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير و عبارته هذه ويعتبر وزن ذلك بما لا يختلف كيله ووزنه وهو العدس والماش فما وسع ثمانية ارطال او خمسة وثلثا من ذلك فهو الصاع كذا قالوا وعلى هذا يرتفع الخلاف المذكور آنفا في تقدير الصاع كيلا ووزنا انتهى وههنا للقوم كلام تركناه مخافة التطويل ومن رامه فليراجع الفتاوى الظهيرية والبدائع وغيرهما من المعتبرات **قوله** وانما قدر بهما لقلة التفاوت بين حباتهما عظما وصغرا وتخلخلا واكتنازا **اقول** قال المولى ابن كمال في الايضاح انما قدروه بهما لعدم التفاوت بين حباتهما تخلخلا واكتنازا واما التفاوت صغرا وعظما فلا دخل له في التقدير وزنا انتهى اراد به الرد على صدر الشريعة وللمص لان ما ذكره المص ههنا عبارة صدر الشريعة قيل التخلخل ان يكون وضع جملة الشيء بلا انضمام شيء من الخارج والاكتناز الازدحام انتهى وقال الفاضل المحشي المشهور ان التخلخل ان لا يكون بين اجزاء الجسم شدة انضمام وقال الفاضل المحشي وان لم يوجد التخلخل في الصحاح وغيره من اصول اللغة بهذا المعنى انتهى **قوله** بطلوع فجر الفطر متعلق ايضا بيجب **اقول** قال صاحب الهداية ووجوب الفطرة يتعلق بطلوع الفجر من يوم الفطر وقال صاحب العناية يعني تعلق وجوب الاداء بالشرط فهو من تعلق المشروط بالشرط لا من تعلق الحكم بالسبب حتى اذا قال العبد اذا جاء يوم الفطر فانت حر فجاء يوم الفطر عتق العبد ووجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل لان المشروط يعقب الشرط في الوجود انتهى والمعنى توقف الوجوب ثبت بطلوع فجر الفطر فيدخل وقت وجوب ادائها بطلوعه ويخرج بطلوعه ايضا ولا يفوت اداؤها بعد ذلك بل في اي وقت اداها يكون اداء لا قضاء فبان ذلك انه يدخل ثم يخرج على الفور من غير ان يتقرر كذا في الجوهرة قال المولى ابن كمال في الايضاح نفس الوجوب بالسبب وهو راس يمونه ويلي عليه وله شرط وهو ملك النصاب المذكور ووجوب الاداء بالخطاب وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر الحديث وله شرط وهو الوقت فان الاداء قبله ليس بواجب بالاجماع انتهى **قوله** لانتفاء السبب بالنظر الى كل منهما **اقول** يعني انها لا تجب صدقة الفطر على من مات قبل طلوع فجر يوم الفطر او ولد او اسلم بعده لانتفاء سبب الوجوب بالنظر الى كل واحد منهما اي من مات قبله او ولد او اسلم بعده اما من مات قبل طلوع فجر الفطر فانه لم يدرك وقت الوجوب واما من ولد بعد طلوع فجر الفطر فانه لم يكن موجودا وقت الوجوب واما من اسلم بعد طلوعه فانه وان كان موجودا وقت الوجوب الا انه لما لم يكن اهلا لها صار وجوده كالعدم فكان كمن ولد بعده **قوله** وصح اداء الفطرة لو قدم الاداء على وقت الوجوب لانه ادى بعد تقرر السبب وهو راس يمونه ويلي عليه **اقول** قال الفاضل المحشي يمونه من المؤنة وهي احتمال ثقل النفقة والكسوة وتحمل مشقة التربية ويلي من الولاية انتهى قال صاحب القاموس في مادة م ء ن مان القوم احتمل مؤنتهم اي قوتهم يمونهم وقد لا يهمز فالفعل مانهم وقال في مادة م و ن مانه قام بكفايته فهو ممون انتهى وقال صاحب الصحاح في المادة الاولى مانت القوم امانهم مانا اذا احتملت مؤنتهم ومن ترك الهمزة قال منتهم امونهم وقال في المادة الثانية مانه يمونه اذا احتمل مؤنته وقام بكفايته فهو رجل ممون انتهى وقال في مادة و ل ي ولي الوالي البلد وولي الرجل البيع ولاية فيهما وقال صاحب القاموس في هذه المادة ولي الشيء وعليه ولاية وولاية او هي المصدر وبالكسر الخطة والامارة والسلطان انتهى **قوله** فلا فرق بين مدة ومدة **اقول** قال في الهداية هو الصحيح ومثله في الكافي والتبيين قال في العناية

قوله

الخلاصة

قوله وهو الصحيح احتراز عن قول الحسن بن زياد وخلف بن ايوب ونوح بن ابي مريم قال الحسن بن زياد لا يجوز تعجيلها اصلا كما لا تصح الاضحية وقال خلف بن ايوب يجوز تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لا قبله فانها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم وقال نوح بن ابي مريم يجوز تعجيلها في النصف الاخير من رمضان لان بمضي النصف قرب الفطر فيعطى له حكمه ومنهم من قال في العشر الاخير من رمضان ووجه الصحيح ما ذكره في الكتاب بقوله لانه ادى بعد تقرر السبب فاشبه التعجيل في الزكوة وفي هذا قال في الخلاصة لو ادى عن سنين او اكثر جاز انتهى وقال الشيخ زين في البحر وفي فتاوى قاضيخان قال خلف بن ايوب يجوز التعجيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام ابو بكر بن الفضل وهو الصحيح وفي الفتاوى الظهيرية الصحيح انه يجوز تعجيلها اذا دخل رمضان وهو اختيار الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى انتهى وقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأيد التقييد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه انتهى وقال اخوه الشيخ عمر في النهر واتباع الهداية اولى انتهى قلت فيه من الحسن ما لا يخفى ولعل اولوية اتباعها في هذه المسئلة ان عليه اصحاب المتون والشروح المتداولة **قوله** او اخر عن وقته ولم يسقط **اقول** هذا هو الصحيح وقال الحسن يسقط بمضي يوم الفطر لانها قربة اختصت بيوم العيد فكانت كالاضحية تسقط بايام النحر ولهم ما ذكر في الكتاب **قوله** فلا يتقدر وقت الاداء فيها **اقول** هذا ظاهر في ان وقتها موسع لا يتضيق الا في اخر العمر وهو قول اصحابنا وبه قال العلامة كذا في البدائع ومقتضاه انه لا ياثم بتاخيرها عن اليوم الاول وقيل مقيد بيوم الفطر فيكون بعده قاضيا ومقتضاه انه ياثم بتاخيرها عن اليوم الاول واختاره في البحر لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم لكن حمل الامر في البدائع على الندب ومن هنا صرح في الظهيرية بعدم كراهة التاخير اي تحريما **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم **اقول** اخرجه الدارقطني وابن عدي عن ابن عمر [illegible] كان يامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ اغنوهم عن الطواف في هذا اليوم واخرج الحاكم في علوم الحديث عن ابن عمر انه قال كان يامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمها قبل ان ينصرف الى المصلى ويقول اغنوهم عن الطواف في هذا اليوم وعن عبد العزيز بن محمد عن ربيح بن عبد الرحمن بن ابي سعيد عن ابيه عن جده قالوا فرض صوم رمضان بعد ما حولت القبلة بشهر من شعبان في الثانية وامر فيها بزكوة الفطر فذكر الحديث وفيه وقال اغنوهم عن طواف هذا اليوم يعني المساكين قال ابن عبد البر اجمع العلماء على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بصدقة الفطر ثم اختلفوا في نسخها فقالت فرقة هي منسوخة بالزكوة لان النبي صلى الله عليه وسلم امر بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل ان تفرض زكوة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين يامر باخراجها وقال الجمهور لم ينسخها شيء لان الزيادة في جنس العبادة لا توجب نسخ الاصل المزيد عليه غير ان محل سائر الزكوات الاموال ومحل زكوة الفطر الرقاب انتهى **قوله** فانه ندب اي اشارة على ان الاولى اداؤها الخ **اقول** هذا هو احد الوجوه الاربعة التي استدلوا بها على ندب تعجيل صدقة الفطر والثاني انه المستحب ان يأكل هو قبل الصلاة فيقدم للفقير ايضا ليأكل منها قبلها ويتفرغ للعبادة والثالث ما اخرجه ابو داود وابن ماجة والدارقطني عن ابن عباس انه قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين من اداها قبل الصلاة العيد فهي زكوة مقبولة ومن اداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات قال الدارقطني ليس في رواته مجروح انتهى قلت يعني من اداها بعد صلاة العيد لا تكون صدقة الفطر بل يكون حكمها حكم سائر الصدقات فلا يترتب عليها ما يترتب على صدقة الفطر من تطهير الصائم من اللغو والرفث ومعنى قوله فرض رسول الله اوجب والواجب عند الائمة الثلثة مرادف للفرض القطعي فيطلقون على صدقة الفطر فرضا وواجبا وهو عند الحنفية غير الفرض القطعي فيقتصرون على القول بالوجوب ويطلقون عليها فرضا ايضا لكن لا بمعنى الفرض القطعي الاعتقادي بل بمعنى الفرض الظني العملي والرابع ما اخرجه البخاري ومسلم عن ابن عمر انه قال ان النبي صلى الله عليه وسلم يامر بزكوة الفطر

ان تؤدى قبل خروج الناس الى الصلاة قلت الاستدلال بهذا اولى لان الامر تبدا امره صلى الله عليه وسلم الوجوب
وادنى مرتبة الندب والاستحباب فحيث لم يحمل على الاعلى يتعين الحمل على الادنى **قوله** ويجب دفع كل شخص فطرته
الى فقير واحد حتى لو فرقه الى فقيرين لم يجز **اقول** الظاهر ان المراد بالوجوب ههنا الافتراض بدليل قوله حتى لو
فرقه الى فقيرين لم يجز اذ لو كان المراد بالوجوب الواجب الذي هو غير الفرض لجاز التفريق مع الكراهة **قوله**
لان المنصوص عليه الاغناء لما مر **اقول** اى الحديث الذي مر ذكره وهو قوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة
في مثل هذا اليوم وقد ذكرنا انفا ان الحديث المذكور ليس بهذا اللفظ بل بلفظ اغنوهم عن الطوف في هذا اليوم الا
ان المصنف تبع الزيلعي في ايراد الحديث المذكور باللفظ المزبور لان ما ذكره ههنا على ما اقربه نفسه من اوله الى اخره
كلام الزيلعي مع بعض التصرف في اللفظ **قوله** كذا ذكره الكرخي وهو الاول **اقول** هذا من رواية المصنف على كلام الزيلعي
اعلم ان الظاهر من كلام الزيلعي والشيخ كمال الدين والمصنف ان المذهب المنع وان القائل بالجواز انما هو الكرخي والامر
بالعكس فان المانعين جم يسير والمجوزين جم غفير والاعتماد على ما عليه الجم الكثير وقال الشيخ زين في البحر صرح
الولوالجي وقاضيخان وصاحب المحيط والبدائع بالجواز من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكوة واما
الحديث المامور فيه بالاغناء فيفيد الاولوية وقد نقل في التبيين الجواز من غير ذكر خلاف في باب الظهار انتهى
قوله ويجوز دفع ما يجب على جماعة الى فقير واحد **اقول** هذا هو الصحيح كما في مواهب الرحمن
والله اعلم بحقيقة الحال ومنه المبدا واليه المال

قوله كتاب الصوم اقول

قال الشيخ زين في البحر ولو قال كتاب الصيام لكان اولى لما في الظهيرية لو قال لله علي صوم لزمه يوم واحد ولو
قال صيام لزمه ثلثة ايام كما في قوله تعالى ففدية من صيام انتهى وقال الاخوى في النهر لعل وجهه ان لفظ صيام في لسان
الشرع ثلثة ايام فكذا في النذر خروجا عن العهدة بيقين بخلاف صوم وتعقبه في البحر ان الصيغة لها دلالة على التعدد
انتهى **قوله** عقب الزكوة بالصوم اقتداء بالحديث **اقول** ذكر محمد في الجامع الصغير والكبير الصوم عقيب الصلاة
واختاره قاضيخان في فتاويه لان كلا منهما عبادة بدنية اذ هو ترك الاعمال البدنية اعني الاكل والشرب والجماع ولان
ذكر الصوم وقع مقدما على ذكر الزكوة في بعض الاحاديث فقدم ذكره على ذكرها اقتداء بها منها ما اخرجه
ابن حبان في صحيحه والترمذي وصححه والحاكم وقال على شرط مسلم عن سليم بن عامر قال سمعت ابا امامة يقول سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في حجة الوداع اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وادوا زكوة اموالكم واطيعوا
ذا امركم تدخلوا جنة ربكم واخرجه الطبراني في مسند الشاميين من حديث ابي الدرداء وفيه وحجوا بيت ربكم
برا واطيعوا اذا امركم ولان وجود الصوم متقدم على وجود الزكوة لانه افترض قبلها على الصحيح فحيث كان وجوده مقدما
على وجودها ناسب ان يكون ذكره ايضا مقدما على ذكرها ليطابق الذكر الوجود كما قيل في تقديم المكية على المدنية
وذكر اكثر الفقهاء عقيب الصلاة الزكوة اقتداء بالقران وعقيب الزكوة الصوم اقتداء بالحديث على ما ذكره المصنف
قوله حيث قال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكوة
وصوم رمضان **اقول** لم يذكر حج البيت ولو ذكره لكان اولى وهذا على تقديم الصوم على الحج في هذا الحديث رواية
ابن عمر والرواية الصحيحة المنقولة عنه في الصحيحين وغيرهما تقديم الحج على الصوم فعلى الرواية الصحيحة لا يصلح القول
بالاقتداء بالحديث المذكور في تعقيب الزكوة بالصوم فكان الاولى للمصنف ان يذكر حديث سؤال جبريل فانه لما سال
النبي صلى الله عليه وسلم عن الاسلام قال له النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة
وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا فان قلت هل لا يعارض حديث ابن عمر على الرواية
الصحيحة المنقولة عنه قلت نعم الا انهم رجحوا الرواية التي فيها تقديم الصوم على الحج لوقوعه في اكثر الاحاديث الصحيحة
وايدوها بورودها في القران قال الله تعالى والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات

على ان المراد

على ان المراد بالصابرين والصابرات الصائمين والصائمات ولم يقدم احد ذكر الحج على ذكر الصوم بل اتفقوا كلهم على تقديم
الصوم على الحج لما مر من ان الواقع في اكثر الاحاديث الصحيحة الاسناد والوارد في كلام رب العباد قال صاحب الايضاح
اعلم ان الصوم من اعظم اركان الدين واوثق قوانين الشرع المتين به تقهر النفوس الامارة بالسوء وانه مركب من عمل القلب
الذي هو افضل الاعمال ومن النفي عن المآكل والمشارب والمناكح عامة يومه وهو اجمل الخصال غير انه اشق التكاليف على
النفوس فاقتضت الحكمة الالهية ان يبدا في التكاليف بالاخف وهو الصلاة تمرينا للمكلف ورياضة له ثم يثني بالوسط
وهو الزكوة ويثلث بالاشق وهو الصوم واليه وقعت الاشارة في مقام المدح والترتيب والخاشعين والخاشعات
والمتصدقين والمتصدقات والصابرين والصابرات وفي ذكر مباني الاسلام واقام الصلاة وايتاء الزكوة وصوم
شهر رمضان فاقتدت ائمة الشريعة في مصنفاتهم بذلك انتهى ولان الصوم مفرد والحج مركب والمفرد مقدم على المركب
في الوجود فناسب ان يقدم في الذكر ايضا ليطابقا **قوله** هو لغة الامساك **اقول** اى عن كل شيء **قوله** ترك الاكل
والشرب والجماع **اقول** اى امساك النفس وكفها عن المفطرات حقيقة او حكما وانما فسرنا الترك بالامساك
المذكور في القدوري ليكون فعل المكلف لانه لا تكليف الا بفعل حتى قالوا ان المكلف فيه في النهي كف النفس لا ترك الفعل
وانما عممنا الامساك ليدخل فيه من اكل او شرب او جامع ناسيا فانه صائم لانه ممسك حكما لان فعله نسيانا ليس
بمعتبر شرعا ورجح بعض المحققين الامساك على الترك بان الترك يشمل القياس دون الاستحسان والامساك يشملهما
فان من اكل او شرب او جامع عمدا فسد صومه قياسا واستحسانا لعدم الترك والامساك معا ومن اكل او شرب او جامع
ناسيا فسد صومه قياسا لعدم الترك ولم يفسد استحسانا لوجود الامساك وحاصل هذا الفرق ان القصد معتبر في ترك
الترك وغير معتبر في ترك الامساك فتدبر وانما قلنا عن المفطرات ولم نقل عن المفطرات الثلاث كما قال بعضهم لئلا
يخرج بعض المفطرات وهو ما وصل الى الجوف لا من الفم بل من الدماغ لان بين الدماغ والجوف منفذا فما وصل الى الدماغ وصل
الى الجوف كما سيجيء **قوله** من الصبح الى الغروب **اقول** قال الشيخ اكمل الدين في العناية قيل العبرة لاول طلوعه وقيل
لاستنارته وانتشاره قال شمس الائمة الحلواني الاول احوط والثاني ارفق انتهى وقال العلامة الشمني في شرح النقاية
والمعتبر اول طلوع الصبح عند جمهور العلماء وقيل استنارته وهو مروي عن عثمان وحذيفة وابن عباس وطلق
ابن علي وعطاء ابن ابي رباح والاعمش قال مسروق لم يكونوا يعدون الفجر فجركم انما كانوا يعدون الفجر الذي يملا
البيوت قال شمس الائمة الحلواني الاول احوط والثاني ارفق انتهى **قوله** لم يقل نهارا كما قال بعضهم **اقول**
اراد به القدوري كما صرح به العلامة الزيلعي حيث قال ولم يقل نهارا كما قال القدوري لان النهار اسم لما بعد
طلوع الشمس الى غروبها الا يرى الى قوله صلى الله عليه وسلم صلاة النهار عجماء انتهى **قوله** لانه قد يطلق ايضا على ما
بعد طلوع الشمس الى غروبها **اقول** ظاهر هذه العبارة يدل على ان النهار يطلق كثيرا على ما قبل طلوع الشمس
الى غروبها ويطلق قليلا على ما بعد طلوعها الى غروبها وهذا يخالف ما مر عن الزيلعي فان ظاهره يدل على ان
النهار انما يطلق على ما بعد طلوع الشمس الى غروبها وهذا هو الحق فانهم فرقوا بين النهار واليوم فقالوا
النهار من طلوع الشمس الى غروبها واليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وممن نص على هذا الفرق المحقق ابن كمال
في الاصلاح والايضاح وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير والمراد من النهار اليوم في لسان الفقهاء انتهى
وهذا يفيد ان الفرق بين اليوم والنهار في اصطلاح الفقهاء والفرق انما هو في اللغة فعلى هذا يحمل كلام
الزيلعي على النهار اللغوي وكلام المصنف على النهار الشرعي فتندفع المخالفة بين كلاميهما لكن قال الامام الاتقاني
في غاية البيان النهار عبارة عن زمان ممتد من طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وهو قول اصحاب الفقه و
اللغة ولهذا قال صاحب ديوان الادب النهار ضد الليل وينتهي الليل بطلوع الفجر الصادق انتهى والتحقيق ان اليوم
لغة وشرعا يطلق على ما بعد طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس والنهار لغة يطلق على ما بعد طلوع الشمس الى غروبها
كما في النهاية وغيرها وشرعا على ما بعد طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس فعلى هذا الفرق بين اليوم والنهار

الشرعي وسيأتي ما يتحقق هذا المعنى ان شاء الله تعالى وصاحب القاموس خلط المعنى الشرعي بالمعنى اللغوي كما هو دأبه حيث قال النهار ضياء ما بين طلوع الفجر الى غروب الشمس او من طلوع الشمس الى غروبها انتهى **قوله** كما قال عليه السلام صلاة النهار عجماء **اقول** قال الامام محيي الدين النووي لا اصل له الحديث وقال الحافظ ابن حجر لم اجده وهو عند عبد الرزاق من قول مجاهد ومن قول ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود موقوفا عليهما انتهى فعلى هذا معنى قول النووي لا اصل له الحديث لا اصل لرفعه ومعنى قول ابن حجر لم اجده لم اجده مرفوعا **قوله** بنيته **اقول** لو قال بالنية كما قال بعضهم لما احتاج الى زيادة قوله من اهلها احترازا عن امساك الكافر والحائض والنفساء مع نية الصوم لان المراد النية المعهودة وهي التي اعتبرت في الشرع وهي نية من كان اهلا للصوم واما نية من لم يكن اهلا له كنية الحائض والنفساء والكافر فانها غير معتبرة فيه **قوله** وهو نوعان معين كصوم رمضان اداء وقضاء **اقول** ان صاحب هذا التقسيم العلامة الزيلعي في التبيين فانه قال فيه اعلم ان الصوم ثلثة انواع فرض وواجب ونفل فالفرض نوعان معين كرمضان وغير معين كالكفارات وقضاء رمضان انتهى ثم قد جعل صوم رمضان اداء من المعين وصوم قضائه من غير المعين لا يوافق كلامه على ان قوله فيما سيأتي اذ ليس لها وقت معين ينادي باعلى صوته ان ما نقله ههنا وقع سهوا من قلمه وروي محمد عن مجاهد انه يكره ان يقال جاء رمضان وذهب رمضان والصحيح انه لا يكره لمجيئه في الاحاديث الصحيحة اعلم انهم اطبقوا على ان العلم في شهر رمضان وربيع الاول والاخر هو مجموع المضاف والمضاف اليه نحو وشهر ههنا من قبيل حذف بعض الكلمة الا انهم اجروا مثل هذا العلم مجرى المضاف والمضاف اليه حيث اعربوا الجزئين كذا في شرح الكشاف للسعد **قوله** وغير معين نحو الكفارات **اقول** لفظ النحو حشو لا فائدة فيه قال بعض الفضلاء ان عد الصوم الكفارات من فرض الصوم موافق لكلام الزيلعي وقد عزاه الشيخ كمال الدين في فتح القدير الى صاحب البدايع وصاحب المجمع لكنه مخالف لما في الوقاية وعامة الكتب فليتنظر انتهى **قوله** واما واجب كالنذر المعين والمطلق **اقول** هذا موافق لكلام الزيلعي فانه قال والواجب نوعان معين كالنذر المعين وغير معين كالنذر المطلق انتهى وعلى هذا مشى صاحب الوقاية والكنز والمختار قال صاحب المجمع يفترض صوم شهر رمضان اداء وقضاء وصوم المنذور واجب لان وفاءه ثابت بقوله تعالى وليوفوا نذورهم وهو غير قطعي الدلالة لان المنذور الذي لا يكون من جنسه واجب كعيادة المريض مخصوص منه فان وفاءه غير لازم بالاجماع فكيف يصح عطف الواجب على المفروض قلت يجعل بقية عني يجب مجازا ليشملهما او يقول المنذور فرض ايضا لان لزوم وفائه ثابت بالاجماع وهو قطعي غاية ان يكون سنده ظنيا في الدلالة وهو لا ينافي فرضيته فيصح عطفه انتهى فعلم من كلام الشارح ان كلام صاحب المجمع ليس نصا في الفرضية بل يحتمل الفرضية والوجوب لكن لما كانت دلالته على الفرضية اظهر من دلالته على الوجوب جعله الشيخ كمال الدين نصا فيها وتبعه الشيخ زين في البحر حيث قال والاظهر ان تعميم المنذور بقسميه الى المفروض كما اختاره في البدايع والمجمع ووجهه في فتح القدير بالاجماع على لزومه انتهى في قوله الاجماع على لزومه وفي قول شارح المجمع لان لزوم وفائه ثابت بالاجماع كلام وسيجيء وسكوت الشارح عن الكفارة يدل على ان المختار عنده فرضيتها **قوله** ذكر في الهداية ان صوم رمضان فريضة لقوله تعالى كتب عليكم الصيام وعلى فرضيته انعقد الاجماع ولهذا يكفر جاحده والمنذور واجب لقوله تعالى وليوفوا نذورهم **اقول** الى هنا عبارة الهداية وما ذكر بعده من التبيين قوله ولهذا يكفر جاحده بضم الياء وفتح الفاء بلا تشديد ومعناه يحكم بكفر جاحده ومنه ولا تكفر اهل قبلتك اي لا تسمهم كفارا كذا في العناية **قوله** فان قيل فوجب ان يكون المنذور ايضا فرضا لثبوته بالكتاب اجيب بان الكتاب عام خص منه ما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض وتجديد الوضوء عند كل صلاة ونحو ذلك ه **اقول** يعني اجيب عن السؤال المذكور بان قوله تعالى وليوفوا نذورهم عام خص منه النذر الذي ليس من جنسه واجب شرعا كعيادة المريض وما ليس بمقصود لذاته بل لغيره كالنذر بالوضوء لكل صلاة ونحو ذلك فلا يكون قطعيا كالآية المأولة وخبر الواحد ولهذا جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد والقياس بعد ما خص ولو كان قطعيا لما جاز

ويمثله

ويمثله يثبت الوجوب لا الفرضية والحاصل ان النذر قسمان صحيح يجب وفاؤه وهو نذر ما يكون من جنسه واجب اي فرض عين كالنوافل من الصلاة والصوم والصدقة وفاسد لا تجب وفاؤه وهو نذر ما لا يكون من جنسه واجب اي فرض عين كعيادة المريض والنذر بالمعصية والمراد بالنذر في الاية النذر الصحيح الذي يجب وفاؤه وفيه نظر لان شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم فضلا عن معرفة كونه مقارنا اولا ولان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه خص منه المجانين والصبيان واصحاب الاعذار ولم ينتف به عنه اثبات الفرضية واقول في الجواب عن الاول ان الامر بتفريغ الذمة عما وجب من السبب فان كان السبب من الشارع كشهود الشهر في رمضان يكون الثابت فرضا وان كان من العبد يكون واجبا كما في المنذور فرقا بين ايجاب الرب وعبده فان الامر الوارد من الشارع يكون الاداء ذلك وح لا يلزم ان يكون وليوفوا مفيد الفرضية كما افادها فليصمه لاختلاف السبب الموجب وهذا يغني عن الجواب عن الثاني كذا في العناية وقال بعض الافاضل وفيه كلام وهو ان الجواب المذكور كلام صحيح وتوجيه صحيح في كون المنذور واجبا لكن لا يدفع النظر المذكور المورد على التوجيه بان قوله وليوفوا نذورهم عام خص منه البعض كما لا يخفى فتدبر انتهى وبالجملة قال صاحب الهداية والمنذور واجب لقوله تعالى وليوفوا نذورهم وقال صاحب العناية هذا بناء على ان الامر للوجوب وكان الواجب ان يكون فرضا لكونه ثابتا بالكتاب كصوم رمضان واجاب عنه بانه عام مخصوص وبمثله يثبت الوجوب دون الفرضية كالاية المأولة ثم اورد على هذا الجواب اشكالين الاول ان شرط التخصيص المقارنة وهو مفقود ههنا والثاني ان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه عام مخصوص مع انه اثبت الفرضية دون الوجوب واجاب عن الاشكال الثاني بان ذلك راجع الى سبب الوجوب فان كان من الشارع كشهود الشهر في رمضان يكون الثابت بالامر فرضا وان كان من العبد كالنذر يكون الثابت به واجبا ولم يجب عن الاشكال الاول واجاب عنه بعضهم بانه محمول عند عدم العلم بالتاريخ على المقارنة كما سيأتي وقال بعض الفضلاء وما اختاره صاحب العناية في الجواب من ان سبب الوجوب في رمضان وهو شهود الشهر من الشارع وفي المنذور هو النذر من العبد فكان الثابت بالاول فرضا دون الثاني فرقا بين ايجاب الرب وايجاب عبده فذو وجه اما اولا فلان هذا الفرق مخالف لاجماعهم ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني ولا عبرة بالسبب واما ثانيا فلانه بتقدير تسليمه لا يجدي نفعا اذ الكلام في الفرق بين الفصلين المذكورين كيف افاد احدهما الفرض دون الاخر لا في حكمهما واما ثالثا فلان الصوم سببه الوقت وهو من الشارع مع انه واجب في النذر والكفارات واسبابها فعل العبد وهي فرض كما نص عليه الشارح وغيره انتهى **قوله** اقوى الجواب عنه ان المراد بالفرض ههنا الفرض الاعتقادي الذي يكفر جاحده كما يدل عليه عبارة الهداية ه **اقول** يعني ان المراد بالفرض في هذا المحل اي محل تقسيم الصوم الى الفرض والواجب الفرض الاعتقادي الذي يكفر جاحده بدليل ذكره في مقابلة الواجب كما يدل عليه عبارة الهداية التي ذكرها وهي الصوم ضربان واجب ونفل ثم قال الصوم رمضان فريضة والمنذور واجب فاطلق الواجب اولا في مقابلة النفل فلا جرم اراد به ما يعم الفرض واطلقه ثانيا في مقابلة الفرض فاراد به ما يقابل الفرض فدلت عبارته على ان المراد بالفرض ههنا الفرض الاعتقادي الذي يكفر جاحده **قوله** والفرضية الكائنة بهذا المعنى لا تثبت بمطلق الاجماع **اقول** الظرف في محل الرفع على انه صفة الفرضية اي والفرضية الكائنة بهذا المعنى اي بالمعنى المراد ههنا بمعنى الفرض الاعتقادي الذي يكفر جاحده لا تثبت بمطلق الاجماع **قوله** بل بالاجماع على فرضيته المنقول بالتواتر كما في صوم رمضان **اقول** كان الظاهر ان يقول بل بالاجماع على فرضيته المنقول المتواتر او بالاجماع المنقول متواترا **قوله** وما لم يثبت في المنذور نقل الاجماع على فرضيته بالتواتر بقي في مرتبة الوجوب فان الاجماع المنقول بطريق الشهرة والاحاد يفيد الوجوب دون الفرضية بهذا المعنى **اقول** حاصل هذا الجواب يرجع الى منع ما تقتضيه كلام صدر الشريعة من ان ما ثبت بالاجماع يكون قطعي الثبوت مطلقا تثبتا في ذلك المنع بما تقرره

عند الاصوليين من ان الاجماع المنقول بطريق التواتر يفيد الفرضية بالمعنى المراد ههنا والاجماع المنقول بطريق الشهرة او الاحاد يفيد الوجوب دون الفرضية بالمعنى المقصود في هذا المحل وبالجملة ان الفرض قسمان اعتقادي يكفر جاحده وعملي لا يكفر جاحده وهو المراد بالوجوب ههنا والاجماع ايضا قسمان منقول بالتواتر ومنقول بالشهرة والاحاد فالقسم الاول من الفرض يثبت بالقسم الاول من الاجماع كصوم رمضان فانه فرض اعتقادي تثبت فرضيته بالاجماع المنقول بالتواتر ولهذا يكفر جاحده والقسم الثاني من الفرض يثبت بالقسم الثاني من الاجماع كالصوم المنذور فانه فرض عملي لم تثبت فرضيته بالاجماع المنقول بالتواتر بل بالمنقول بالاحاد ولهذا لم يكفر جاحده والمص كما ترى سلم وجود الاجماع ههنا ومنع كونه قطعي الثبوت مفيدا للفرضية وانت خبير بان العام المخصوص كاف في اثبات الوجوب ولا حاجة الى الاجماع لما مر من انهم اجمعوا على ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني ولم يتعرضوا في ذلك للاجماع قال العلامة الزيلعي وانما قلنا ان المنذور واجب لقوله تعالى وليوفوا نذورهم وقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم فان قيل على هذا وجب ان يكون المنذور فرضا لانه ثبت بالكتاب قلنا الكتاب مخصوص منه ما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض وتجديد الوضوء عند كل صلاة ونحو ذلك فلا يكون قطعيا كالاية المأولة وخبر الواحد ولهذا جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد والقياس بعدما خص ولو كان قطعيا لما جاز وبمثله يثبت الوجوب لا الفرضية انتهى ولم يذكر الاجماع اذ لا حاجة اليه بل لا وجود له اصلا ومما يدل على ذلك ما ذكر في اوائل السير من المحيط البرهاني والذخيرة ان الفرق بين الفرضية والواجب ظاهر نظرا الى الاحكام حتى ان الصلاة المنذورة لا تؤدى بعد صلاة العصر وتقضى الفوائت بعد صلاة العصر انتهى ولو كان ثمة اجماع لكانت تؤدى بعده قال بعض المتاخرين والحق ان التخصيص ثابت بالاجماع يعني على عدم صحة النذر بالمعصية ونحوها ولا بد من مستند وهو المخصص في الحقيقة والاجماع كاشف عنه ومقرر له وعند عدم العلم بالتاريخ يحمل على المقارنة كما تقرر ولم ينعقد الاجماع على فرضية ما بقي بعد التخصيص بخلاف اية الصيام انتهى واختاره المولى ابن كمال في الاصلاح والايضاح حيث قال وصوم رمضان فرض انعقد على فرضيته اي على ثبوته علما وعملا الاجماع القطعي المنقول متواترا ولهذا يكفر جاحده وصوم النذر والكفارة واجب لم ينعقد الاجماع على فرضيته ولا على ثبوته علما بل على وجوبه اي ثبوته عملا لا علما ولهذا لا يكفر جاحده انتهى حاصله انه ذهب بعض العلماء الى ان صوم المنذور فرض واستدلوا على ذلك بالاجماع المنعقد بعد التخصيص على فرضية ما بقي ومنه الصوم وذهب اكثرهم الى انه واجب ثم اختلفوا في ان الوجوب ثبت بماذا فقال بعضهم بالاية لانها بعد التخصيص لا تكون قطعية ومثلها يثبت الوجوب دون الفرضية وليس ثمة اجماع اصلا وقال بعضهم ثبت بعد التخصيص بالاجماع الغير المنقول متواترا وبه يثبت الوجوب لا الفرضية فعلم مما تقرر ان ما في البحر من ان الاظهر ان يضم المنذور في تقسيمه الى المفروض خلاف الظاهر فضلا عن ان يكون اظهر وان ما في فتح القدير من ان صوم المنذور فرض للاجماع على لزومه غير محرر لان الاجماع على تقدير وجوده لا يوجب الفرضية مطلقا بل لا بد فيه من النقل المتواتر ولم يثبت ذلك عند المحققين نحن هذا اتم الايضاح في الدين والراغب في تحصيل الحق المبين جعلني الله واياكم من الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وحشرني واياكم في زمرة من اوضح طريق الحق للسالكين وبينه **تنبيه** العام يفيد الفرضية كالخاص ان لم يلحقه التخصيص وان لحقه التخصيص فان انعقد الاجماع على فرضية ما بقي بعد التخصيص ونقل الينا ذلك نقلا متواترا فانه يفيد الفرضية ايضا كاية الصيام وان لم ينعقد اصلا او انعقد لكنه لم ينقل الينا بالتواتر فانه يفيد الوجوب كاية النذر لانه لم يثبت في الصوم المنذور تواتر نقل الاجماع على فرضيته والله اعلم **قوله** كما في الحديث **اقول** اي كان الحارث في الحديث كذلك اي ان كان متواترا يفيد القطع والا فلا **قوله** والنفل **اقول** اراد به ما عدا الفرض والواجب فيشمل الصوم المسنون كصوم يوم عاشوراء مع التاسع والمندوب كصوم ثلاثة ايام من كل شهر لما اخرجه احمد

وسلم

وسلم عن ابي قتادة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوم ثلاثة ايام من كل شهر ورمضان الى رمضان صوم الدهر ويندب فيها كونها الايام البيض اعني الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر لما اخرجه النسائي وابو يعلى والبيهقي عن جرير انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صيام ثلاثة ايام من كل شهر صيام الدهر وهي الايام البيض صبيحة ثلاث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة ولما اخرجه الطبراني في الكبير عن والد ابي المليح انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوموا الايام البيض ثلاث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة هن كنز الدهر وكصوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه كصوم داود عليه السلام لما اخرجه الشيخان عن عبد الله بن عمرو انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الصيام صيام داود صوم يوم وفطر يوم ومنه صوم عرفة لغير الحاج ان كان يضعفه والا كان مندوبا في حقه ايضا وانما كان صوم هذا اليوم مندوبا لما اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابي سعيد انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوم يوم عرفة كفارة السنة الماضية والسنة المستقبلة ولما اخرجه احمد ومسلم وابو داود عن ابي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صوم يوم عرفة يكفر سنتين ماضية ومستقبلة وصوم عاشوراء يكفر سنة ماضية وظاهر هذا الحديث ان صيام يوم عرفة افضل من صيام يوم عاشوراء وقد قيل الحكمة في ذلك ان يوم عاشوراء منسوب الى موسى عليه السلام ويوم عرفة منسوب الى نبينا عليه السلام فلذلك كان افضل والمكروه تنزيها كصوم يوم عاشوراء مفردا عن التاسع لما اخرجه مسلم عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عام وفاته لئن بقيت الى قابل لاصومن التاسع اراد بضم التاسع الى العاشر المخالفة لاهل الكتاب وتميزا عنهم فلما عزم النبي صلى الله عليه وسلم على ضم التاسع الى العاشر بدليل قوله لاصومن حيث اكده باللام الموطئة للقسم ونون التاكيد كانت السنة صيام التاسع والعاشر وفي الاقتصار على صيام العاشر ترك السنة وهو موجب للكراهة التنزيهية ومنه صوم يوم السبت بانفراده للتشبه باليهود اخرج احمد وابو داود والترمذي وابن ماجه والحاكم عن الصماء بنت بسر انها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا يوم السبت الا فيما افترض عليكم وان لم يجد احدكم الا عود كرم او لحا شجرة فليفطر عليه وفي الحافظ السيوطي المصحح لحا شجرة اي قشرها واخرج احمد باسناد صحيح عن امراة انها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صيام يوم السبت لا لك ولا عليك بخلاف يوم الجمعة فان صومه بانفراده مستحب عند العامة كالاثنين والخميس وكره بعضهم الكل واختار الصرح في العامة كما سيجيء ومنه صوم الصمت بان يمسك عن الطعام والكلام جميعا ومنه صيام ستة من شوال عند ابي حنيفة لكن عامة المتاخرين لم يروا به باسا اخرج مسلم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صام رمضان ثم اتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر اتفق ابو حنيفة وصاحباه على ان الدهر المعرف باللام يكون للعمر واختلف العلماء في صفة هذا الصوم فقال بعضهم يتابع لان التفريق مكروه ويروى ذلك عن ابي حنيفة وقال بعضهم يفرق لان التتابع مكروه ويروى ذلك عن ابي يوسف والمختار ان التفريق في شوال افضل لانه ابعد عن الخلاف والمكروه تحريما كصوم ايام التشريق والعيدين لما اخرجه البخاري عن عمر انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام هذين اليومين يعني يوم الاضحى ويوم الفطر واخرج البخاري ومسلم عن ابي سعيد بلفظ نهى عن صيامين يوم الاضحى ويوم الفطر واخرجا عن ابي هريرة نحوه واخرج مسلم عن عائشة نحوه واخرج مسلم عن كعب بن مالك انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايام التشريق ايام اكل وشرب لا تصوموا فيها كما ورد مصرحا به في حديث اخرجه الطبراني عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال الحديث واسناده ضعيف واخرج احمد واصحاب السنن الثلاثة والحاكم عن عقبة ابن عامر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر ويوم الاضحى يوم النحر وايام التشريق عيدنا اهل الاسلام وهي ايام اكل وشرب **قوله** بنية من الليل الى الضحوة الكبرى لا عندها **اقول** اي صح الانواع الثلاثة من الصوم بنية من الليل الى الضحوة الكبرى بلا فرق بين المقيم والمسافر والصحيح والسقيم خلافا لزفر فانه يقول لا يصح صوم رمضان للمسافر والمريض الا بنية من الليل لان الوقت لم يتعين له في حقهما فصار الاداء كالقضاء وهم يقولون ان صوم رمضان متعين بنفسه وانما جاز لهما تاخيره تحقيقا للرخصة فاذا صاماه التحقا بالصحيح المقيم وتقييد بقوله

من الليل على انه لو نوى عند الغروب لا تصح نيته لانه نوى بعد خروج وقت النية وهو ما قبل الضحوة
لا قبل دخول وقتها الليل وهو ما بعد الغروب ونبه بقوله لا عندها على انه لو نوى عند الضحوة الكبرى لا تصح
نيته لانه نوى بعد خروج وقت النية وهو ما قبل الضحوة الكبرى والنية هي معرفته بقلبه ان يصوم
والسنة ان يتلفظ بها باللسان فيقول اذا نوى من الليل نويت ان اصوم غدا لله تعالى من فرض رمضان واذا نوى
من النهار نويت ان اصوم هذا اليوم لله تعالى من فرض رمضان كذا في الجوهرة **قوله** فان النهار الشرعي من الصبح الى الغروب
والضحوة الكبرى منتصفه **اقول** قيد النهار بالشرعي لدفع توهم ان المراد النهار اللغوي وهو من طلوع الشمس
الى غروبها وقد صرح بعض الفقهاء والشراح جميع الفقهاء واللغويين كما اشرنا اليه سابقا وقد نقل الاتفاق في غاية البيان
عن ديوان الادب انه لغة ايضا من طلوع الفجر الصادق الى غروب الشمس وان تخبير بان خبر الواحد لا يعارض
خبر الجميع وقال بعض الفضلاء تقييد النهار بالشرعي مما لا حاجة اليه اذ الالفاظ كلها انما تصرف الى ما تعارف
انتهى قلت الصرف المذكور لا يدفع التوهم المزبور ولهذا عبر بعضهم عن النهار باليوم كما يجيء على انه يجوز
ان يكون صفة كاشفة لا مخصصة **قوله** فتوجد في كله حكما **اقول** انما كان كذلك لان للاكثر حكم الواحد
حكم الكل في كثير من الاحكام قال صاحب الهداية وهذا لان الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله تعالى فيترجح
بالكثرة جنبة الوجود بخلاف الصلاة والحج لان لهما اركانا فيشترط قرانها بالعقد على ادائهما انتهى يعني ان الصوم
ركن واحد ممتد لا يحتمل العادة والعبادة وكما هو كذلك يحتاج الى ما يعينه للعبادة وهو النية فان وجد
من اوله فلا كلام وان وجدت في اكثره جعلت كانها وجدت من اوله لان بالكثرة يترجح جنبة الوجود على العدم
فان الاكثر يقوم مقام الكل في كثير من المواضع لذلك واذا كان كذلك لم يكن اقتران النية بحال الشروع فيهما ولا
يجعل الاكثر كالكل لان لهما اركانا مختلفة كالركوع والسجود والوقوف والطواف فيشترط قرانها بالعقد على
ادائهما لئلا يخلو بعض الاركان عن النية **قوله** وهذا هو الاصح **اقول** قال في الهداية قال في المختصر ما بينه
وبين الزوال وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح لانه لا بد من وجود النية في اكثر النهار ونصفه من
وقت طلوع الفجر الى وقت الضحوة الكبرى فتشترط النية قبلها لتتحقق في الاكثر انتهى قلت اراد بالمختصر القدوري
فانه قال فيه فيجوز صومه بنية من الليل وان لم ينو حتى اصبح اجزأته النية فيما بينه وبين الزوال انتهى والنهار
النهار الشرعي المرادف لليوم قال ابن الملك في شرح المجمع وقت اداء الصوم من حين طلوع الفجر الى غروب الشمس
ونصفه وقت الضحوة الكبرى فتشترط النية قبلها لتتحقق النية في اكثر النهار واما الزوال فنصف النهار وهو
ما بين طلوع الشمس الى غروبها فلو نوى قبيل الزوال لا يجوز لانه خلا اكثر اليوم عن النية والمراد من النهار المذكور
في الجامع الصغير اليوم انتهى والحاصل ان الزوال نصف النهار اللغوي والضحوة الكبرى نصف الشرعي والعبرة
بالثاني دون الاول **قوله** لا ما قيل الى الزوال الخ **اقول** هذا قول الكرخي واختاره القدوري في مختصره والاول
قول محمد في الجامع الصغير كما سبق ذكره قال المولى ابن كمال في الاصلاح ويصح اداء صوم رمضان بنية من الليل او
اليوم قبل نصفه وقال في الايضاح اي نصف اليوم لم يقل من الليل الى الضحوة الكبرى لان الشرط وجودها في احد
الوقتين لا ابتداؤها في احدهما وانتهاؤها في الآخر كما هو السابق الى الوهم من العبارة المذكورة انتهى لما كان ذكر
النهار يوهم ان المراد النهار اللغوي قال واليوم قبل نصفه ولم يقل والنهار قبل نصفه **قوله** وصح القسم مطلقها
اي النية **اقول** الظاهر ان اللام في القسم للعهد بدليل الاقتصار على صوم رمضان وما عطف عليه بمطلق النية وفي
النية عوض عن المضاف اليه اي نية الصوم اذ الكلام فيه قال في الوقاية وبنية مطلقة قال يعقوب باشا في حواشي
صدر الشريعة وقد وقعت هذه العبارة على التركيب التوصيفي في جميع النسخ المصححة ويؤيده عبارة الهداية حيث قال ويتأدى
بمطلق النية فالمراد بدلالة المقام نية مطلقة عن تعيين صوم مخصوص بان يقول اذا نوى من الليل نويت ان اصوم
غدا فحسب اما صحة صوم رمضان فلان الشهر متعين للفرض بتعيين الشارع ولا يسع غيره واما صحة صوم النذر المعين

والالف

السبع عن بعضهم

والالف واللام في عبارة الهداية عوض عن المضاف اليه وهو الصوم انتهى فالمعنى وصح صوم رمضان والنذر المعين
والنفل بنية مطلقة عن تعيين صوم مخصوص بان يقول اذا نوى من الليل نويت ان اصوم غدا فحسب واذا نوى
من النهار نويت ان اصوم هذا اليوم فحسب اما صحة صوم رمضان فلان الشهر متعين للفرض بتعيين الشارع ولا يسع
غيره واما صحة صوم النذر المعين فلانه متعين بتعيين الناذر لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى الا ان بين
التعيين فرقا حكميا والاطلاق في المتعين تعيين كمن نادى زيدا المنفرد في الدار يا انسان فان فيه تعيينا له
واما صحة صوم النفل فلانه ذكر اصل الصوم اي جنسه وذلك كاف لصحته **قوله** وبنية النفل **اقول** اي وصح
الانواع الثلاثة من الصوم بنية النفل اما صحة رمضان بنيته فلانه فرض فوصفه بالنفل خطأ واما صحة صوم
النذر المعين بنيته فلانه واجب او فرض فوصفه بالنفل خطأ ايضا فيبطل وصف النفلية فيهما ويبقى الاطلاق
وهو في المتعين تعيين كما مر واما جواز صوم النفل بنيته فظاهر **قوله** وبخطأ الوصف في اداء رمضان
اقول اي ويصح صوم رمضان بخطأ الوصف اي بنية واجب آخر في اداء رمضان فلو نوى في رمضان صوم
القضاء او النذر او الكفارة يقع صومه عن رمضان لا عما نوى لانه نوى اصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت
الجهة لان الوقت لا يقبلها فبقي الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل وهو كاف بخلاف قضاء رمضان
فانه لا يصح بنية واجب آخر حيث لا تعيين في وقته فيقع صومه عما نوى كما سيجيء وبخلاف النذر المعين فانه
لا يصح بنية واجب آخر بل يقع صومه عما نواه كما سيجيء وبخلاف النفل فانه لا يصح بنية واجب آخر بل يقع صومه
عما نواه اعلم ان قولهم ان صوم رمضان يصح بنية النفل وبخطأ في الوصف مشكل حتى ذهب جماعة من
المشايخ الى ان صحة رمضان بنية النفل من الصحيح المقيم انما هي مصورة في يوم الشك بان شرع بنية النفل ظانا
انه من شعبان ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا واما لو وجد هذه النية لغيره يخشى عليه الكفر
كذا في النقريب وفي النهاية ما يرده حيث قال في رد قول الشافعي انه لو اعتقد ان المشروع نفل كفر بان نية النفل
لما لغت لم يتحقق الا عارض وبه يبطل قوله انه لو اعتقد ان المشروع نفل كفر انتهى وقال الشيخ زين في البحر
والحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية او ظنه فقد يكون معتقدا للفرضية ومع ذلك
نوى النفل فلا يكون بنية النفل كافرا الا اذا انضم اليها اعتقاد النفلية وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا
انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه اعلم انتهى وبالجملة ان من نوى في رمضان غيره ان نواه معتقدا
فرضية رمضان يصح صومه وتلغو نيته وان نواه معتقدا او ظانا انه ليس بفرض يكفر في الصورة الاولى
ويخشى عليه الكفر في الصورة الثانية **قوله** نظيره المتوحد في الدار فانه اذا نودي بيا رجل او باسم غيره
يراد به ذلك **اقول** قال العلامة الزيلعي ولنا ان رمضان لم يشرع فيه صوم آخر فكان متعينا للفرض
والمتعين لا يحتاج الى التعيين فيصاب بمطلق النية وبنية غيره بخلاف الامساك بلا نية حيث لا يكون
خلافا لزفر لان الامساك متردد بين العادة والعبادة فكان متردد الاصل لا متعينا بوصفه فيحتاج
الى التعيين في المتردد لا في المتعين فيصاب بالمطلق ومع الخطأ بالوصف كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه
ومع الخطأ في الوصف انتهى فان قلت ان المتوحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وفيما نحن
فيه انما يوجد بتحصيله فكيف ينال باسم جنسه قلت اجيب عنه بان كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم
نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت لا يمنع ان ينال باسم جنسه دفعا للتحكم فان قلت هذا الجواب
يقتضي الاصابة بمطلق النية ودون نية النفل او واجب آخر لان المتوحد في الدار ينادى باسم جنسه لا باسم
غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو قلت اجاب صاحب الهداية عن هذا السؤال بقوله واذا نوى النفل
او واجبا آخر فقد نوى اصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة فبقي الاصل وهو كاف
قوله بخلاف قضاء رمضان حيث لا تعيين في وقته **اقول** قيل هذا جمع من المصنف لما هو الصواب

ابو حنيفة جرى على اصله في الموضعين كليهما
من ان بطلان الوصف لا يستلزم بطلان
الاصل وابو يوسف ومحمد خالفا اصلهما
في الصوم وابو يوسف خالف اصله في
الصلاة ايضا

لكن من تأمل كلامه وجده صريحا في ان المراد بالتعيين الثاني غير التعيين الاول المذكور في قوله وهو نوعان
معين كصوم رمضان اداء وقضاء لان المراد بالتعيين الثاني التعيين بحسب الوقت كما يفصح عنه قوله في وقته
ولا شك ان قضاء رمضان ليس بمعين بحسب الوقت بخلاف ادائه والمراد بالتعيين الاول التعيين بحسب توقيت الخطاب
ولا ريب ان صوم رمضان فرض معين على كل من دخل تحت الخطاب سواء كان اداء وقضاء فخذ هذا فانه كلام
دقيق وبالاخذ والقبول حقيق اذ به يندفع السهو المنسوب الى قلم المص كما لا يخفى فلله على المتامل المنصف
قوله الا اذا وقع النية من مريض او مسافر حيث يحتاج الى التعيين ولا يقع عن رمضان بل يقع عما نوى لعدم
التعيين في الوقت بالنظر اليهما **اقول** هذا استثناء من قوله ويخطأ الوصف لو صح اداء رمضان بنية
واجب اخر في جميع الاوقات الا في وقت وقوع النية من مريض او مسافر فانهما اذا نويا عن واجب اخر لا يقع عن
رمضان بل عما نوياه لعدم التعيين في الوقت بالنظر اليهما وهذا قول ابي حنيفة وقالا يقع عن رمضان لانهما
نوياه لان الرخصة لاجل المشقة فاذا تحملاها وصاما التحقا بالصحيح المقيم لوجود السبب في حقهما
وهو شهود الشهر فلا فرق عندهما بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم ولابي ح انهما شغلا الوقت بالاهم ه
لمؤاخذتهما به لان الواجب في الحال وتأخير مؤاخذتهما برمضان الى ادراك العدة من ايام اخر حتى لو ماتا قبل ادراك
العدة ليس عليهما شيء ولان وجوب الاداء ساقط عنهما فصار قبل ادراك العدة رمضان في حقهما بمنزلة شعبان
اعلم ان التسوية بين المسافر والمريض مختار الكرخي وبعض جمع من العلماء منهم صاحب الهداية وقاضيخان والديناري
وشيخ الاسلام والولوالجي وقاضيخان وقيل انها ظاهر الرواية وفرق بينهما شمس الائمة وفخر الاسلام قال شمس الائمة
في مبسوطه فاما المريض اذا نوى واجبا اخر فالصحيح انه يقع عن رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء
الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي ان الجواب فيهما سواء على قول
ابي ح فهو محمول على ما قيل بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض انتهى قلت حيث خاف من الصوم ازدياد
المرض كان المرخص باقيا في حقه فصار كالمسافر اذا نوى عن واجب اخر وقع صومه عما نوى والمريض اذا نوى عن واجب
اخر وقع صومه عن رمضان الا ما نوى في الصحيح قال صاحب المجمع ونيته عن واجب اخر معتبرة وفي النفل روايتان والمريض
في النية كالصحيح في الاصح انتهى ونية المسافر في رمضان عن واجب اخر معتبرة عند ابي ح فيقع عما نوى وفي النفل
عنه روايتان في رواية ابن سماعة يقع عن الفرض لانه صرف الوقت الى الاهم له وهو اسقاط الفرض عن ذمته وانما قصد
تحصيل الثواب وهو في الفرض اكثر فيقع عنه رعاية لمصالح دينه وفي رواية الحسن يقع عما نوى لان رمضان في حقه كشعبان
في حق المقيم ونيته في شعبان يقع عما نوى فكذا ههنا لكن صححت رواية ابن سماعة والمريض في النية كالصحيح عند ابي ح
في الاصح فيقع صومه عن الفرض وان نوى نفلا او واجبا واذا اطلق المريض والمسافر فالصحيح ان صوم كل منهما يقع
عن فرض الوقت قال العلامة الشمني في شرح النقاية ولو اطلق المسافر النية فالصحيح انه يقع عن رمضان عن جميع الروايات
لانه لم يعدل عن فرض الوقت صريحا فينصرف اطلاقه الى صوم الوقت كالمريض انتهى فظهر مما تقرر ان المريض كالصحيح عند ابي ح
ايضا في الصحيح فيصح صوم كل منهما بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب اخر فعلى هذا لا حاجة الى الاستثناء ولهذا
لم يذكره حافظ الدين في الكنز **قوله** والنذر المعين يقع عن واجب نواه مطلقا الخ **اقول** يعني المنذور المعين لا يصح
بنية واجب اخر بل يقع عن واجب نواه واذا وقع عما نواه فهل يلزمه قضاء المنذور المعين قال الشيخ زين في البحر لم اذكرها
في ظاهر الرواية والاصح وجوب القضاء كذا في الفتاوى الظهيرية انتهى والفرق بين رمضان والنذر المعين ان تعين رمضان
قوي لحصوله بتعيين الشارع فلم يملك ابطال صلاحيته لغيره من الصيام وتعين النذر المعين ضعيف فله ابطال صلاحيته
بما له وهو النفل لا لما عليه وهو القضاء ونحوه **قوله** والكفارة **اقول** اي الكفارات كلها وما الحق بها من جزاء
الصيد والحلق والمتعة ولا يخفى ان قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المطلق داخل تحت قوله وشرط للقضاء
فكان ينبغي ان يذكرهما في الشرح ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين لو نوى القضاء نهارا ولم يصح هل يقع عن النفل

في فتاوى

في فتاوى النسفي نعم لو افطر يلزمه القضاء قيل هذا اذا علم ان صومه للقضاء لم يصح بنية من النهار اما
اذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كما في المظنون قال الشيخ زين في البحر الذي يظهر ترجيح الاطلاق فان الجهل في دار الاسلام
ليس بعذر خصوصا انتهى ان هذه المسألة اعني عدم جواز القضاء بنية نهارا متفق عليها فيما يظهر فليس
كالمظنون **قوله** وهو اخر يوم من شعبان **اقول** اي ويوم الشك اليوم الاخير من شعبان المحتمل الذي يكون اول رمضان
بان غم هلاله بغيم او غيره الاولى ان يقال هو يوم الثلاثين من شعبان **قوله** وانما كره غير التطوع لما
روى صاحب السنن الخ **اقول** هذا الحديث عزاه الحافظ السيوطي الى احمد [illegible]
واخرج الائمة الستة عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقدموا رمضان بصوم يوم او يومين الا
رجل كان يصوم صوما فليصمه وفي المحيط الصوم قبل رمضان بيوم او يومين مكروه ولا يكره بثلثة لهذا
الحديث ولا يخفى عليك ان الحديث الذي ذكره المص انما يدل على ان تقديم رمضان بصوم يوم او يومين مكروه
مطلقا اي سواء كان فرضا او واجبا او نفلا والمقصود ان تقديم رمضان بصوم يوم او يومين من الفرض و
الواجب مكروه وان التطوع ليس بمكروه فلم يتم الاستدلال بالحديث على المقصود فكان عليه ان يقول بعد نقل الحديث
وانما لا يكره التطوع لما اخرجه البخاري ومسلم عن عمران بن حصين انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل هل صمت من
سرر شعبان قال لا قال اذا افطرت فصم يوما مكانه وسرر الشهر بفتح السين وكسرها اخره كذا قال ابو عبيد وجمهور
اهل اللغة وسمي بذلك لاستسرار القمر فيه اي اختفائه وربما كان ليلة وربما كان ليلتين فالمراد بالحديث الاول
غير التطوع حتى لا يزاد على صوم رمضان كما زاد اهل الكتاب على صومهم وبالثاني التطوع توفيقا بين الحديثين
قوله قال الزيلعي وما رواه صاحب الهداية من قوله من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم ومن قوله لا يصام اليوم
الذي يشك فيه الا تطوعا لا اصل له **اقول** اخره ويروى الاول موقوفا على عمار بن ياسر وهو في مثله كالمرفوع
انتهى اي والموقوف في مثل هذا الحديث مما لا مدخل فيه للرأي كالحديث المرفوع وحاصل كلامه ان الحديث الثاني لا اصل له
اصلا اي لا مرفوعا ولا موقوفا والحديث الاول لا اصل له مرفوعا وله اصل موقوفا والموقوف في مثله بمنزلة المرفوع
ومما ينبغي للمص ان يذكر اخر كلام الزيلعي لان المقام محتاج اليه لان الاكتفاء على ما ذكره يقتضي ان الحديث الاول
كالثاني في ان كلا منهما لا اصل له مع ان للاول اصلا من وجه كما عرفت على ان للثاني ايضا اصلا من وجه قال الحافظ
ابن حجر حديث لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا لم اجده بهذا اللفظ ومعناه يخرج من حديثين
انتهى فعلم ههنا ان له اصلا من حيث المعنى وانما لم يكن له اصل من حيث اللفظ وعليه يحمل كلام الزيلعي وقد قال الشيخ قاسم
ابن قطلوبغا في تخريج احاديث الاختيار له اصل بدون الاستثناء رواه ابو ح عن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن صيام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان اخرجه الحافظ في المسند وقال الحافظ المذكور حديث من صام
يوم الشك فقد عصى ابا القاسم لم اجده مصرحا برفعه وانما اخرجه اصحاب السنن الاربعة وابن حبان
والدارقطني والحاكم من طريق صلة بن زفر كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فاتي بشاة مصلية فتنحى بعض القوم
فقال من صام اليوم الذي يشك فيه وفي لفظ من صام هذا اليوم فقد عصى ابا القاسم صححه الدارقطني وقال
ابن عبد البر لا يختلفون انه مسند وعلقه البخاري فقال وقال صلة عن عمار انتهى قال الشيخ قاسم بن قطلوبغا
ذكره البخاري تعليقا ووصله [illegible] وصححه ابن خزيمة وابن حبان انتهى فعلم مما تقرر ان الحديث له اصل اصيل فكان
ما قاله الزيلعي ومن تبعه ومعناه ان من صام يوم الشك عن رمضان فقد عصى ابا القاسم لانه ارتكب ما نهاه
قوله وكره فيه الواجب **اقول** يعني كراهة تنزيه كما سيأتي **قوله** لما روينا **اقول** يريد به حديث ابن عباس
المتقدم ذكره **قوله** ويقع عنه في الاصح **اقول** هكذا قال الزيلعي وعلله بقوله لان المنهي عنه هو التقدم بصوم
رمضان على ما بينا بخلاف يوم العيد لان النهي لترك اجابة الدعوة وهو يلازم كل صوم والكراهية هنا لصورة النهي
لا غير وقد بينا ان المراد به غير التطوع انتهى واصل هذا الكلام في الهداية وحاصل ما ذكر فيها ان من صام

يوم الشك ان جزم بكونه عن رمضان كان مكروها كراهة تحريم لما فيه من التشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في عدة صومهم وعليه حمل النهي عن التقدم بصوم يوم او يومين ثم ان ظهر انه من رمضان اجزاه عنه لانه شهد الشهر وصامه وان ظهر انه من شعبان كان تطوعا غير مضمون بالافساد لانه في معنى المظنون وان جزم بكونه عن واجب اخر فهو مكروه كراهة التنزيه التي مرجعها خلاف الاولى لان النهي عن التقدم خاص بصوم رمضان لكن كره لصورة النهي المحمول على رمضان ثم ان ظهر انه من رمضان اجزاه لوجود اصل النية ان كان مقيما فبالاتفاق وان كان مسافرا فعلى الصحيح لما عرفت وان ظهر انه من شعبان فقد قيل يكون تطوعا لانه منهي عنه فلا يتادى به الواجب وقيل اجزاه عن الذي نواه وهو الاصح لما تقدم من ان المنهي عنه هو التقدم على رمضان بصوم رمضان لا التقدم بكل صوم وان جزم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف في استحبابه ان لم يوافق صوما كان يصومه والافضل ان يتلوم اي ينتظر ولا ياكل ولا يشرب ولا ينوي الصوم ما لم يتقارب انتصاف النهار فان تقارب ولم يتبين الحال فقد اختلف المشايخ فيه فقيل الافضل صومه وقيل فطره وعامتهم على انه ينبغي للقضاة والمفتين ان يصوموا تطوعا ويفتوا بذلك الخاصتهم ويفتوا العامة بالافطار بعد الانتظار نفيا عن التهمة وتهمة الروافض بمخالفة النبي صلعم ومن اراد تفصيل هذا المقام على وجه تحصل منه المرام فليراجع العناية وما في حواشي الكفاية قوله يقع عما نوى من التطوع والواجب اقول هذا هو الصحيح كما مر قوله وندب النفل ان وافق صوما عادة اقول هذا لا خلاف فيه قوله بان يعتاد صيام يوم الجمعة او الاثنين او الخميس اقول استحباب صيام يوم الخميس او الاثنين مفردا منهما متفق عليه واما استحباب صيام يوم الجمعة مفردا فمختلف فيه قال بعض المشايخ انه مكروه لورود النهي عنه وقال عامتهم انه يستحب كصوم يوم الخميس والاثنين نقله صاحب البحر والنهر عن صاحب البدائع فاندفع ما قيل ان صوم يوم الجمعة مفردا مكروه فكيف يكون معتاده المكروه انتهى واذا اردت تحقيق الحال فاستمع لما نتلو عليك من المقال اختلف العلماء في علة النهي عن تخصيص يوم الجمعة بالصوم فقال بعضهم علته ان اليهود يرون اختصاص السبت بالصوم تعظيما له والنصارى يرون اختصاص الاحد بالصوم تعظيما له ولما كان موقع يوم الجمعة بالنسبة الى هذه الامة موقع اليومين بالنسبة الى الطائفتين اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تخالف سيرتنا سيرتهم فنهى عن تخصيص يوم الجمعة بالصوم وقال بعضهم علته انه يوم فاض فيه النبي صلى الله عليه وسلم من افترض صوم علينا فنهانا عن صيامه مفردا فعلى العلة الاولى لا يختص النهي بزمانه صلعم بل يعم الازمان كلها فيكون مكروها بعد وفاته كما كان مكروها في حال حياته وعلى العلة الثانية يختص النهي بزمانه صلعم فيكون مكروها في حال حياته ولا يكون مكروها بعد وفاته صلعم ويؤيد هذا ان جماعة من الصحابة منهم عمر صاموه بعد وفاته صلعم قوله او ثلاثة منه اقول احترز به عن صيام يوم او يومين منه فانه مكروه كما في المحيط قوله ويفطر غيرهم بعد الزوال اقول تبع فيه صاحب الوقاية ولو تبع صاحب النقاية فقال ويفطر غيرهم بعد نصف النهار لكان اولى لما تقدم قوله لا صوم ان نوى انا صائم الخ اقول الصوم عبادة مقصودة فلا بد من نية وهي لا توجد الا بالجزم في العزم فان ردد في اصل الصوم بان قال ان كان الغد من رمضان فانا صائم وان لم يكن منه فلست بصائم او قال ان لم اجد غداء غدا فانا صائم وان وجدته فانا مفطر او قال ان وجدت سحورا فانا صائم وان لم اجد فانا مفطر فلا يصير صائما في هذه الصور كلها لعدم الجزم في العزم فلم توجد النية وان ردد في وصفه بان ردد بين صوم رمضان وغيره سواء كان ذلك الغير واجبا مثل ان يقول ان كان الغد من رمضان فانا صائم عنه وان كان من شعبان فانا صائم عن واجب آخر او نفلا مثل ان يقول ان كان الغد من رمضان فانا صائم عنه وان لم يكن منه فانا صائم عن نفل صح الصوم في الصورتين وكره وانما كره ذلك للتردد بين امرين مكروهين في الاولى وهما نية الفرض ونية واجب اخر وبين امر مكروه وغير مكروه في الثانية وهما نية الفرض ونية النفل قوله وانما كره لانه ناو الفرض من وجه اقول يعني وانما كره الوجه الثاني

لان العامل

لان القائل به ناو للفرض من وجه وان كان ناويا للنفل من وجه اخر فان قلت هذا يقتضي ان يكون الوجه المذكور مكروها من وجه دون وجه مع انهم حكموا عليه بالكراهة مطلقا قلت الشيء الواحد لا يتصف بالكراهة وعدمها فاذا اتصف بالكراهة من وجه يكون مكروها من كل وجه قوله فان ظهر رمضانيته فعنه الخ اقول يعني ان ظهر رمضانية الغد في الصورتين المذكورتين اي في صورة ما اذا قال ان كان الغد من رمضان فانا صائم عنه وان كان من شعبان فانا صائم عن واجب آخر وفي صورة ما اذا قال ان كان الغد من رمضان فانا صائم عنه وان كان من شعبان فانا صائم عن نفل يقع صومه عن رمضان لانه وجد الجزم في اصل النية وان لم يوجد في وصفها وان لم يظهر رمضانيته بان تبين انه من شعبان فصومه نفل في الواجب والنفل اما اذا ردد بين رمضان وواجب اخر فلان الجزم بالوصف شرط في واجب غير رمضان ولم يوجد فلم يقع عنه ومطلق النية موجود وهو كاف في النفل فوقع عنه واما اذا ردد بين رمضان ونفل فلان الغد لما لم يكن من رمضان لغا ذكر رمضان وبقي مطلق النية وهو كاف في النفل كما مر انفا قوله غير مضمون عليه بالقضاء الخ اقول قوله غير مضمون صفة لقوله نفل يعني لو افسد هذا النفل لا يلزمه قضاؤه لانه لم يشرع فيه قصدا وكل نفل صوما كان او صلاة لم يشرع فيه قصدا لا يلزمه قضاؤه بالافساد فهذا النفل لا يلزم قضاؤه به قوله بل مسقطا كالواجب عن ذمته اقول يعني بل شرع فيه حال كونه طالبا لاسقاط الواجب عن ذمته اما في الصورة الاولى فمن كل وجه واما في الصورة الثانية فمن وجه ولهذا افرد صاحب الهداية كل واحدة منهما بالذكر ولم ينتظمهما في سلك واحد فانه قال في الاولى لكنه يكون تطوعا غير مضمون بالقضاء وقال في الثانية يجب ان لا يقضيه لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه انتهى فلو فعل المصنف كما فعله لكان اولى كما لا يخفى قوله لا يبطل النية قوله ان شاء الله اقول يعني لو قال انا اصوم غدا ان شاء الله تعالى او نويت صوم الغد ان شاء الله تعالى ففي القياس لا يصير صائما لان الاستثناء يبطل الكلام كما في البيع والطلاق والعتاق ونحو ذلك وفي الاستحسان يصير صائما لان استثناءه هذا ليس على حقيقة الاستثناء وانما هو على الاستعانة وطلب التوفيق من الله تعالى فلا يصير مبطلا للنية بخلاف الطلاق والعتاق ونحوهما والفرق ان الاستثناء عمل اللسان فيبطل ما يتعلق باللسان من الاحكام كالطلاق والعتاق ونحوهما واما النية فعمل القلب لا تتعلق باللسان فلا تبطل بالاستثناء الذي هو عمل اللسان كذا قال الامام الحدادي في الجوهرة نقلا عن الذخيرة قوله يعني ان قال نويت ان اصوم غدا ان شاء الله عن شمس الائمة الحلواني انه يجوز كذا في الخلاصة اقول قال الشيخ زين في البحر ولو قال نويت صوم غد ان شاء الله فعن الحلواني انه يجوز استحسانا لان المشيئة انما تبطل اللفظ والنية فعل القلب [illegible] وصححه في الفتاوى الظهيرية انتهى قوله راى هلال رمضان او هلال الفطر وحده ورد قوله اي رده الحاكم لانفراده صام في الاول والاخر الخ اقول يعني من راى هلال رمضان او هلال شوال حال كونه منفردا بالرؤية فيهما فشهد عند الحاكم ورد الحاكم شهادته لانفراده بها وجب عليه ان يصوم في الصورتين اما في الاولى فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهد ولقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم الهلال فاكملوا شعبان ثلاثين اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة وهذا قد رآه ظاهرا واما في الثانية فللاحتياط لان اتفاق الخلق الكثير والجم الغفير على عدم رؤيته مع شدة حرصهم على طلبه دليل غلطه فالاحتياط ان يصوم ولا يفطر الا مع الناس ولقوله صلعم فطركم يوم يفطرون واضحاكم يوم تضحون رواه ابو داود والبيهقي عن ابي هريرة مرفوعا والشافعي والبيهقي عن عطاء مرسلا فيوم الفطر يوم افطار الناس بالنص المذكور والناس لم يفطروا في هذا اليوم فيجب عليه ان لا يفطر الا معهم واخرج ابن ماجه هذا الحديث عن ابي هريرة بلفظ الفطر يوم تفطرون والاضحى يوم تضحون واخرج البيهقي عن ابي هريرة مرفوعا صومكم يوم تصومون واضحاكم يوم تضحون واخرج الترمذي عنه بلفظ الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون والاضحى يوم تضحون ولم اجد الحديث المذكور باللفظ الذي ذكره المصنف فيما عندي من الكتب اعلم ان عبارة الكنز

المعتبرات كالمبسوط والهداية والتحفة والتبيين والجمع صريحة في وجوب الصوم وهذا ظاهر لتيقنه انه في هلال
الصوم بالدين وفي هلال الفطر بالاحتياط ولهذا قلت وجب عليه ان يصوم في الصورتين فما في البدايع من ان
المحققين قالوا لا رواية في وجوب الصوم عليه وانما الرواية انه يصوم وهو محمول على الندب احتياطا مخالف
لما في اكثر المعتبرات والعمل بما عليه اكثر الثقات تحقيقه وجب عليه الصوم بعد الرد علم وجوبه قبله بالطريق الاولى
ولا فرق في الرائي بين الامام وغيره حتى اذا رآه وحده ولم يصم فانه لا كفارة عليه ولهذا قالوا لا ينبغي
للامام اذا راى الهلال وحده ان يامر الناس بالصوم او الفطر وله ان يصوم وحده في رمضان وليس له ان يفطر
وحده في العيد وهذا كما ترى يدل على التسوية بين هلال الصوم والفطر وفرق بينهما الامام الحدادي في الجوهرة
حيث قال ولو رآه اي هلال رمضان الامام وحده او القاضي فهو بالخيار بين ان ينصب من يشهد عنده وبين ان
يامر الناس بالصوم بخلاف ما اذا راى الامام وحده او القاضي وحده هلال شوال فانه لا يخرج الى المصلى
ولا يامر الناس بالخروج ولا يفطر لا سرا ولا جهرا وقال بعضهم ان تيقن افطر سرا انتهى وفي قول المص صام اشارة
الى رد قول من قال ان المراد بالصوم الواقع في قول ابي ح الصوم اللغوي ووجه ان الصوم حيث اطلق على لسان
الفقهاء يراد به معناه الشرعي وما بعده يؤيده وهو قوله وان افطر قضى فقط والى رد قول من قال انه
اذا تيقن برؤية هلال الفطر افطر سرا **قوله** وان افطر في الوقتين قضى فقط **اقول** اي وان افطر المنفرد
برؤية كل من الهلالين بعد رد الحاكم قوله وجب عليه قضاء ما افطر فيه اتفاقا للاحتياط ولا تجب عليه الكفارة
لما سيأتي **قوله** لان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة **اقول** يعني انما لا تجب
عليه الكفارة لان القاضي رد شهادته الخ قال الفاضل المحشي والتحقيق بان هذا انما يكون دليلا فيمن اكل عند رؤية
هلال رمضان لا فيمن اكل عند رؤية هلال الفطر فان الشبهة فيه ثابتة من رؤيته الهلال لا من رد القاضي
شهادته مع ان قوله وان افطر في الوقتين قضى فقط بلا كفارة لان القاضي رد شهادته الخ يوهم كونه
دليلا للصورتين معا وكانه تبعها من كلام صاحب الهداية لانه ذكر المسئلة الاولى لم اورد هذا الدليل
بعينه ولم يتامل في انه هل يكون دليلا للمسئلة الثانية او لم يكن انتهى وقال بعض الفضلاء والتحقيق
بان سياق كلامه على انتظام العلة للمسئلتين وهذا التعليل لا ينتظم عدم الكفارة فيما اذا اكل عند رؤية
هلال الفطر والعلة فيها ما ذكره الزيلعي انتهى قلت العلة التي ذكرها الزيلعي فيها قوله لانه يوم عيد عنده
فيكون شبهة انتهى **قوله** وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات **اقول** انما تندفع هذه الكفارة بالشبهات
لانها الحقت بالعقوبات باعتبار ان معنى العقوبة فيها اغلب بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطي
بخلاف بقية الكفارات فانه يجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة اغلب فاد كلامه ان الحاكم لو قبل
شهادته وامر الناس بالصوم وافطر هو او واحد من اهل بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة المشايخ
خلافا للفقيه ابي جعفر وهذا في الفاسق واما في العدل فينبغي ان لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لان وجه
النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف هنا كذا في فتح القدير **قوله** ولو افطر قبل رد
القاضي شهادته اختلف فيه والصحيح عدم الكفارة **اقول** يعني ولو افطر المنفرد بالرؤية قبل رد القاضي
شهادته اختلف المتأخرون في وجوب الكفارة عليه فقال بعضهم لا تجب لوجود ما يورثها لعدم المورث
للشبهة وهو رد القاضي شهادته وقال بعضهم لا تجب لوجود ما يورثها اما في هلال الصوم فلان هذا
اليوم لم يصمه الناس وهو مورث للشبهة لاحتمال الخطأ في الرؤية واما في هلال الفطر فلانه يوم عيد
عنده فيكون شبهة والصحيح عدم الوجوب نص عليه في كثير من المعتبرات وتخصيص الاختلاف في وجوب الكفارة
بصورة الافطار قبل رد القاضي شهادته يشعر بالاتفاق على عدم وجوبها في صورة الافطار بعد رد القاضي
شهادته مع ان الاختلاف متحقق في الصورتين فلو قيد الصورة الاولى ايضا بالصحيح كما فعل

الفاضل الرومي

اخو عزمزاده

والعلامة الزيلعي لكان اولى وانما خصصنا الاختلاف بالمتاخرين لان المتقدمين لا رواية عنهم
في وجوب الكفارة عليه ان افطر قبل الرد والحاصل ان من راى هلال صوم او فطر وحده يصوم رد قوله
او لا ويقضي ان افطر سواء كان قبل الرد او بعده ولا يكفر ان افطر بعد الرد او قبله على الصحيح **قوله**
ولو اكمل راى هلال رمضان ثلثين يوما لم يفطر الا مع القاضي ولو افطر لا كفارة عليه **اقول** قال صاحب
الهداية ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد
ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده انتهى قال الفاضل المحشي هكذا
صورة الكتابة في عامة النسخ والصواب راي هلال رمضان لئلا تفوت صورة الهمزة المكسورة ولئلا
يلتبس الفاعل بالمصدر انتهى يعني ان لفظ رائي مضاف الى الهلال في عامة النسخ والصواب الفك لئلا تفوت
صورة الهمزة الخ قلت حكمه بان صورة الكتابة في عامة النسخ رائي هلال رمضان بالاضافة غير مسلم
فان في بعض النسخ راء هلال رمضان بالفك **قوله** وقبل بلا دعوى ولفظ اشهد للصوم بعلة خبر
عدل **اقول** اي قبل القاضي خبر عدل بلا دعوى ولفظ اشهد للصوم بسبب علة في السماء مانعة من
الرؤية كغيم وغبار ودخان جزم المص بعدم اشتراط الدعوى لكن قال القاضي ظهير الدين البخاري في
فتاواه انه قولهما واما على قول الامام ابي ح فينبغي ان تشترط الدعوى وقال الامام فخر الدين قاضيخان
في فتاواه اما الدعوى فينبغي ان لا تشترط كما في عتق الامة واما على قياس ابي ح ينبغي ان تشترط في هلال
الفطر وهلال رمضان كما في عتق العبد عنده انتهى **قوله** خبر عدل **اقول** فيه اشارة الى انه من باب الاخبار
دون الشهادة ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة ولا يشترط فيه العدد والحرية والذكورة كرواية الاخبار
وتقبل فيه شهادة الواحد على الواحد والعبد على العبد والمراة على المراة **قوله** فاعل قبل **اقول**
اطلاق الفاعل على نائبه موافق لما ذهب اليه بعض النحاة من ان نائب الفاعل فاعل ومنهم الزمخشري ومخالف
لما ذهب اليه بعضهم من ان نائب الفاعل ليس بفاعل ومنهم ابن الحاجب ومحل بيانه كتب النحو والعدالة ملكة
تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروة والشرط ادناها وهو ترك الكبائر والاصرار على الصغائر
وما يخل بالمروة كذا في التحرير واطلق القبول فشمل ما لو فسر الرؤية او لم يفسرها وهو ظاهر الرواية
خلافا للامام ابي بكر محمد بن الفضل حيث قال يقبل خبر الواحد بشرط ان يفسر ويقول رايته خارج البلد
في الصحراء او يقول رايته بين خلل السحاب اما بدون هذا التفسير فلا يقبل لمكان التهمة كذا في الظهيرية و
الذخيرة وفي المحيط وينبغي ان يفسر جهة الرؤية فان احتمل انفراده يقبل والا فلا انتهى **قوله**
او محدودا في قذف تاب **اقول** قال صاحب الهداية وهو ظاهر الرواية لانه خبر وعن ابي ح انها لا تقبل
لانها شهادة من وجه انتهى قال في العناية من حيث ان وجوب العمل بها انما كان بعد قضاء القاضي ومن حيث
اختصاصها بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة انتهى **قوله** وتشترط العدالة لان قول الفاسق لا تقبل
في الديانات **اقول** هذا الخبر شرط في الصوم والفطر والاضحى لان الفاسق لا يقبل خبره في الديانات اتفاقا
واما مجهول الحال وهو المستور فظاهر الرواية عن ابي ح عدم قبول خبره وروى الحسن عنه قبوله وبه اخذ الحلواني
وصححه البزازي وعبد البر بن الشحنة في شرح المنظومة وما نقل عن الطحاوي من ان العدالة ليست بشرط فما اول
بالمستور فيرجع الى رواية الحسن والحاصل ان المستور بمنزلة الفاسق في ظاهر الرواية وبمنزلة العدل في رواية
الحسن وكلام الطحاوي محمول على روايته لما مر ان الفاسق لا يقبل خبره في الديانات باتفاق الروايات والمراد
بالديانات ما يمكن تلقيه من العدول كرواية الاخبار ومنه الاخبار برؤية الهلال واما ما لا يمكن منهم كالاخبار
بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته فانه يقبل خبر الفاسق فيه لكن لا مطلقا بل بالتحري فيه قال صاحب
الهداية لان قول الفاسق في الديانات غير مقبول وقال الشيخ كمال الدين في شرحها اي في التي لا يتعسر

قا

تلقيها من العدو كروايات الاخبار بخلاف الاخبار بطهارة الماء ونجاسته ونحوه حيث يتحرى في خبر
الفاسق فيه لانه قد لا يقدر على تلقيها من جهة العدول انه لا يطلع على الحال في ذلك الا من الخاص عدل
مع انه لم يقبل خبر الفاسق بمفرده بل مع الاجتهاد في صدقه ولا يتعسر في هلال رمضان ذلك لان
المسلمين ماتهم متوجهون الى طلبه وفي عدولهم كثرة فلم تمس الحاجة الى قبول خبر الفاسق مع الاجتهاد
فيه انتهى اعلم ان صوم رمضان يثبت بالرؤية وبخبر الواحد العدل وبعد شعبان ثلثين يوما و
المص لم يذكر الثالث وقد ذكره حافظ الدين في الكنز ولا يثبت بقول الموقتين اى المنجمين كما في
شرح المنظومة وان كانوا عدولا في الصحيح كما في الايضاح وقال بعض الائمة وعليه اتفاق اصحاب
ابى حنيفة والشافعى الا النادر منهم انتهى والشيخ ولى الدين بن العراقى لما بين في شرح التقريب هذا
المقام حسن بيانه وذكر فيه مفصلا اقاويل العلماء والاعيان اعلى الله درجتهم في الجنان قال وقد
ظهر بما بسطناه صحة مذهب الجمهور في تعلق الحكم بالرؤية دون غيرها وبه قال مالك والشافعى
وابو حنيفة وجمهور العلماء من السلف والخلف انتهى قلت ولعدم جواز الاخذ بقولهم قالوا يجب على
الناس وجوب كفاية ان يلتمسوا هلال شهر رمضان ليلة الثلثين من شعبان فان راوه صاموا وان غم
عليهم اكملوا عدة شعبان ثلثين يوما ثم صاموا وقال الحافظ ابن حجر في فتح البارى ظاهر سياق قوله
صلى الله عليه وسلم انا امة امية لا نكتب ولا نحسب يشعر بنفى تعليق الحكم بحساب النجوم اصلا ويوضحه قوله في
الحديث الماضى فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين ولم يقل فسلوا اهل الحساب انتهى وقال العلامة الاتقانى
في غاية البيان ومن قال يرجع فيه الى قولهم فقد خالف الشرع لانه روى عنه صلى الله عليه وسلم من اتى كاهنا او عرافا
فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله قال فهو كافر بما انزل على محمد انتهى قلت لم اجد الحديث المذكور باللفظ
المذكور بل وجدته بلفظ من اتى كاهنا او عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد اخرجه اصحاب
السنن الاربعة والحاكم وصححه عن ابى هريرة قال الحافظ ابن حجر في فتح البارى وله شاهد من حديث
جابر وعمران بن حصين اخرجهما البزار بسند جيد ولفظهما من اتى كاهنا فصدقه واخرج ابو يعلى
من حديث ابن مسعود بسند جيد لكنه لم يصرح برفعه ومثله لا يقال بالراى ولفظه من اتى عرافا او
ساحرا او كاهنا واتفقت الفاظهم على الوعيد بلفظ حديث ابى هريرة الا حديث ثم فقال فيه
لم تقبل لهم صلاة اربعين يوما انتهى اعلم ان الكاهن لفظ يطلق على كل من يدعى الغيب قال في المحكم الكاهن
القاضى بالغيب وقال في الجامع العربى يسمى كاهنا من يتعاطى علم الغيب انتهى وقال في القاموس
كهن له كمنع ونصر وكرم كهانة بالفتح وتكهن فهو كاهن وقال الحافظ السيوطى في مختصر النهاية
الكاهن الذى يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار وقال صاحب القاموس في
ما تقدم رفع العراف كشداد الكاهن انتهى يعنى انه نوع منه وقال الخطابى العراف هو الذى يتعاطى معرفة مكان
المسروق ومكان الضالة انتهى يعنى يدعى معرفة مكان ما خفى من المسروق ومكان الضالة ونحوهما والكاهن
الذى يخبر عن الحوادث الماضية وقال المطرزى في المغرب العراف المنجم انتهى وقال الحافظ السيوطى في مختصر النهاية
العراف المنجم والحازى الذى يدعى علم الغيب وقال الصاغانى الحازى الذى يحزر الاشياء ويقدرها
بظنه من فارس ومنجم وكاهن انتهى والحاصل ان الكاهن هو الذى يدعى معرفة الغيب مع الاسناد الى الاسباب
وتلك الاسباب مختلفة وبسبب اختلافها انقسم الكاهن الى انواع متعددة كالعراف والرمال والمنجم والذى
يضرب بالحصى والذى يدعى ان له صاحبا من الجن يخبره بما يقع والعراف هو الذى يقول انا اعرف عما يكون في
الزمان المستقبل وبالجملة الكاهن هو الذى يدعى ادراك الغيب بما يقع والعراف هو الذى يقول انا اعرف
مكان المسروق ومكان الضالة تستند على الاسباب ومقدمات والمنجم هو الذى يخبر بالحوادث المستقبلة بطلوع النجم

وفروعه

وفروعه والحاصل من سوم شرها ومحكوم عليهم وعلى مصدقيهم بالكفر قال البزازى في فتاويه يكفر بادعاء علم
الغيب وباتيان الكاهن وتصديقه وفي التاتارخانية يكفر بقوله انا اعلم المسروق او بقوله انا اخبر
عن اخبار الجن اياى وفي العمادية سئل الامام الفضلى عمن يقول ان من اتى كاهنا فصدقه فيما يقول فقد كفر
بما انزل على محمد عليه السلام فقال الكاهن الساحر فقيل له فان قال انا اعلم المسروق فهل يدخل تحت هذا الخبر قال
نعم قيل له وان قال انا اخبر عن اخبار الجن اياى قال وانه قال هكذا فهو ساحر كاهن ومن صدقه فقد كفر لان الجن
لا يعلمون الغيب والغيب لا يعلمه الا الله الا ترى الى قوله تعالى فلما خر تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب
المهين فعلم ان الغيب لا يعلمه جنى ولا انسى انتهى وقال النسفى في العقايد وتصديق الكاهن فيما يخبر عن الغيب كفر
وقال التفتازانى في شرحها لقوله صلى الله عليه وسلم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد والكاهن
هو الذى يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب والمنجم اذا ادعى العلم
بالحوادث الاتية فهو مثل الكاهن انتهى قلت فعلى هذا فارباب التقاويم من انواع الكهان لانهم يدعون العلم
بالحوادث الاتية وبالجملة اخبر سبحانه ورسوله ان الله سبحانه منفرد بعلم الغيب قال الله تعالى ان الله عنده علم
الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الارحام وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس باى ارض تموت
ان الله عليم خبير وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مفتاح الغيب خمس لا يعلمها الا الله لا يعلم احد ما يكون
في غد ولا يعلم احد ما يكون في الارحام ولا يعلم نفس ماذا تكسب غدا وما تدرى نفس باى ارض تموت و
ما يدرى احد متى يجئ المطر قال ابن بطال وهذا يبطل حرص المنجمين وتعاطيهم علم الغيب فمن ادعى علم ما
اخبر الله ورسوله ان الله منفرد بعلمه فقد كذب الله ورسوله وذلك كفر انتهى ومن صدق من ادعى علم ما اخبر
الله ورسوله ان الله منفرد بعلمه فقد صدق من كذب الله ورسوله وذلك كفر فمن ادعى علم الغيب ومصدقه كافران
ومن قال الخواص يجوز ان يعلموا الغيب في قضية او قضايا كما وقع لكثير منهم واشتهر والذى اختص الله تعالى به
انما هو علم الجميع فان اراد انهم يعلمونه باعلام الله تعالى اياه لهم بالوحى او الالهام كما وقع للانبياء او
بالالهام فقط كما وقع ويقع للاولياء فهو صحيح لا شك فيه الا انه ليس مما نحن بصدده وان اراد انهم يعلمونه
بدون ذلك فهو باطل مردود لان الغيب المطلق لا يعلمه الا الله والخواص اعنى الانبياء والاولياء انما يعلمونه
باعلام الله اياه لهم باحد الوجهين السابقين واما غيرهم فبمعزل عنه والله تعالى اعلم فان قلت الغيوب التى
لا يعلمها الا الله تعالى كثيرة فما وجه التخصيص قلت اجيب عنه بان التخصيص بالعدد لا يدل على نفى الزائد وذكر
هذا العدد في مقابلة ما كان القوم يعتقدون انهم يعرفون من الغيب هذه الخمس انتهى **قوله** لانه تعلق
بنفع العبد وهو الفطر فاشبه سائر حقوقه **اقول** حيث اشبه سائر حقوق العبد اشترط فيه ما يشترط في سائر
حقوقه من العدالة والحرية والعدد وعدم الحد في القذف ولفظ الشهادة **قوله** لا الدعوى لانه كعتق الامة
وطلاق الحرة **اقول** عدم اشتراط الدعوى في عتق الامة وطلاق الحرة متفق عليه واما عدم اشتراطها في الصوم
والفطر ففيه كلام لانا قد منا عن الظهيرية والخانية انه قولهما واما على قياس ابى حنيفة فينبغى ان يشترط كما في
عتق العبد عنده واشتراط الدعوى فيهما على قياس قوله محمول على الامكان فلا منافاة بينه وبين ما ذكر في
الخانية من ان من راى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك وال ولا قاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله
وفي الفطر ان اخبر عدلان برؤية الهلال لا باس بان يفطروا انتهى **قوله** جمع عظيم **اقول** اى كثير من
بقاع مختلفة كما في مختارات النوازل **قوله** يحصل العلم بخبرهم ويحكم العقل بعدم تواطئهم على الكذب
اقول المراد بالعلم ههنا العلم الشرعى الموجب للعمل وهو غلبة الظن لا العلم بمعنى اليقين كما نص عليه
كثير من المحققين وزعم صدر الشريعة ان المراد بالعلم ههنا العلم بمعنى اليقين فزاد بعد قوله يقع العلم
بخبرهم قوله ويحكم العقل بعدم تواطئهم على الكذب وتبعه المص فيه ولم يتبع صاحب الهداية والمجمع

واسقط قوله ويحكم العقل بعدم تواطئهم على الكذب لكان اصوب والكلام المحققين اقرب وانما شرط فيهما
الجمع الكثير لان التفرد بالرؤية في هذه الحالة ظاهر في الغلط وليس المراد تفرد الواحد بل تفرد من لم يقع العلم
بخبرهم من بين اصنافهم من الخلايق وهذا ظاهر الرواية ولم يقدر فيه هذا الجمع بشيء والصحيح انه مفوض
الى راي الامام وروى الحسن عن ابي حنيفة انه تقبل فيه شهادة رجلين او رجل وامرأتين سواء كان بالسماء
علة او لم تكن كما روي عنه في هلال رمضان كذا في البدايع واختار الشيخ زين في البحر روايته ورجحها بما
في الظهيرية والولوالجية من ان ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع والعدد يصدق على الاثنين **قوله**
وبعد صوم ثلثين بقول عدلين حل الفطر **أقول** الباء متعلقة بصوم وبعد متعلق بحل وقدم عليه
اشعارا للمعنى التخصيص اي حل الفطر بعد صوم ثلثين يوما بقول عدلين لوجود نصاب الشهادة يعني
اذا شهد عدلان بهلال رمضان وفي السماء علة فصام الناس ثلثين يوما ولم يروا هلال شوال حل لهم
الفطر مطلقا اي سواء كانت السماء عيد الفطر مصحية او متغيمة اتفاقا كما في البدايع واجماعا كما في السراج
والجوهرة وصححه صاحب الخلاصة والبزازية فان قلت تقدم ان هلال الفطر في الصحو لا يثبت بخبر الاثنين
وانما يثبت بخبر جمع كثير يحصل العلم بخبرهم فكيف جاز ثبوته هنا بخبر الاثنين قلت هذا السؤال انما يرد
على ظاهر الرواية ويجاب عنه بان المراد بنفي ثبوت هلال الفطر في الصحو ثبوته اصالة وههنا لم يثبت اصالة
بل ثبت تبعا للصوم لانه لما ثبت اوله في الغيم بخبر الاثنين وصام الناس ثلثين يوما ثبت اخره تبعا له ضرورة
ان الشهر لا يكون اكثر من ثلثين يوما واذا ثبت اخر رمضان ثبت اول شوال لها ضرورة ولا يرد على رواية الحسن
المتقدم ذكرها والمقصود من الاتفاق والاجماع المذكورين اتفاق علمائنا الثلثة واجماعهم اذ لم ينقل
عنهم خلاف في هذه الصورة وما حكي فيها من الخلاف انما هو لبعض مشايخنا كالقاضي ابي علي السعدي فانه يقول
اذا كانت السماء مصحية فلا يحل لهم الفطر بل يجب عليهم ان يصوموا يوما اخر وصححه بعض المشايخ وحاصله
منع ثبوت هلال الفطر في الصحو تبعا للصوم كما هو ظاهر الرواية ومنع ثبوته فيه بخبر الاثنين اصالة كما هو
رواية الحسن **قوله** لا بقول واحد لان الفطر لا يثبت بقول واحد **أقول** اي لا يحل الفطر بعد صوم ثلثين
يوما بقول عدل واحد يعني اذا شهد عدل واحد بهلال رمضان وفي السماء علة فصام الناس ثلثين يوما ولم
يروا هلال شوال لا يحل لهم الفطر مطلقا اي سواء كانت السماء عند الفطر مصحية او متغيمة بل يجب عليهم ان يصوموا
يوما اخر لان الفطر لا يثبت بقول واحد اصلا اي لا اصالة ولا تبعا **قوله** خلافا لمحمد **أقول** يريد ان هذا القول
بخلاف محمد فانه يقول يحل لهم الفطر في هذه الصورة ايضا مطلقا اي سواء كانت السماء مصحية او متغيمة
لان الفطر وان لم يثبت بقول واحد اصالة لكنه يثبت تبعا وكم من شيء يثبت تبعا وضمنا ولا يثبت اصالة وقصدا
قال العلامة الاتقاني في غاية البيان الاصح قول محمد قلت لعل وجهه الجواب الذي ذكرناه في الصورة الاولى فانه
يؤيد قول محمد قال بعض المحققين نقل صاحب الذخيرة عن شمس الائمة الحلواني ان هذا الاختلاف فيما اذا لم يروا هلال
شوال والسماء مصحية فاما اذا كانت متغيمة فانهم يفطرون بلا خلاف انتهى قلت نفي الخلاف في صورة الغيم خلاف
المشهور والمشهور ما قدمناه من ان الخلاف ثابت بينه وبينهما في صورتي الغيم والصحو واختار العلامة الزيلعي
في التبيين الجمع بين القولين حيث قال ولا اشتباه انه اذا كانت السماء مصحية لا يفطرون لظهور غلطه وان كانت
متغيمة يفطرون لعدم ظهوره انتهى **قوله** والاضحى كالفطر **أقول** يعني وحكم هلال الاضحى كحكم هلال الفطر
فيثبت به ما ثبت به لانه تعلق به حق العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحي وفي النوادر عن ابي حنيفة ان الاضحى كرمضان
لانه تعلق به امر ديني وهو ظهور وقت الحج ووجوب الاضحية وصححه صاحب التحفة وقال صاحب الخلاصة
والاول ظاهر المذهب وقال صاحب الهداية وهو ظاهر الرواية وهو الاصح فاختلف التصحيح قال
الشيخ زين في البحر تايد الاول بانه المذهب كما في الخلاصة انتهى قلت وتايد ايضا بانه مختار

ارباب

ارباب المتون وهم لا يختارون من الروايات الا ارجحها واصحها وحكم بقية الاهلة كحكم هلال الفطر
قوله واكثر المشايخ على انه لا يعتبر **أقول** يعني ذهب اكثر المشايخ الى ان اختلاف المطالع لا يعتبر مطلقا
اي سواء كان بين البلدتين تفاوت بحيث لا تختلف المطالع او كان بحيث تختلف قال قاضيخان في الفتاوى
وحافظ الدين في الكافي انه ظاهر الرواية فيلزم اهل المشرق برؤية اهل المغرب اذا ثبت عندهم رؤية اولئك
بطريق موجب بان شهد جماعة ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما
جاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به ولو شهدوا ان اهل بلدة كذا راوا هلال
رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلثون بحسابهم ولم يروا هو الهلال لا يباح فطر غد لانهم
لم يشهدوا بالرؤية وانما حكوا رؤية غيرهم **قوله** قال الزيلعي والاشبه ان يعتبر الخ **أقول** استدل الزيلعي
لاولوية الاعتبار باختلاف المطالع بما رواه الجماعة الا البخاري من حديث كريب ان ام الفضل بعثته الى معاوية
بالشام قال فقدمت الشام وقضيت حاجتها واستهل علي رمضان وانا بالشام فرايت الهلال ليلة الجمعة
ثم قدمت المدينة في اخر الشهر فسالني ابن عباس قال متى رايتم الهلال قلت ليلة الجمعة فقال انت رايته قلت نعم
وراه الناس فصاموا وصام معاوية فقال لكنا رايناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلثين او
نراه فقلت اولا تكتفي برؤية معاوية وصيامه فقال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وقال العلامة
الشمني في شرح النقاية ولو ثبت الهلال في مصر لزم الناس عند اكثر المشايخ بناء على عدم الاعتبار باختلاف المطالع
والاشبه الاعتبار باختلافها كما في دخول وقت الصلاة ثم علله بالخبر المذكور ثم قال في اخره واجيب عنه اي اجاب
القائلون بعدم الاعتبار باختلاف المطالع عن الخبر المذكور بانه جاز ان يكون مذهب ابن عباس انه من باب الشهادة
فاذا لم يقبل قول كريب وحده ويكون قوله هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني باعتبار قوله فان غم عليكم فاكملوا
انتهى وقال الشيخ تقي الدين يمكن ان اراد بذلك هذا الحديث العام يعني قوله لا تصوموا حتى تروا الهلال
ولا تفطروا حتى تروه لا حديثا خاصا بهذه المسئلة قال وهو الاقرب عندي وقال الشيخ زين في البحر اخذا من فتح
القدير واما ما استدل به الشارح يعني الزيلعي على اعتبار اختلاف المطالع فلا دليل فيه لانه لم يشهد على شهادة
غيره ولا على حكم الحاكم ولئن سلم فلم يات بلفظ الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء
على القاضي انتهى **قوله** اقول يؤيده ما مر في اول كتاب الصلاة ان صلاة العشاء والوتر لا يجب لفاقد وقتهما **أقول**
قال الفاضل المحشي كان الظاهر ان يقول لكنه على انه قصد الاشعار بانتفاء نفع الوجوب في فضيلته عن فاقد وقتهما
انتهى قلت ظاهر كلام المص اختيار ما قاله العلامة الزيلعي من اولوية الاعتبار باختلاف المطالع لكن قال الشيخ كمال
الدين في فتح القدير عدم الاعتبار باختلاف المطالع ظاهر الرواية حيث قال واذا ثبت في مصر لزم سائر الناس فيلزم
اهل المشرق برؤية اهل المغرب في ظاهر المذهب انتهى فالاخذ به احوط وقال صاحب الخلاصة وهو ظاهر المذهب
وعليه الفتوى واذا رئي الهلال في النهار فقد اختلف فيه قال صاحب المجمع ونجعله اذا رئي قبل الزوال للماضية في الصوم
والفطر وهما للمستقبلة قال الشارح يعني اذا رئي الهلال قبل الزوال قال ابو يوسف هو لليلة الماضية حتى لو كان
هلال فطر افطروا وان كان هلال رمضان صاموا وقالا الهلال في النهار لليلة المستقبلة رئي قبل الزوال او بعده
قيد بقوله قبل الزوال لانه لو رئي بعده يجعل لليلة المستقبلة اتفاقا انتهى وقال في التجنيس المختار قولهما
وقال العلامة الشمني في شرح النقاية ولو رئي الهلال نهارا فهو لليلة الاتية سواء كان هلال صوم او فطر
رئي بعد الزوال او قبله لانه يحتمل ان يكون من الماضية او من الاتية فيجعل من الاتية وهو قول ابي حنيفة ومحمد
ومالك والشافعي واحمد والليث والاوزاعي وقال به من الصحابة ابن مسعود وانس بن مالك وعمر روى
عبد الرزاق في مصنفه عن معمر عن الاعمش عن ابي وائل قال كتب الينا عمر ان الاهلة بعضها اكبر من بعض واذا
رأيتم الهلال نهارا فلا تفطروا حتى يشهد شاهدان انهما راياه بالامس انتهى وروي عن محمد هو

قول الثوري وابي يوسف ان نوى قبل الزوال فالماضية لان الشيء يأخذ حكم ما قرب منه انتهى قال العلامة الزيلعي رح
والاول هو الظاهر انتهى ولما فرغ المصنف من بيان الصوم وانواعه شرع في بيان الانواع الطارية فقال

قوله باب موجب الافساد وموجبه اقول

قوله موجب الافساد بكسر الجيم كما اشار اليه بقوله اي ما يوجب الافساد من الاكل والشرب ونحوهما وقوله
وموجبه بفتح الجيم كما اشار اليه بقوله اي ما يوجبه الافساد من الاحكام كالقضاء والكفارة او القضاء
فقط قال بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة ان الباب لا يشتمل على شيء مما يصدق عليه موجب الافساد
بكسر الجيم لان الاكل والشرب والجماع اسباب موجبة للفساد لا الافساد والاحكام المترتبة عليها موجب الافساد
بالفتح لا موجبه بالكسر وما في الباب منحصر فيهما ولو قال باب موجب الفساد وموجبه لكان يشير الى مجموع الاسباب
والاحكام المشمولين للباب انتهى وانا اقول الباب يشتمل على اسباب ثلثة احدها ما لا يفسد الصوم وثانيها
ما يفسده ويوجب القضاء فقط وثالثها ما يفسده ويوجب القضاء والكفارة معا كما نص عليه ذلك
بقوله اعلم ان الافعال الصادرة عن الصائم فيما يتعلق بهذا الباب ثلثة الخ فلو قال باب ما لا يفسد الصوم و
ما يفسده ويوجب القضاء فقط وما يفسده ويوجب القضاء والكفارة معا لكان يشير الى الاقسام المشمولة
للباب **قوله** وذكر الاول بقوله ان اكل او شرب او جامع ناسيا **اقول** يعني وذكر الماتن القسم الاول وهو
ما يتوهم انه مفسد وليس بمفسد بقوله ان اكل الصائم حال كونه ناسيا او شرب او جامع كذلك لم يفسد صومه
لما اخرجه ابن حبان وابن خزيمة في صحيحيهما والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم من حديث ابي هريرة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال من افطر في رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة قيل الاستدلال بهذا الحديث اولى مما
استدل به في الهداية من قوله صلى الله عليه وسلم للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك لوجهين
الاول انه يحتمل ان يراد بالصوم فيه معناه اللغوي لانه بتقدير فطره يلزمه الامساك تشبها بالصائمين وان
وقع الاتفاق على ان الحمل على المفهوم الشرعي حيث امكن في لفظ الشارع واجب والثاني ان ما ذكر في الهداية
لم يذكر فيه الجماع فاحتيج الى ان يقال اذا ثبت هذا في الاكل والشرب ثبت في الجماع دلالة للاستواء في الركنية
لان كلا منهما نظير الاخر في كون الكف عن كل منهما ركنا في باب الصوم بخلاف هذا الحديث فان المذكور فيه افطر وهو
يعم الكل ولا يحتاج الى ان يقال انه ملحق بهما دلالة لانه في معناهما انتهى اعلم ان صاحب الهداية نقل
الحديث المذكور بالمعنى فان لفظ الحديث على ما اخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابي هريرة من نسي وهو صائم
فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه اطلقه فشملهما اذا اكل قبل النية او بعدها اذ لا فرق بينهما في الصحيح
كما في القنية وحقيقة النسيان عدم استحضار الشيء في وقت حاجته وهو عذر في حقوق الله تعالى في سقوط الاثم
وليس بعذر في حقوق العباد وخرج ما اذا اكل ناسيا فذكره انسان بالصوم فلم يتذكر واكل فسد صومه عند ابي حنيفة
وابي يوسف لان قول الواحد حجة في الديانات كذا في المحيط وصححه في الظهيرية وقال زفر والحسن لا يفسد لانه
ناس كذا في التبيين بقي هل يكره ان يذكره قال الفقيه ابو الليث في مجموع النوازل ان كان يقوى على اتمام صومه
يكره ان لا يذكره وان كان يضعف بالصوم يكره لانه فعل معصية انتهى والحاصل انه ان راى فيه ضعفا لا يمكنه على
اتمام الصوم بلا ضعف كره في المختار تحريما لان الولوالجي قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه **قوله** قيد للثلثة
المذكورة **اقول** يعني قوله ناسيا قيد للافعال الثلثة المذكورة **قوله** او احتلم **اقول** اي وان احتلم الصائم
لم يفسد صومه لما اخرجه الترمذي عن ابي سعيد الخدري والبزار عن ابن عباس قالا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة لا تفطر
الصائم القيء والحجامة والاحتلام ولما اخرجه ابو داود عن رجل من الصحابة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفطر
من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم وصوب الدارقطني هذا الاسناد **قوله** او انزل بنظر **اقول** اي وان انزل بنظر لم يفسد
صومه لانه لم توجد فيه صورة الجماع وهي الايلاج حقيقة ولا معناه وهو الانزال عن شهوة بالمباشرة اطلق

المولى احمد حلبي

في النظر

في النظر فشمل النظر الى وجهها وفرجها والواحد والمتعدد وقيد به لانه لو قبلها بشهوة فانزل فسد صومه
لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث لا يفسد لعدم وجود صورة الجماع ومعناه واللمس والمباشرة و
المصافحة والمعانقة كالقبلة ولا باس بالقبلة ان امن على نفسه الجماع والانزال ويكره اذا لم يامن لان
عينه ليس بمفطر وربما يصير مفطرا بعاقبته فان امن اعتبر عينه وابيح له وان لم يامن اعتبر عاقبته وكره له
والمباشرة الفاحشة كالقبلة في ظاهر الرواية يعني ان امن من وقوع الفتنة لا تكره وان خاف وقوعها كرهت
وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة مطلقا وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة واختاره الشيخ كمال الدين في فتح القدير
حيث قال والوجه الكراهة لانها سبب للانزال غالبا فاقل الامور الكراهة من غير ملاحظة تحقق الخوف بالفعل
كما هو قول المشايخ كذا قيل وعبارته فيه هذه قوله اي صاحب الهداية وكذا اذا نظر الى امراة بشهوة الى
وجهها او فرجها كرر النظر او لا لا يفطر اذا انزل لما بينا انه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه وهو
الانزال عن مباشرة قوله على ما قالوا عادته في مثل افادة الضعف مع الخلاف وعامة المشايخ على الافطار
وقال المص في التجنيس انه المختار فانه اعتبر المباشرة الماخوذة في معنى الجماع اعم من كونها مباشرة الغير
او لا وبهذا افطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة ولا يحل الاستمناء في الكف
ذكر المشايخ فيه انه صلى الله عليه وسلم قال ناكح اليد ملعون فان غلبته الشهوة ففعل ارادة تسكينها فالرجاء ان لا يعاقب
انتهى **قوله** ادهن **اقول** اي وان استعمل الصائم الدهن لم يفسد صومه لان الادهان غير مناف للصوم لعدم
وجود المفطر صورة ومعنى والتداخل من المسام لا ينافيه كما لو ادهن فوجد اثر الدهن في بوله يقال دهن
شاربه او راسه اذا طلاه بالدهن وادهن على افتعل اذا تولى ذلك بنفسه من غير ذكر المفعول حتى لو قيل
ادهن راسه او شاربه فهو خطأ **قوله** او اكتحل **اقول** اي وان اكتحل الصائم لم يفسد صومه لما ذكرنا
ولما اخرج ابن ماجه عن عائشة رضها قالت اكتحل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم وفي اسناده ضعف ولما اخرجه
البيهقي عن ابي رافع انه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يكتحل وهو صائم قال الترمذي ولا يصح عن النبي في الباب شيء
انتهى واخرج ابو داود عن انس كان يكتحل وهو صائم موقوف قال الحافظ ابن حجر اسناده حسن انتهى
سواء وجد طعمه في حلقه او لا وكذا لو بزق فوجد لونه في بزاقه في الاصح لان الموجود في حلقه اثره
لا عينه وكذا لو وضع في عينه لبنا او دواء مع الدهن فوجد طعمه او مرارته في حلقه لا يفسد
صومه كذا في الظهيرية **قوله** او احتجم **اقول** اي وان احتجم الصائم لم يفسد صومه لان الاحتجام
غير مناف للصوم ولما اخرجه البخاري عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم
الا انه ان خاف ان يضعفه عن الصوم يكره له ذلك لما اخرجه البخاري عن انس انه قيل له اكنتم تكرهون
الحجامة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا الا من ضعف واما قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم فماول
كما سيأتي بيانه مفصلا ان شاء الله تعالى **قوله** او اغتاب **اقول** اي وان اغتاب الصائم احدا لم يفسد صومه
لعدم وجود المفطر صورة ومعنى وما ورد من ان الغيبة تفطر الصائم ضعيف وان صح فهو ماول بذهاب
الثواب فان ظن ان ذلك يفطره فاكل متعمدا فعليه القضاء والكفارة بلغه الحديث او لم يبلغه وذهب
الاوزاعي الى انها تفطر الصائم ويجب عليه القضاء وسائر العلماء على خلافه فان قلت سلمنا ان خلاف بعض العلماء
يورث شبهة والكفارة تندرئ بالشبهة فخلاف الاوزاعي لم لا يورث شبهة تندرئ بها الكفارة قلت
اجاب عنه صاحب الهداية حيث قال وقول الاوزاعي لا يورث الشبهة لمخالفته القياس ولو اكل بعد ما اغتاب
متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيف ما كان لان الفطر يخالف القياس والحديث ماول بالاجماع انتهى
وحاصله ان الخلاف انما يورث شبهة اذا كان موافقا للقياس بخلاف قول مالك في اكل الناسي واما اذا كان
مخالفا له فلا يورثها بخلاف قول الاوزاعي في فساد الصوم بالغيبة فانه مخالف للقياس اذ القياس فيه

وصول المفطر الى الجوف وهو غير موجود في الغيبة وقد قال صلى الله عليه وسلم انما الافطار مما دخل وليس مما خرج
اخرجه ابو يعلى عن عائشة وقال الشيخ اكمل الدين في العناية لا يقال في عبارته تناقض لانه قال الا اذا
افتاه فقيه وفتواه لا يكون الا بقوله ثم قال وقول الاوزاعي لا يورث الشبهة وايضا الفتوى في هذا
الباب لا يكون الا بما يخالف القياس فكيف يكون شبهة في غير الاوزاعي دونه لانا نقول ذلك بالنسبة الى العامي
وهذا بالنسبة الى من عرف التاويل بعد ما اغتاب متعمدا فعليه القضاء والكفارة كيفما كان اي سواء
بلغه الحديث او لم يبلغه عرف تاويله او لم يعرف افتاه مفت او لم يفت لان الفطر بها يخالف القياس والحديث
الغيبة يفطر الصائم ماوّل بالاجماع لان المراد به ذهاب الثواب فلم يوجد الدليل النافي للحرمة في ذاته فلا يكون
شبهة بخلاف حديث الحجامة فان بعض العلماء اخذ بظاهره من غير تاويل انتهى قلت الحديث المذكور باللفظ
المذكور لم يوجد في كتب الحديث ولهذا قال بعض العلماء المراد بالحديث حديث ابي بشر رفعه ما صام من ظل يأكل لحوم
الناس رواه ابن ابي شيبة واسحق في مسنده وزاد اذا اغتاب الرجل فقد افطر وروى البيهقي في شعب
الايمان عن ابن عباس ان رجلين صليا الظهر والعصر وكانا صائمين فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة قال اعيدا
وضوءكما وصلاتكما وامضيا في صومكما واقضيا يوما اخر قالا لم يا رسول الله قال اغتبتما فلانا وفي الاول
يزيد بن ابان وفي الثاني ضعف وعن ابن مسعود قال مر النبي صلى الله عليه وسلم على رجلين يحتجم احدهما الاخر فاغتاب
احدهما ولم ينكر عليه الاخر فقال افطر الحاجم والمحجوم قال عبد الله لا للحجامة بل للغيبة واسناده ضعيف
وعن ثوبان قال مر النبي صلى الله عليه وسلم على رجلين بين يدي حجام وذلك في رمضان وهما يغتابان رجلا فقال افطر الحاجم
والمحجوم واخرجه البيهقي وهذه كلها مدخولة انتهى وبالجملة الاحاديث الواردة في افساد الغيبة الصوم ضعيفة
لا تقوم بها الحجة وان صحت فانها مأولة باذهاب الثواب كما مر قوله من الغيبة اقول اخرج مسلم في صحيحه
عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتدرون ما الغيبة قالوا الله ورسوله اعلم قال ذكرك اخاك بما يكره قيل
ارأيت ان كان في اخي ما اقول قال ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه ما تقول فقد بهته والحاصل ان تتكلم خلف
انسان مستور بما يغمه لو سمعه ان كان صدقا يسمى غيبة وان كان كذبا يسمى بهتانا وقيدنا بالمستور لان المجاهر
لا غيبة له قوله او دخل حلقه غبار او دخان او ذباب ولو كان ذاكرا للصوم اقول اي وان دخل حلق الصائم
شيء مما ذكر لم يفسد صومه سواء كان ناسيا صومه او ذاكرا له وهذا في الذباب استحسان والقياس الفطر وجه الاستحسان
انه لا يمكن الاحتراز عنه فاشبه الغبار والدخان قال صاحب الهداية ولو دخل حلقه ذباب وهو ذاكر لصومه لم يفطره
وفي القياس انه يفسد صومه لوصول المفطر الى جوفه وان كان لا يتغذى به كالتراب والحصاة وجه الاستحسان انه لا
يستطاع الامتناع عنه فاشبه الغبار والدخان انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير الغبار والدخان
اذا دخل الحلق لا يفسد لانه فانه لا يستطاع الاحتراز عن دخولهما لدخولهما من الانف اذا اطبق الفم انتهى اطلق
في الدخان فشمل اي دخان كان وفي التعبير بالدخول اشارة انه لو ادخل الدخان حلقه وهو ذاكر صومه فسد صومه
فرع سواء كان دخان عود او عنبر او غيرهما سواء كان الادخال بالمص بالفم وبالاستنشاق بالانف فليتامل
قال في الخزانة لو دخل حلق الصائم من دموعه او عرقه قطرة او قطرتان لا يفطر وان كان اكثر بحيث يجد ملوحته في حلقه
فسد وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وفيه نظر لان القطرة يجد ملوحتها فالاولى عندي الاعتبار بوجدان
الملوحة لصحيح الحس لانه لا ضرورة في اكثر من ذلك القدر وفي فتاوى قاضيخان لو وقع دمعه او عرق جبينه
او دم رعافه حلقه فسد صومه يوافق ما ذكرته فانه علق بوصوله الى الحلق ومجرد وجدان الملوحة دليل ذلك
انتهى قوله ولو كان ذاكرا للصوم اقول فيه اشارة الى انه لو كان ناسيا انه لا يفطر بالطريق الاولى قوله
او اصبح جنبا اقول اي وان دخل الصائم وقت الصباح حال كونه جنبا لم يفسد صومه لما اخرجه مالك والبخاري
ومسلم واصحاب السنن الاربعة عن عائشة وام سلمة رضي الله عنهما انهما قالتا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدركه الفجر وهو جنب

من اهله

من اهله ثم يغتسل ويصوم وفي هذا الحديث فائدتان احديهما ان كان يجامع في رمضان ويؤخر الغسل الى ما بعد
طلوع الفجر بيانا للجواز والثانية ان ذلك كان من جماع لا من احتلام لانه كان لا يحتلم وهو الصحيح لان الاحتلام من
الشيطان وهو معصوم منه وكذا الحكم في سائر الانبياء عليهم السلام قوله او صب في احليله دهن او ماء اقول
اي وان صب الصائم في احليله دهنا او ماء لم يفسد صومه وهذا عندهما وقال ابو يوسف وهو رواية عن محمد
يفسد وهذا الخلاف مبني على خلاف اخر وهو انه هل بين الاحليل والجوف منفذ ام لا فقالا لا منفذ بينهما فان المثانة
حائلة ووصول البول الى المثانة بالترشح وما يخرج منها لا يعود رشحا كالجرة اذا سد راسها والقي في
الحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها وقال بينهما منفذ بدليل خروج البول منه وصححه صاحب التحفة والاول ظاهر
الرواية وصححه صاحب الاختيار ورجحه الشيخ قاسم في تصحيح القدوري وقال صاحب الهداية ليس هذا من الفقه
اي ليس هذا الخلاف من الفقه في الحقيقة بل من تشريح العضو الراجع الى علم الطب والخلاف فيما اذا وصل الى المثانة
اما ما دام في قصبة الذكر فلا يفسد صومه كما صرح به غير واحد وقيد بالاحليل لان الصب في قبل المرأة يفسد
الصوم بلا خلاف على الصحيح كما في غاية البيان وبالاجماع كما في الولوالجية قوله ذكره الزيلعي اقول
مقصود المص بهذا العزو اثبات ما ذهب اليه من تعميم المصبوب ونفي ما ذهب اليه صاحب الوقاية من تخصيصه
بالدهن وذلك ان صاحب الوقاية خص فساد الصوم بالصب في الاحليل بالدهن حيث قال او صب في احليله دهن
فخالف المص وجعله اعم من الدهن والماء واستند في ذلك الى ما ذكره الزيلعي في التبيين عن صاحب الكنز اطلق فيه
حيث قال او اقطر في احليله وحمل الزيلعي اطلاقه وكلامه على العموم الشامل للماء والدهن حيث قال او لا يفطر
سواء اقطر فيه الماء او الدهن وتبعه صاحب البحر والنهر وكذا اطلق فيه صاحب الهداية والمجمع والمختار
فيحمل اطلاقهم وكلامهم ايضا على العموم الشامل لهما تنبيه وقع الدهن في نسخ هذا الكتاب وفي نسخ الوقاية
بالرفع على ان يكون صب مبنيا للمفعول ودهن نائبا عن فاعله وهذا الوجه وان كان صحيحا في نفسه الا انه غير مناسب
والمناسب لما قبله ان يكون منصوبا على ان يكون صب مبنيا للفاعل وما فيه من الضمير العائد الى الصائم فاعله و دهنا
مفعوله قوله او في اذنه ماء اقول اي وان صب الصائم في اذنه ماء لم يفسد صومه وحيث ثبت انه لم
يفسد بالصب الذي هو في معنى الادخال فعدم فساده بالدخول يثبت بالطريق الاولى وهذا قول بعض العلماء
منهم صاحب الهداية فانه قال ولو اقطر في اذنه الماء او دخله لا يفسد صومه لانعدام الصورة والمعنى انتهى
فسوى بين الدخول والادخال في عدم فساد الصوم بهما وعليه جرى شارحها ومنهم صاحب الخلاصة حيث قال ولو اغتسل
فدخل الماء اذنه او صب فيه لا شيء عليه انتهى اي لا قضاء عليه في الصورتين اراد بنفي القضاء نفي الفساد لان
نفي القضاء لازم لنفي الفساد او ملزوم له فهو من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم او بالعكس فيكون كناية عن
المذهبين ومنهم صاحب التبيين حيث قال واما اذا اقطر فيها الماء فلا يفطر واختاره المصنف وقال
صاحب الهداية في التجنيس والولوالجي في فتاواه انه المختار وعلله الولوالجي بقوله وفرق بعضهم بين الدخول والادخال
فقال الدخول لا يفسد والادخال يفسد وصححه قاضيخان في فتاويه حيث قال الخائض في الماء اذا دخل الماء اذنه
لا يفسد صومه وان صب الماء في اذنه اختلفوا فيه والصحيح هو الفساد لانه وصل الى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه
صلاح البدن انتهى وذكر البزازي في فتاواه مثله وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير والذي يظهر ان التصحيح
في الماء التفصيل الذي اختاره قاضيخان انتهى وتبعه صاحب البرهان والحاصل انهم اتفقوا على ان الماء اذا دخل
اذن الصائم لا يفسد صومه واختلفوا فيما اذا ادخله فيها فقال بعضهم لا يفسده ايضا واختاره صاحب الهداية
والخلاصة والتبيين ورجحه الولوالجي وصححه صاحب المحيط وقال بعضهم يفسده واليه يشير كلام حافظ الدين
في الكنز وصححه قاضيخان والبزازي ورجحه ابن الهمام قوله احترز عن الدهن فانه ان صب فيها افطر نقله الزيلعي
عن خزانة الاكمل اقول فهم المصنف من كلام الزيلعي ان مراده بالعزو المذكور اثبات كون صب الدهن في

الاذن مفطر لكن من تامل كلام الزيلعي يعلم ان مراده اثبات كون صب الماء فيها غير مفطر ورد اثبات كون
صب الدهن فيها مفطرا لان ذلك متفق عليه لا حاجة له الى العزو بخلاف صب الماء فيها فانه مختلف
فيه كما مر بيانه وان اردت تحقيق الحال فاستمع لما نتلو عليك من المقال وذلك ان صاحب الكنز قال ان اقطر
في اذنه افطر وقال الزيلعي في شرحه والمراد بالاقطار في اذنه الدهن واما اذا اقطر فيها الماء فلا يفطر
ذكره في خزانة الاكمل انتهى فاطلق صاحب الكنز في الاقطار في الاذن كما اطلق في الاقطار في الاحليل فيشمل اطلاقه في المحلين
الماء والدهن وعمل الزيلعي باطلاقه في الاقطار في الاحليل فجعله شاملا لهما ولم يعمل به في الاقطار في الاذن
فجعله مختصا بالدهن وجعل اقطار الماء فيها غير مفطر واستند في ذلك الى خزانة الاكمل وتبعه المص في المحلين
والذي ينبغي ان يقال ان كلامه محمول على اطلاقه في الموضعين لان ابقاءه على اطلاقه بحمله على قول من لا يفرق بينهما
اولى من تقييده بالدهن بحمله على قول من يفرق لما فيه من اخراج الكلام عن ظاهره بلا ضرورة داعية اليه على انا
لو اخرجنا كلامه عن اطلاقه وقيدناه بالدهن لزم ان لا يكون حكم الماء مذكورا في الكتاب لانه لم يذكر الصب
في الاذن الا مرة وذلك فيما يفسد الصوم مطلقا اي سواء كان ماء او دهنا لانه حيث ذكره في هذا القسم
فحسب ولم يقيده بشيء من الماء والدهن دل كلامه على ان الصب في الاذن يفسد الصوم مطلقا اي سواء كان
ماء او دهنا واما صاحب الوقاية فانه ذكر الصب في الاذن مرتين مرة فيما يفسد الصوم ولم يقيده في هذه
المرة بشيء ومرة فيما لا يفسده وقيده في هذه المرة بالماء فدل تقييده في المرة الثانية على ان المراد
بالصب في الاذن في المرة الاولى غير الماء وانما لم يقيده به اعتمادا على انفهامه من تقييده في المرة الثانية
قوله كذا في الخلاصة اقول وكذا في الولوالجية والظهيرية قوله وذكر الثاني بقوله وان افطر خطا
اقول يعني ذكر الماتن القسم الثاني وهو ما يفسد الصوم ولا يوجب الكفارة بقوله وان افطر خطا ٥٥
قوله كما اذا تمضمض فدخل الماء حلقه اقول اذا تمضمض الصائم وهو ذاكر لصومه فدخل الماء في حلقه
من غير اختيار منه افطر سواء بالغ فيها او لم يبالغ وكذا اذا استنشق وهو ذاكر لصومه فوصل الماء الى دماغه
فسد صومه سواء بالغ فيه او لم يبالغ قال في الحقائق لعل تخصيص المضمضة بالذكر لانه يغلب وقوعه فيها بخلاف
الاستنشاق فان وقوعه فيه نادر لان طبع الماء التسفل الا بالتكلف انتهى قوله وفي لفظ افطر اشارة الى
فساد صومه اقول الضمير في صومه راجع الى المخطي والمكره على سبيل البدلية وانما فسد صومهما لوصول
المفطر الى جوفهما وهو القياس في الناسي الا انا تركناه فيه بالنص وانما وجب القضاء دون الكفارة لان عدم القصد
يوجب قصور الجناية والكفارة تفتقر الى كمالها وذلك يحصل بالاكل والشرب والجماع نهارا قصدا وههنا
وان وجد ذلك لكن لا قصدا ولشبهة خلاف الشافعي فان صوم المخطي والمكره لا يفسد عنده فخلافه اورث
شبهة والكفارة تندرئ بها كالحدود هكذا اطلق اصحابنا في خلاف الشافعي والمذكور في كتب الشافعية انه لو سبق
ماء المضمضة والاستنشاق الى باطن الصائم او دماغه فالمذهب انه ان بالغ فيهما افطر لانه منهي عن المبالغة وان
لم يبالغ فيهما فلا يفطر لانه تولد من مامور به بغير اختياره ولو اوجر بان صب الماء في حلقه مكرها لم يفطر
لانتفاء فعله فان اكره حتى اكل او شرب اختلف فيه فقال الرافعي افطر في الاظهر لانه بفعله دفع الضرر عن نفسه
كما لو اكل لدفع ضرر جوعه وقال النووي الاظهر لا يفطر لرفع القلم عنه كما في الخبر الصحيح فصار فعله كلا فعل
ومع اشبه الناسي وبه فارق من اكل لدفع الجوع والجماع كالاكل على المذهب فيأتي فيه ما تقرر من انه لا يفطر به
مكرها بناء على الاصح انه يتصور الاكراه عليه انتهى قوله او اكل ناسيا فظن انه فطره فاكل عمدا اقول
تبع المص صاحب الوقاية في هذه العبارة اي وان اكل الصائم ناسيا فظن ان الاكل ناسيا فطره فاكل عامدا فسد صومه وقضى
فقط هذا متفق عليه واما اذا علم انه لم يفطره فاكل عامدا فهو مختلف فيه فقال ابو يوسف ومحمد قضى وكفر وهو
رواية عن الامام وظاهر الرواية عنه انه يقضي فقط قال في الخلاصة وهو الصحيح فعلى هذا لو اطلق في الاكل عمدا

المراد بالنص قوله عليه السلام من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه منه

فانه قوله ولشبهة خلاف الشافعي عطف على قوله لان عدم القصد يوجب قصور الجناية منه

بعد الاكل

بعد الاكل ناسيا بان قال او اكل عمدا بعد اكله ناسيا كما قال صاحب الكنز لكان اولى والحاصل ان من اكل ناسيا
ثم اكل عامدا فقال ابو يوسف ومحمد ان ظن انه فطره فاكل عامدا قضى فقط وان علم انه لم يفطره فاكل عمدا قضى وكفر
وهو رواية عن الامام والرواية الصحيحة عنه انه يقضي ولا يكفر سواء ظن ان اكله ناسيا فطره بان لم يبلغه الحديث
او علم انه لم يفطره بان بلغه اما اذا لم يبلغه فلان الاشتباه استند الى القياس لان الاكل يضاد الصوم ولا كان عمدا او
سهوا فتحققت الشبهة واما اذا بلغه فلقيام الشبهة الحكمية بالنظر الى القياس وهذا لان الشبهة الحكمية هي الشبهة
في المحل وهي التي تتحقق بقيام الدليل النافي للحرمة في ذاته ولا تتوقف على ظن الجاني واعتقاده كما يجيء في كتاب
الحدود والقياس دليل قائم صحيح حرمة الاكل الثاني سواء علم ذلك او لم يعلم كوطء الاب جارية ابنه فانه لا يجب فيه
الحد سواء كان الاب عالما بالحرمة او لا وبما فيه شبهة خلاف مالك لانه ما عمل بالحديث وحكم بفساد الصوم بالاكل
ناسيا فخلافه اورث شبهة والكفارة تندرئ بها كما تقدم فعلم مما تقرر ان الصوم الدافع للكفارة شيئان عدم القصد
والشبهة والشبهة قسمان شبهة الاشتباه وشبهة الاختلاف وشبهة الاشتباه قسمان حقيقية وحكمية
تنبيه ذكر الاكل في الصورة المذكورة قيد اتفاقي لانه لا فرق بين الاكل والشرب والجماع فيها قوله او احتقن
اقول الرواية بالبناء للفاعل قال في الجوهرة احتقن بفتح التاء والقاف وهو صب الدواء في الدبر وفسره
صاحب المجمع بوضع الحقنة في الدبر وتبعه صاحب البحر وقال صاحب القاموس الحقنة بالضم كل دواء حقن به المريض
المحتقن انتهى وفي المجمل الاحتقان صب الدواء في دبر المريض والحقنة بالضم اسم لذلك الدواء قوله واستعط
اقول الرواية بالبناء للفاعل ايضا قال في القاموس سعطه الدواء كمنعه ونصره واسعطه اياه سعطة
واحدة واسعاطة واحدة ادخله في انفه كاسعطه والسعوط كصبور ذلك الدواء والمسعط بالضم وكمنبر
ما يجعل فيه ويصب منه في الانف انتهى وقال في الصحاح السعوط بالفتح الدواء الذي يصب في الانف وقد اسعطه
فاستعط هو نفسه والمسعط بضم الميم والعين الاناء الذي يجعل فيه السعوط وهو مما جاء مما يعمل به انتهى وقال
في النهاية السعوط بالفتح الدواء الذي يجعل في الانف انتهى قوله اي صب الدواء في انفه فوصل الى قصبته اقول
قال صاحب الهداية ومن احتقن او استعط او اقطر في اذنيه افطر لقوله صلى الله عليه وسلم الفطر مما دخل ولوجود معنى الفطر وهو
وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف ولا كفارة عليه لانعدامه صورة انتهى اقتصر على ذكر الجوف ولم يذكر الدماغ مع
ان الاستعاط والاقطار في الاذن يقتضيان ذكره لان الجوف شامل للباطن والدماغ ولهذا يقولون ان الدماغ احد
الجوفين وجعل معنى الفطر ما فيه صلاح البدن الى الجوف وهو الدواء وقد علمت فيما تقدم ان اعتبار صلاح البدن في ذلك قول
بعض المشايخ وقال بعضهم لا عبرة بصلاح البدن بل كل شيء يصل الى باطن الصائم او دماغه يفطره سواء كان فيه صلاح البدن
او لم يكن فعلى قول هؤلاء لا يختص الاقطار في الاذن بالدواء وهذا هو المختار كما تقرر والاستعاط وان اختص به في
اللغة لكنه لا يختص به في الحكم بدليل قولهم لو استنشق الصائم ووصل الماء الى دماغه افطر ولهذا عمم صاحب
المواهب حيث قال ولو اسعط شيئا فدخل دماغه افطر انتهى ولعل المص انما خصه بالدواء لان حكم الماء قد علم مما تقدم في
الدهن في حكم الدواء تنبيه اعلم ان كلام صاحب الصحاح والقاموس صريح في انه استعط لازم لانهما جعلاه مطاوعا
للفعل المتعدي الذي قبله وقبول المطاوعة دليل اللزوم كما هو مذكور في محله وكلام الفقهاء ظاهر في انه متعد لانهم
فسروه بصب الدواء في الانف والله اعلم قوله او اقطر في اذنيه دهنا اقول اشار بهذا التفسير الى ان مفعول اقطر
محذوف وهو الدهن والى انه لو اقطر فيها الماء لم يفسد صومه وقد عرفت فيما تقدم ان المختار خلافه فائدة
قطر يأتي لازما ومتعديا واقطر يأتي متعديا وقطر مثله قال صاحب القاموس قطر الماء والدهن قطرا وقطورا وقطرانا
محركة وقطرة واقطره وقطره والقطر ما قطر والواحدة قطرة انتهى وهو مستند الى كلام الجوهري وقال الاقطار
بان بمعنى التقطير ثابت في اللغة كما يشهد له كلام صاحب القاموس سوى بينهما وهو المعتمد والله اعلم غير ان صاحب
المغرب جعل قطر اكثر استعمالا من اقطر حيث قال قطر الماء صبه تقطيرا وقطره مثله قطرا واقطره لغة انتهى

قوله وبما فيه عطف على قوله فلقيام الشبهة الحكمية منه

وصاحب القاموس سوى بينهما وهو المعتمد والله اعلم **قوله** فوصل اى الدواء الى جوفه **اقول** هذا يرجع
الى الجايفة **قوله** او دماغه **اقول** هذا يرجع الى الآمة وفى قوله وصل الدواء اشارة الى ان العبرة للوصول
لا لكون الدواء رطبا وانما اشترط القدورى ان الرطب هو الذى يصل الى الجوف او الدماغ عادة حتى انه ان علم ان اليابس
وصل الى جوفه او دماغه فسد صومه وان علم ان الرطب لم يصل الى واحد منهما لم يفسد هذا هو الصحيح كذا فى
الجوهرة نقلا عن المصفى وانه لم يتيقن بالوصول ولا بالا وصول فان كان يابسا فلا يفطر وان كان رطبا يفطر
عند الامام للوصول عادة ولا يفطر عند ابى يوسف ومحمد لعدم العلم بالوصول فلا يفطر بالشك فعلم من هذا التقرير
ان الخلاف فى الدواء الذى لم يعلم الوصول ولا الا وصول وهذا مراد صاحب الهداية حيث قال وان داوى جايفة او
امة بدواء يصل الى جوفه او دماغه افطر عند ابى ح والذى يصل هو الرطب وقالا لا يفطر لعدم التيقن بالوصول
لانضمام المنفذ مرة واتساعه اخرى وله ان رطوبة الدواء تلاقى رطوبة الجراحة فيزداد ميلا الى الاسفل فيصل
الى الجوف بخلاف اليابس لانه ينشف رطوبة الجراحة فينسد فمها انتهى فاشار بقوله لعدم التيقن بالوصول وبقوله
كما فى اليابس ان الدواء الذى الخلاف فيه الرطب الذى لم يعلم يقينا وصوله الى الجوف او الدماغ لا فى اليابس الذى علم يقينا
وصوله الى احدهما فانه يفسده اتفاقا والحاصل ان ابا ح فرق بين الرطب واليابس عند عدم العلم بالوصول
وهما ساويا بينهما واما عند العلم بالوصول فلا فرق بين الرطب واليابس اتفاقا كما مر ومن له ذوق سليم وطبع مستقيم
يعلم من هذا التقرير انه لا خلاف بين ما ذهب اليه اكثر المشايخ من ان العبرة للعلم بوصول الدواء الى الجوف او الدماغ
لا لكونه رطبا او يابسا وبين ما ذكر فى ظاهر الرواية من ان اليابس عند الكل والرطب يفسد عنده لا عندهما لان
المراد باليابس المفسد عند الكل ما علم وصوله الى الجوف او الدماغ وبالرطب المفسد عنده لا عندهما ما لم يعلم وصوله
الى واحد منهما هكذا ينبغى ان يعلم هذا المقام اذ زلت فيه اقدام كثير من الاعلام **قوله** او ابتلع حصاة **اقول**
اى وان ابتلع الصائم حصاة قضى فقط لحصول الكلام فى هذا المقام ان ما وصل الى الجوف والدماغ من غير الفم و
المسام يفسد الصوم ويوجب القضاء لوجود معنى الفطر وهو وصول الشئ الى الجوف او الدماغ بفعله سواء كان
فيه صلاح البدن كالاحتقان والاستعاط ومداواة الجايفة والامة او لم يكن كدخول الماء باطنه فى الاستنجاء والوا صل
الى الجوف من الفم ان كان مما يتغذى به او يتداوى به فانه يفسد الصوم ويوجب القضاء والكفارة لوجود صورة
الفطر وهو الادخال من الفم ومعناه وهو قضاء شهوة البطن فى الاول وايصال ما فيه نفع البدن الى الجوف فى الثانى
وان لم يكن مما يتغذى به او يتداوى به فانه يفسد الصوم ويوجب القضاء فقط واما الواصل اليه من المسام كما
لو ادهن فوجد اثر الدهن فى بدنه فانه لا يفسد لعدم صورة الفطر ومعناه **قوله** ولو لم ينو فى رمضان
كله صوما ولا فطرا **اقول** يعنى وان لم ينو الصائم فى شهر رمضان كله صوما ولا فطرا اى امسك فيه كله عن المفطر
نهاره لكنه لم ينو شيئا من الصوم والفطر قضى فقط قال فى الهداية ومن لم ينو فى رمضان كله صوما ولا فطرا فعليه
قضاؤه وقال زفر يتادى صوم رمضان بدون النية فى حق الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه فعلى اى وجه
يؤديه يقع عنه كما اذا وهب كل النصاب من الفقير ولنا ان المستحق هو الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الا
بالنية وفى هبة النصاب وجدت نية القربة على ما مر فى الزكوة انتهى قوله فعليه قضاؤه يشير الى انه لا كفارة عليه
وفى قوله وقال زفر يتادى صوم رمضان بدون النية الى كلام قال فى العناية وانكر الكرخى ان يكون هذا مذهبا
لزفر وقال المذهب عنده ان صوم الشهر كله يتادى بنية واحدة كما هو قول مالك وقال ابو اليسر هذا قول زفر
فى صغره ثم رجع عنه انتهى والحاصل ان المذهب عنده اشتراط النية فى الصوم لانه عبادة وخلو العبادة عن النية
غير جائز اجماعا وما نقل عنه ليس بمذهب له قيل وفى وضع المسئلة المذكورة اشكال وهو ان من اغمى عليه بعدما دخل
اول ليلة من رمضان يصير صائما فى يوم تلك الليلة بناء على ان الظاهر انه نوى فى الليل حملا لظاهر حال المسلم على الصلاح
فلم لا يجعل صائما فيما نحن فيه بناء على ان الظاهر انه نوى فى الليل حملا لظاهر حاله على الصلاح واجيب

بان تاويلها ان يكون مريضا او مسافرا لا ينوى شيئا من الصوم والفطر فلا يصلح حاله دليلا على عزيمة الصوم
او رجلا متهتكا اعتاد الفطر فى رمضان ومثله لا يدل حاله على عزيمة الصوم قال السروجى السؤال غير لازم لانا
قد علمنا من مسئلتنا انه لم ينو الصوم قطعا فكيف يمكن حمله على جواز نية الصوم مع فرض خلافه واما المغمى عليه
فلانه لم يعلم حاله فحمل على ظاهر حال المسلم انتهى وقال الشيخ اكمل الدين فى العناية وارى انه ليس يحتاج الى التاويل
لان حال المسلم دليل اذا لم يعرف منه كما فى المغمى عليه والفرض فى هذه المسئلة العلم بانه لم ينو باخباره بذلك والدلالة
انما تعتبر اذا لم يخالفها صريح انتهى **قوله** او اصبح غير ناو للصوم فاكل **اقول** يعنى وان دخل الصائم فى
وقت الصباح حال كونه غير ناو للصوم فاكل قضى فقط مطلقا اى سواء اكل قبل الزوال او بعده وهذا قول الامام
وقال ابو يوسف ومحمد ان اكل بعد الزوال قضى فقط وان اكل قبل الزوال قضى وكفر لانه فوت امكان التحصيل فصار
كغاصب الغاصب وللامام ان الكفارة تعلقت بالافساد وهذا امتناع منه اذ لا صوم الا بالنية كذا فى الهداية
قوله او دخل فى حلقه مطر او ثلج **اقول** يعنى وان دخل فى حلق الصائم مطر او ثلج قضى فقط قال فى الهداية
واختلفوا فى المطر والثلج والاصح انه يفسد لامكان الامتناع عنه اذا اواه خيمة او سقف انتهى وعلله
صاحب المجمع بقوله لتيسر طبق الفم وفتحه احيانا مع الاحتراز عن الدخول ثم قال والتعليل فى المطر بما ذكرناه اولى
مما فى الهداية والتبيين من التعليل بامكان الامتناع عنه اذا اواه خيمة او سقف فانه يقتضى ان المسافر
الذى لا يجد ما ياويه لم يحكم بكفيره وليس كذلك انتهى واصل هذا التعليل للشيخ كمال الدين بن الهمام فكانه
عليه يعزوه اليه محصله ان الصائم اذا دخل فى حلقه مطر او ثلج فقد اختلف العلماء فيه فقال بعضهم
يفسد بالمطر دون الثلج وقال بعضهم يفسد بالثلج دون المطر والصحيح ان كلا منهما يفسد واذا فسد وجب
القضاء فقط هذا ان لم يبتلعه واما ان ابتلعه فانه يجب القضاء والكفارة ذكره الشيخ جمال الدين فى فتح
القدير **قوله** او وطى امراة ميتة او بهيمة **اقول** يعنى وان وطى الصائم امراة ميتة او بهيمة وانزل قضى
فقط اى وجب عليه القضاء دون الكفارة وانما وجب القضاء لوجود معنى الجماع وهو الانزال بالمباشرة
وسيجئ معنى المباشرة ان شاء الله تعالى وانما لم تجب الكفارة لعدم صورة الجماع قال فى الهداية ومن جامع ميتة او بهيمة فلا
كفارة عليه انزل او لم ينزل خلافا للشافعى لان الجناية تكاملها بقضاء الشهوة فى محل مشتهى ولم يوجد انتهى
والمفهوم من هذا الكلام ان الخلاف بيننا وبينه فى الكفارة فقط وليس الامر كذلك بل الخلاف بيننا وبينه ثابت
فى القضاء ايضا ان لم ينزل لانه ان لم ينزل لا يفسد صومه عندنا ويفسد عنده لان الجماع التام مفسد للصوم
وموجب للقضاء والكفارة عند الشافعى وتمامه يحصل بغيبوبة الحشفة سواء انزل او لم ينزل وسواء كان المحل مشتهى
او لم يكن فللواط واتيان البهيمة والميتة حكم الجماع فى وجوب القضاء والكفارة بالافساد عنده لان الجميع وطى
ونحن نوافقه فى اللواط ونخالفه فى اتيان الميتة والبهيمة واقتصر صاحب الهداية وغيره فى عدم وجوب الكفارة على
وطى الميتة والبهيمة ولم يذكروا الصغيرة التى لا تشتهى لانه لا رواية فيها كما فى القنية وقد قيل لا تجب عندهما و
تجب عند ابى يوسف كما فى حرمة المصاهرة وقيل لا تجب بالجماع وقال بعض الفضلاء وهو الوجه لقولهم ان المحل ليس مشتهى
على الكمال فلا غسل الا بالانزال وقد علم انتفاء الكفارة على تكامل الجناية انتهى **فرع** لو ادخلت الصائمة اصبعها
فى فرجها او دبرها اختلف العلماء فى فساد صومها ووجوب الغسل عليها والصحيح انه لا يجب عليها الغسل ولا يفسد
صومها الا اذا كانت الاصبع التى ادخلتها مبلولة بماء او دهن فانه يفسد صومها لوصول الماء الى الجوف وهكذا
الحكم فى الصائم اذا ادخل اصبعه فى دبره **قوله** او فخذ اى امنى فى الفخذ او بطن اى امنى فى البطن **اقول**
قال الفاضل المحشى فخذ بتشديد الخاء من التفخيذ واما بطن فلم يوجد بهذا المعنى لا من الثلاثى ولا من غيره انتهى قال فى
الهداية ومن جامع فيما دون الفرج فانزل فعليه القضاء لوجود الجماع معنى ولا كفارة عليه لانعدامه صورة انتهى
وقال فى العناية اراد بالفرج القبل والدبر فكان ما دون الفرج التفخيذ والتبطين والجماع فيه جماع معنى فاوجب القضاء

السيح عرعصم

المولج الواقع

وليس ثم جماع صورة فلا كفارة عليه انتهى اعلم انهم قسموا الجماع الى ثلثة اقسام القسم الاول جماع
صورة ومعنى وهو الايلاج والانزال في فرج آدمي حي مشتهى والقسم الثاني جماع صورة فقط وهو الايلاج في الفرج
المذكور بدون الانزال والقسم الثالث جماع معنى فقط وهو الايلاج والانزال في فرج حيوان او آدمي ميت او
حي غير مشتهى كالصغيرة التي لا تشتهى والحاصل ان هذا القسم عبارة عن الانزال عن شهوة بالمباشرة والمراد بها
ما يكون بسبب الانزال الحاصل في فرج ميتة او بهيمة او صغيرة لا تشتهى ان انزل فسد صومه لوجود المباشرة
وان لم ينزل فلا يفسد لعدمها ولو عالج ذكره باليد سواء كان بيده او بيد غيره او جامع في الفخذ والبطن
او قبل او لمس او عانق ان انزل فسد صومه لوجود المباشرة وان لم ينزل فلا يفسد لعدمها والقسم
الاول والثاني يوجبان القضاء والكفارة ان كان عمدا لكمال الجناية لوجود صورة الجماع ومعناه
والقسم الثالث يوجب القضاء دون الكفارة لقصور الجناية لانعدام صورة الجماع **قوله**
فانزل قيد لقوله وطئ امرأة الخ **اقول** لا يخفى عليك ان المعنى حينئذ كان بمعنى امنى في الفخذ وبطن
بمعنى منى في البطن لا يحس جل فانزل قيد لهما **قوله** او افسد غير صوم رمضان يعني اداءه الخ **اقول**
يعني لو افسد الصائم غير صوم اداء رمضان قضى فقط قال صاحب الهداية وليس في افساد الصوم في غير رمضان
كفارة لان الافطار في رمضان ابلغ في الجناية فلا يلحق به غيره انتهى يعني فلا يلحق في وجوب الكفارة بافطار
صوم اداء رمضان افطار صوم غيره لا قياسا ولا دلالة اما قياسا فلان الكفارة في افطار صوم اداء
رمضان وجبت بالنص على خلاف القياس فيمتنع القياس عليه واما دلالة فلان افساد غيره ليس في معناه
لان الافطار في اداء رمضان ابلغ في الجناية من الافطار في غيره لكون الافطار في اداء رمضان جناية
على الصوم والشهر جميعا وفي غيره جناية على الصوم وحده لان الوقت غير متعين لذلك فلا يلحق به
غيره **قوله** او وطئت مجنونة الى قوله او نائمة **اقول** يعني وان وطئت امرأة صائمة مجنونة او نائمة
ثم افاقت المجنونة واستيقظت النائمة وعلمتا ما فعل الزوج بهما فان كانتا عمدا فسد صومهما ووجب عليهما
القضاء والكفارة وهو ظاهر في النائمة وليس بظاهر في المجنونة لان الفساد فرع الصحة ولا صحة لصومها
لانه لا يجامع الجنون فاختلف المشايخ في هذه اللفظة فقال بعضهم انها مصحفة من الكاتب لانها كانت
في الاصل مجبورة اي مكرهة فظن الكاتب مجنونة فرسمها كما ظن وقال اكثرهم انها ليست مصحفة من الكاتب
بل وقعت عن محمد كذلك فهي مأولة وتأويلها انها نوت الصوم ليلا ثم جنت النهار وهي صائمة
مجنونة فجامعها زوجها قال في العناية تبعا للنهاية حكي عن ابي سليمان الجوزجاني انه قال لما قرأت على محمد
هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة وهي مجنونة فقال لي دع هذا فانه انتشر في الافاق انتهى
وقال في الكافي تأويل المجنونة ان تفيق فلا يستوعب جنونها الشهر فصار كالنوم والاغماء قال عيسى بن ابان
قلت لمحمد هذه المجنونة فقال لا بل المجبورة اي المكرهة فقلت الا تجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال
كيف وقد سارت بها الركبان انتهى وجزم الشيخ كمال الدين في فتح القدير بانها مصحفة من الكاتب
مستندا لما تقرر عن ابي سليمان وعيسى بن ابان قال وتركها محمد بالتصحيف لامكان توجيهها انتهى وهذا
يفيد رفع الخلاف السابق اذ لا تنافي بين تصحيفها وتأويلها لكن لا يذهب عليك ان ما نقل عن ابي سليمان
الجوزجاني وعيسى بن ابان صريح في انها غير مصحفة من الكاتب بل وقعت عن محمد كذلك الا انه لم يصلحها
لانتشارها وامكان تأويلها قال حافظ الدين في الكافي والصحيح ما ذكرناه من التأويل واستعمال المجبورة
بمعنى المجبرة ضعيف انتهى وقال الزيلعي ضعيف لفظا صحيح حكما **قوله** والا فكيف تكون صائمة وهي
مجنونة **اقول** يعني وان لم يؤول بما ذكر فكيف تكون صائمة والحال انها مجنونة والحاصل ليس المراد انها
جنت قبل ان تنوي الصوم حتى يقال كيف تكون صائمة وهي مجنونة لان المجنون بل المراد انها جنت بعد ما

نوت الصوم فيصح ان تكون صائمة وهي مجنونة لان الجنون لا ينافي الصوم وانما ينافي شرطه الذي هو النية
حتى لو وجدت النية حال الافاقة ثم جنت ولم يطرء عليها ما ينافي صومها لا ينقضي ذلك اليوم فعلم من
هنا ان قولهم الصوم لا يجامع الجنون مبني على التسامح والاوفق لعبارة ان يقال وشرط الصوم لا يجامع الجنون
قوله او تسحر اي اكل السحور **اقول** السحور بالفتح اسم لما يتسحر به كما ان الفطور بالفتح اسم
لما يفطر عليه قال في الصحاح السحر قبيل الصبح والسحور بالفتح ما يتسحر به انتهى وقال صاحب القاموس السحور
كصبور ما يتسحر به والسحر قبيل الصبح انتهى وقال الشيخ اكمل الدين في العناية السحر اخر الليل عن الليث قالوا
هو السدس الاخر والسحور اسم لما يؤكل في ذلك الوقت انتهى وجزم به الشيخ كمال الدين في فتح القدير حيث قال
التسحر سدس الاخر من الليل انتهى فينبغي ان يحمل لفظ قبيل الكائن في الصحاح والقاموس على السدس الاخير ليحصل التوفيق
بين الكلامين لكن يشكل قولهم في كتاب الايمان ان السحور من نصف الليل الى الفجر وتفسير التسحر بالاكل يشعر بان التسحر
لا يكون بالشرب وهو الذي يدل عليه كلام الفقهاء ولم يوجد في كلامهم صريحا ان الماء وحده يكون كافيا في صحة السحور
لكن وردت احاديث يفيد ظاهرها ذلك منها ما اخرجه الامام احمد عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله
السحور اكله بركة فلا تدعوها ولو ان تجرع احدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين
ومنها ما اخرجه ابو يعلى عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسحروا ولو بجرعة من ماء ومنها ما اخرجه ابن عدي
عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسحروا ولو بشربة من ماء وافطروا ولو على شربة من ماء واختلفوا
في وصف التسحر فقيل انه سنة واختاره صاحب البدائع وقيل انه مستحب واختاره صاحب الهداية حيث قال ثم التسحر
مستحب لقوله عم ثلاث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتأخير السحور والسواك انتهى قلت الحديث الاول اخرجه
احمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي عن ابي هريرة وابن مسعود واخرجه احمد عن ابي سعيد قال في النهاية السحور
بالفتح اسم ما يتسحر به من الطعام والشراب وبالضم المصدر والفعل نفسه واكثر ما يروى بالفتح وقيل ان الصواب
بالضم لانه بالفتح الطعام والبركة والاجر والثواب في الفعل لا في الطعام انتهى وقال النووي في شرح مسلم
قوله صلعم تسحروا فان في السحور بركة رووه بفتح السين من السحور وضمها وقد سبق قريبا بيانهما قلت
الذي سبق هو ضبطنا السحور بفتح السين وضمها فالمفتوح اسم للمأكول والمضموم اسم للفعل وكلاهما
صحيح هنا انتهى **اعلم** ان البركة زيادة على الاصل الاول فان اريد بها زيادة القوة على اداء الصوم
فهو بالفتح فعلى هذا يكون معنى الحديث كلوا واشربوا في ليالي رمضان قبيل الصبح والمراد به السدس الاخير كما مر
فان في المأكول والمشروب في ذلك الوقت زيادة قوة على اداء الصوم هذا هو الراجح في معنى الحديث قال النووي
في شرح مسلم واما البركة التي فيه فظاهرة لانه يقوي على الصيام وينشط له ويحصل بسببه الرغبة في الازدياد
من الصيام لخفة المشقة فيه على المتسحر فهذا هو الصواب المعتمد في معناه انتهى وان اريد بها زيادة الاجر والثواب
فهو بالضم يعني كلوا واشربوا في ليالي رمضان قبيل الصبح فان في الاكل والشرب في ذلك الوقت زيادة الاجر و
الثواب ويؤيد المعنى الاول ما اخرجه ابن ماجة والحاكم والطبراني والبيهقي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
استعينوا بطعام السحر على صيام النهار وبالقيلولة على قيام الليل المراد بطعام السحر السحور فدل الحديث على
ان السحور اسم للطعام الذي يؤكل قبيل الفجر وان الحكمة في مشروعيته التقوي على اداء الصيام وما اخرجه
ابو داود والنسائي عن العرباض بن سارية قال دعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى السحور فقال هلم الى الغداء وهو اسم
لما يغتذى به من الطعام والشراب كما في الصحاح او ما به نماء الجسم وقوامه كما في القاموس فدل الحديث على ان السحور
اسم الطعام الذي يؤكل قبيل السحر وعلى ان المراد بالبركة زيادة التقوي لانه جعلها صفة للغداء وقد ثبت
ان مما اخرجه الطبراني عن ابي امامة مرفوعا وفيه وضع اليمين على الشمال في الصلاة بدل السواك و
اخرجه ابن ابي شيبة عنه موقوفا واخرجه الدارقطني في الافراد عن حذيفة مرفوعا قال في العناية وجه

كون تأخير السحور من اخلاق المرسلين والثاني هو مخصوص باهل الاسلام فان النبي صلى الله عليه وسلم قال فرق
بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكلة السحور واجيب بان المراد بالاكلة الثانية فانها كانت تجري مجرى
السحور في حقهم ويجوز ان يقال لا منافاة بين الحديثين فان الاول يدل على انه من اخلاق المرسلين والثاني
يدل على ان اهل الكتاب ما كان لهم سحور وهذا غير الاول لجواز ان يكون انبياؤهم يتسحرون انتهى قلت
الحديث الثاني ذكر في الغاية اخرجه احمد ومسلم واصحاب السنن الثلثة عن عمرو بن العاص بلفظ فصل ما
بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكلة السحر الاكلة بفتح الهمزة مصدر للمرة من الاكل كالغدوة والعشوة
وان كثر المأكول هكذا ضبطه الجمهور قال النووي في شرح مسلم واكلة السحر هي السحور وهي بفتح الهمزة
هكذا ضبطناه وهكذا ضبطه الجمهور وهو المشهور في روايات بلادنا وهي عبارة عن المرة الواحدة
من الاكل كالغدوة والعشوة وان كثر المأكول منها واما الاكلة بالضم فهي اللقمة الواحدة وادعى القاضي
عياض ان الرواية فيه بالفتح ولعله اراد رواية اهل بلادهم فيها بالضم قال والصواب الفتح لانه
المقصود هنا انتهى وقال القرطبي في الضبط بالضم بعد لان الاكلة بالضم اللقمة وليس المراد ان المتسحر
ياكل لقمة واحدة انتهى يعني ان الفارق والمميز بين صيامنا وصيام اليهود والنصارى اكل السحور فانهم
لا يتسحرون ونحن نتسحر فالله سبحانه وتعالى انعم علينا بفضله وشرفنا على سائر الامم بحوله وطوله
فاباح لنا ما حرم عليهم ليمتاز صيامنا عن صيامهم ونزداد اجرا بمخالفتهم فان قلت دل ظاهر هذا الحديث
على ان الحكمة في مشروعية اكل السحور مخالفة اهل الكتاب وهذا ينافي ما تقدم من ان الحكمة في مشروعيته اما زيادة
القوة على اداء صوم الغد او زيادة الاجر والثواب قلت لا منافاة بين هذه الامور لجواز ان يكون
لشيء واحد حكم متعددة فيجوز اجتماعها في محل واحد كمن تسحر بما يمكن التقوي به مع الاحتياج اليه
ناويا به زيادة القوة على صوم الغد ومخالفة اهل الكتاب فانه يجتمع في هذه الصورة التقوي ومخالفة
اهل الكتاب وزيادة الاجر والثواب لانه لما قصد به الاستعانة على الصوم ومخالفة اهل الكتاب نال
بذلك الاجر العظيم والثواب الجسيم من الملك الوهاب ويجوز انفراد بعضها عن بعض فيجوز انفراد التقوي عن
المخالفة عن التقوي كمن تسحر بما لا يمكن التقوي به بان شرب جرعة من ماء ناويا به المخالفة لاهل الكتاب وانفراد
التقوي والمخالفة عن الثواب كمن تسحر بما يمكن التقوي به غير ناو بذلك شيئا منهما فانه يوجد في هذه الصورة
التقوي والمخالفة ولا يوجد الثواب لعدم النية لان الثواب منوط بالنية وانفراد المخالفة عنهما كمن يتسحر
بما لا يمكن التقوي به غير ناو به المخالفة فانه توجد في هذه الصورة المخالفة ولا يوجد التقوي لعدم امكانه
ولا الثواب لعدم النية **قوله** يظن اليوم ليلا **اقول** قوله ليلا ليس بقيد احترازي اذ لا فرق في الصورة
المذكورة بين ظن الليل وظن النهار حتى لو ظن طلوع الفجر واكل مع ذلك ثم تبين له صحة ظنه فعليه القضاء
دون الكفارة لانه بنى الامر على الاصل فلم تتكامل الجناية قيل لو قال الظن ليلا او نهارا لكان اولى واجيب بانه
انما اقتصر على الليل ليطابق قوله او تسحر لانه يكون في الليل **قوله** اي فعل هذين الفعلين بظن الوقت ليلا
اقول اي وان اكل السحور في اخر الليل او افطر في اخر النهار بظن الوقت ليلا واشار بهذا التفسير الى ان قوله
بظن اليوم ليلا متعلق بكل واحد من الفعلين على سبيل التنازع فيكون قيدا للمسئلتين وظهر بهذا انه
لا يصح حمل الظن على ما يعم الشك لانه لا يكون كذلك في مسئلة الافطار لان الشك في الطلوع يكفي لسقوط
الكفارة والشك في الغروب لا يكفي لسقوطها عملا بالاصل فيهما وتوضيحه انه لا فرق بين الظن والشك في
صورة التسحر وبينهما فرق في صورة الافطار وذلك لان المتسحر متيقن بوجود الليل ومتردد في زواله والمفطر
متيقن بوجود النهار ومتردد في زواله ومن القواعد الشرعية ان اليقين لا يزول بالشك بل باليقين مثله **قوله**
والفجر طالع في الاول والشمس لم تغرب في الثاني **اقول** اي والحال ان الفجر طالع في نفس الامر في الوجه الاول

فيما تسحر

فيما
تسحر بظن ان الفجر لم يطلع والشمس لم تغرب في الواقع في الوجه الثاني اي فيما افطر بظن ان الشمس غربت **قوله**
قضى فقط **اقول** اي لزمه القضاء دون الكفارة في جميع المسائل المذكورة وقدم وجهه فيما عدا المسئلتين
الاخيرتين واما وجهه فيهما فلانه لما ظهر خطأ ظنه فسد صومه ووجب عليه قضاء ذلك اليوم لانه مضمون
بالمثل ولا كفارة عليه لقصور الجناية وهي عدم التثبت لا جناية الافطار لانه لم يقصده ولهذا صرحوا بعدم
الاثم عليه **اعلم** ان مسئلة المتسحر ترتقي الى ثمانية عشر قسما لانه اما ان يظن حين التسحر بقاء الليل او
زواله او يشك فيهما او يتيقن بهما فالاقسام ستة وكل منها ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان تبين
له في ثاني الحال فساد ما بداله او صحته او لا يتبين له شيء منهما فاذا ضربنا الستة في الثلاثة يحصل لنا
ثمانية عشر قسما وان مسئلة المفطر ايضا ترتقي الى ثمانية عشر قسما لانه اما ان يظن حين الافطار بقاء
النهار او زواله او يشك فيهما او يتيقن بهما فالاقسام ستة وكل واحد منها ينقسم الى ثلثة لانه اما
ان يتبين له في ثاني الحال فساد ما بداله او صحته او لا يتبين له شيء منهما فاذا ضربنا الستة في الثلثة
يحصل لنا ثمانية عشر قسما فيصير مجموع اقسام المسئلتين ستة وثلثين قسما فلنشرع الآن في بيان تلك
الاقسام بعون الله العلام ان تسحر الصائم ظانا بقاء الليل اي ظانا ان الفجر لم يطلع فان تبين له في ثاني
الحال فساد ظنه ~~فلا شيء عليه~~ فعليه القضاء فقط لما مر وهو مسئلة الكتاب وان تبين له في ثاني الحال صحة ظنه فلا شيء
عليه لظهور صحة ما بداله وان لم يتبين له شيء منهما فلا شيء عليه ايضا عملا بالاصل وهو الليل والشك
واليقين اي غالب الظن كالظن في هذه الاقسام الثلثة **فائدة** قد يذكر اليقين ويراد به غالب الظن
وهو المراد به ههنا قال في الخانية والخلاصة والبزازية اذا تسحر على يقين ان الفجر لم يطلع او افطر على
يقين ان الشمس قد غربت فاذا الفجر طالع والشمس لم تغرب فعليه القضاء فيهما لوجود الناقض ولا كفارة
عليه فيهما لمكان العذر انتهى مرادهم باليقين في هذا التركيب غالب الظن وقد يذكر ويراد به العلم وهو المراد
في قولنا اليقين لا يزول بالشك وان تسحر ظانا زوال الليل اي ظانا ان الفجر طالع فان تبين له في ثاني
الحال صحة ظنه فعليه القضاء ولا كفارة عليه لانه بنى الامر على الاصل وهو الليل فلا يتحقق العمد به فلا
تكمل الجناية وان تبين له فساده فلا قضاء عليه وان لم يتبين له شيء منهما فلا قضاء عليه ايضا عملا
بالنص وهو الليل لانه كان ثابتا فلم يعرف زواله فاخذنا بالاصل والشك واليقين اي غالب الظن مثل الظن في
هذه الاقسام الثلثة ايضا والضابط في وجوب القضاء وعدم وجوبه في هذه الاقسام ان المتسحر متى
تيقن انه اكل بعد طلوع الفجر لزمه القضاء لان اليقين يزال بمثله ولا تلزمه الكفارة لعدم قصد الافطار ومتى
لم يتيقن انه اكل بعد الطلوع لا يلزمه شيء عملا بالاصل وهو الليل وان افطر الصائم ظانا ان الشمس لم
تغرب فان تبين له في ثاني الحال فساد ظنه فلا شيء عليه وان تبين له صحة ظنه فعليه القضاء وان لم يتبين
له شيء منهما فعليه القضاء ايضا عملا بالاصل وهو النهار والشك مثله وان افطر متيقنا ببقاء النهار
اي غالبا على ظنه بقاؤه فان تبين له في ثاني الحال فساد ظنه الغالب فلا شيء عليه وان تبين له صحته
فعليه القضاء والكفارة وان لم يتبين له شيء منهما فعليه القضاء فقط نظرا الى ما هو الاصل وهو النهار
وان افطر ظانا زوال النهار اي ظانا ان الشمس غربت فان تبين له في ثاني الحال فساد ظنه فعليه القضاء و
الكفارة وان تبين له صحة ظنه فلا شيء عليه وان لم يتبين له شيء منهما فعليه القضاء عملا بالاصل و
الشك مثله وان افطر متيقنا بزوال النهار اي غالبا على ظنه زواله فان تبين له في ثاني الحال فساد ظنه
الغالب فعليه القضاء فقط وهذه مسئلة الكتاب وان تبين له صحته فلا شيء عليه وان لم يتبين له شيء
منهما فعليه القضاء ايضا عملا بالاصل فعلم مما تقرر ان المراد بالظن المذكور في مسئلة المفطر الظن
الغالب لا الظن المجرد فان ذلك بمنزلة الشك في هذا الباب فلذا تراهم كثيرا ما يكتفون بذكر الشك عن الظن

المجرد ويقابلونه باليقين الذي هو في معنى الظن الغالب والضابط في وجوب الكفارة وعدم وجوبها
في هذه الاقسام ان المفطر متى تيقن انه اكل قبل الغروب لزمه القضاء والكفارة ومتى لم يتيقن انه اكل
قبل الغروب لزمه القضاء وجعل الشيخ زين في البحر اقسام المتسحر والمفطر اربعة وعشرين قسما لانه
ذكر الظن والشك وترك اليقين الذي بمعنى غالب الظن وجعلها اخوه الشيخ عمر في النهر كما جعلناها
ستة وثلثين ثم اعترض على اخيه فقال اسقط في البحر منها اثنا عشر مع انهم ذكروه انتهى يعني اسقط ثلثة
اقسام من كل جانب من جانبي التسحر وهما بقاء الليل وزوال النهار ومن جانبي المفطر وهما زوال الليل وبقاء
النهار فتكون الاقسام المتروكة اثنى عشر قسما قوله كمسافر اقام اقول اي يمسك بقية يومه تشبها
بالصائم امساكا مثل امساك مسافر اقام بعد فوت وقت النية او بعد تعاطي المفطر وانما قيدنا بذلك لان
المسافر لو اقام قبل فوت وقت النية او تعاطي المفطر لزمه الصوم ولو افطر لزمه القضاء دون الكفارة
للشبهة وهي السفر في اوله قوله وحائض ونفساء طهرتا اقول اي وكامساك حائض ونفساء
طهرت كل واحدة منهما في بعض النهار ولو طهرت الحائض في وقت النية فلم تكن صائمة لا فرضا ولا نفلا
لوجود المنافي اول الوقت وهو لا يتجزى كذا في الجوهرة ومثلها النفساء قوله ومجنون افاق اقول
وكامساك مجنون افاق بعد فوت وقت النية وانما قيدناه به لانه لو افاق قبل فوت وقت النية وتناول المفطر
فوجب الصوم جاز عن الفرض لان الجنون اذا لم يستوعب كان بمنزلة المرض فلا يمنع الوجوب في اول النهار وكان
وجود النية في اكثر اليوم كوجودها في الكل قوله ومريض صح اقول اي وكامساك مريض صح في بعض
نهار رمضان قوله وصبي بلغ وكافر اسلم اقول اي وكامساك صبي بلغ وكافر اسلم قال في الهداية
واذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في رمضان امسكا بقية يومهما قضاء لحق الوقت بالتشبه ولو افطرا
فيه لا قضاء عليهما لان الصوم غير واجب فيه وصاما ما بعده لتحقق السبب والاهلية ولم يقضيا يومهما
ولا ما مضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلاة لان السبب فيها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية
عنده وفي الصوم الجزء الاول والاهلية معدومة عنده وعن ابي يوسف انه اذا زال الكفر والصبا قبل
الزوال فعليه القضاء لانه ادرك وقت النية وجه الظاهر ان الصوم لا يتجزى وجوبا واهلية الوجوب
منعدمة في اوله الا ان للصبي ان ينوي التطوع في هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا لان الكافر ليس باهل
التطوع ايضا والصبي اهل له انتهى يعني ولو افطر الصبي او الكافر الذي اسلم فيما بقي من يومهما لا
قضاء عليهما لان الصوم غير واجب فيه بل الامساك هو الواجب ولا قضاء الا للصوم الواجب
وصاما ما بعده من الايام لتحقق السبب وهو شهود الشهر والاهلية وهو البلوغ والاسلام واذا امسكا
بقية النهار لم يقضيا يومهما ولا ما مضى من الايام قبل البلوغ والاسلام لعدم الخطاب لانه انما يكون
عند الاهلية وكانت منتفية قبلهما وهذا الذي ذكرناه ملتبس بخلاف الصلاة حيث يجب قضاؤها
اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في بعض النهار لان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية
عنده وفي الصوم الجزء الاول والاهلية معدومة عنده وروى ابن سماعة عن ابي يوسف انه اذا زال
الصبا والكفر قبل الزوال فعليهما القضاء لان كلا منهما ادرك وقت النية وجه ظاهر الرواية ان
الصوم لا يتجزى وجوبا واهلية الوجوب معدومة في اوله ومبنى هذا الوجه كما ترى عدم التفرقة بين
من له الاهلية وفاقدها لان اكثر المشايخ مشوا على التفرقة بينهما في النفل فقالوا للصبي ان ينوي التطوع
في هذه الصورة دون الكافر لان الكافر ليس باهل التطوع كما انه ليس باهل للفرض والصبي وان لم يكن اهلا
للفرض لكنه اهل للتطوع فالصبي اذا بلغ قبل فوات وقت النية ونوى صوم النفل صح والكافر اذا اسلم
وفعل ذلك لم يصح وذكر في الجامع الصغير انهما في صحة نية التطوع سواء لكن الاختلاف في النفل كالاختلاف

بقوله

بقوله على ما قالوا انهم اختلفوا في سبب وجوب الصوم قال الاكثرون انه الجزء الاول من كل يوم وقال
السرخسي انه شهود الشهر وسيأتي تمامه ان شاء الله تعالى وصاحب الهداية كما ترى جمع بين القولين قوله الاخرين
اقول اطلق في عدم قضائهما فشمل ما اذا افطر قبل فوت وقت النية او بعده وفيه خلاف ابي يوسف بيانه
قوله الاصل ان من صار على حالة في اخر النهار لو كان عليها في اول النهار يلزمه الصوم لزمه الامساك اقول
غير الشيخ كمال الدين في فتح القدير عبارة هذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة في اثناء النهار او قارن ابتداء
وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك
تشبها قال وقلنا كل من تحقق او قارن ولم نقل صار بصفة الخ ليشمل من اكل عمدا في نهار رمضان لان الصيرورة
التحول ولو لامتناع ما يليه ولا يتحقق المقادير بها فيه انتهى يعني ان الاصل الذي ذكروه ليس بجامع لانه
لا يدخل فيه من اكل في رمضان عمدا وقال الشيخ زين ولا يخفى ان ما هو مبني وقع قيد لانه وان غير صار الى
تحقق لكنه اتى بكلمة لو المفيدة لامتناع ما يليه المفيدة ان الصفة لم تكن موجودة اول النهار فخرج
كلام من اكل عمدا فظهر من هذا ان من كان اهلا للصوم في اوله كمن اكل عمدا لا يدخل تحت الضابط اصلا
على كل منهما وانما ادرجوه في هذا الاصل وان لم يكن داخلا تحته باعتبار ان حكمه وجوب الامساك
تشبها فهو مثله لان غرضهم بيان الاحكام انتهى قال في الخلاصة اجمعوا ان من افطر خطا او اكل عمدا او
مكرها او اكل يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان يلزمه التشبه وفي الخانية لو افطر خطا او متعمدا او مكرها او افطر
يوم الشك ثم ظهر انه من رمضان يلزمه الامساك انتهى فرع قال ابن وهبان في قصيدته الموسومة بقيد الشرائد
ونظم الفرائد ولو اكل الانسان عمدا وشهرة ولا عذر فيه قيل بالقتل يؤمر وقال ابن الشحنة في شرحها المسمى
بتفصيل عقد الفرائد بتكميل قيد الشرائد قد اشتمل البيت على مسئلة من القنية رقم لظهير الدين المرغيناني وقال من اكل
في رمضان شهرة متعمدا يؤمر بقتله ووجهه المؤلف بانه مستهزئ بالدين او منكر لما ثبت كونه من الدين بالضرورة
ويحتمل ان يكون عبر بالقتل عن الضرب البليغ وقال ان الظاهر ان المراد القتل بالسيف قلت وهو كذلك فقد علل
في البزازية بان صنعه دليل الاستحلال فتعبير المصنف في النظم بقيل ربما يشير الى ضعفه فان المعتمد خلافه و
لم اقف على ما يخالفه بعد التتبع فلو قال ولا عذر قالوا فيه بالقتل يؤمر لكان اولى والله اعلم قوله
لزمه الامساك اقول فيه دلالة على ان الامساك واجب وهو الصحيح لان محمدا ذكر في كتاب الصوم فليصم بقية
يومه والامر للوجوب وقال في الحائض اذا طهرت في بعض النهار فلتمتنع عن الاكل والشرب وهذا امر ايضا كما في العناية
قوله كذا في غاية البيان اقول وكذا في الخلاصة والنهاية والعناية قوله وانما لم يقض الاخرين وان افطر لان
السبب في الصوم هو الجزء الاول من اليوم اقول اي من كل يوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة فيتعلق صوم كل يوم
بسببه الذي هو الجزء الاول منه هذا هو المختار عند الاكثرين وذهب السرخسي الى ان السبب مطلقا شهود الشهر
على ما هو الظاهر من النص والاضافة لان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه وهو الليل لئلا يلزم
تقديم الشيء على سببه فالليالي والايام في السببية سواء عنده ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع
عدم جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت فعلى اختياره انما وجب الامساك في الجزء الاول باعتبار سبق السبب عليه
وهو الليل وقال الاكثرون السببية خاصة بالايام والليالي لا دخل لها في السببية ولزوم تقدم السبب على
المسبب انما هو عند الامكان واما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لان وقته معيار له مقدر به ينمو بزيادته
وينقص بنقصانه فلا يمكن ان يكون الجزء الاول خاليا عن الصوم ليكون سببا متقدما ولا يمكن ان يكون ما قبله سببا
لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب للمسبب وقد صرح به صاحب كشف الاسرار وذكر بعض المتاخرين من
الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقارنة على هذا قوله وذكر الثالث
بقوله وان جامع في نهار رمضان اقول اي ذكر القسم الثالث الذي هو يفسد الصوم ويوجب القضاء بقوله

وان جامع الخ قوله وان جامع في اداء رمضان اقول اي واري الحشفة في احد السبيلين عمدا انزل او لم ينزل
قال في الهداية ولا يشترط الانزال في المحلين اعتبارا بالاغتسال وهذا لان قضاء الشهوة يتحقق بدونه و
انما هو شبع انتهى يعني لا يشترط فيه الانزال لان احكام الجماع كالحد والاغتسال وغيرهما يتعلق بالتقاء
الختانين وفساد الصوم ووجوب الكفارة منها ولان قضاء الشهوة يتحقق بدون الانزال وانما هو شبع وهو
ليس بشرط لوجوبها قوله احترز عن قضائه اقول تقدم ان افساد قضاء رمضان لا يوجب الكفارة بل القضاء
فقط قوله في احد السبيلين اقول الظرف متعلق بكل واحد من الفعلين على سبيل التنازع والمراد بالسبيلين
القبل والدبر لان الصحيح المختار ان الجماع في الدبر كالجماع في القبل في ايجاب الكفارة لانه محل مشتهى على الكمال
وما رواه الحسن عن ابي حنيفة من ان الجماع في الدبر لا يوجب الكفارة عليهما لقصور الجناية لان المحل مستقذر ومن له
طبيعة سليمة لا يميل اليه فلا يحتاج الى زاجر الامتناع بدونه فصار كالحد بخلاف الصحيح لان الجناية كاملة
لقضاء الشهوة في محل مشتهى على الكمال ونقصانه عن معنى الزنا من حيث انه لا يحصل به افساد الفراش واشتباه
الانساب لا يعتبر به في ايجاب الكفارة وبالجملة ان الجماع في الدبر ليس بزنا حقيقة لان الزنا عبارة عن الجماع
في الفرج الخالي عن الملك وشبهته ولا معنى لانه ليس فيه افساد الفراش واشتباه الانساب والحد يتعلق بالزنا
قوله قيد لما ذكر من قوله جامع الى هنا اقول انما قيد به لانه تقدم ان الاكل والشرب والجماع ناسيا لا يفسد
الصوم والافطار خطأ او اكراها وان افسده الا انه يوجب القضاء دون الكفارة اعلم ان من جامع ناسيا
لا يفسد صومه كما سلف ومن جامع مكرها يفسد صومه ويجب عليه القضاء دون الكفارة وهو قوله ما وقول
الامام المرجوع اليه فانه كان يقول تلزمه الكفارة ثم رجع عنه وقال لا كفارة عليه ومن جومع فكذلك يعني
ان كان ناسيا لا يفسد صومه وان كان مكرها يفسد صومه ويجب عليه القضاء دون الكفارة فتجب الكفارة
عندنا على الموطوء والموطوءة خلافا للشافعي فان الكفارة لا تجب عنده على الموطوء والموطوءة وانما تجب
على الواطئ فقط فرع انظر وقد طاوعت زوجها فان كانت غنية يتحمل الزوج عنها الكفارة وثمن ماء
الاغتسال فان كانت فقيرة لا يتحملها لان الواجب عليها الصوم دون الاعتاق لعدم استطاعتها التحرير والنيابة
لا تجري في الصوم قال في الخلاصة محل الخلاف المطاوعة في الابتداء اذ لو كانت مكرهة في الابتداء ثم طاوعته
لا كفارة عليها اتفاقا انتهى كذا في شرح المجمع قوله قضى وكفر جزاء لقوله وان جامع الخ اقول انما يجب
القضاء في الصورة المذكورة لان صوم هذا اليوم مأمور به والحكيم لا يأمر الا بما فيه مصلحة ففي صوم هذا اليوم
مصلحة وقد فوتها فيقضيه لتحصيل المصلحة الفائتة وانما وجبت الكفارة لتكامل الجناية ولحديث الاعرابي
وهو ما رواه الائمة كلهم عن ابي هريرة واللفظ للبخاري انه قال بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ جاءه
رجل فقال يا رسول الله هلكت قال ما لك قال وقعت على امرأتي وانا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال فهل تجد اطعام ستين مسكينا
قال لا فمكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينما نحن على ذلك اذ اتي النبي بعرق فيها تمر والعرق المكتل قال اين السائل فقال
انا قال خذها فتصدق به فقال الرجل على افقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت افقر
من اهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت انيابه ثم قال اطعمه اهلك فائدة العرق محركة الزنبيل و
المكتل كمنبر زنبيل يسع خمسة عشر صاعا كذا في الصحاح والقاموس فالمكتل اخص من العرق فتفسير
العرق بالمكتل محمول على المراد يعني المراد بالعرق هنا المكتل والله اعلم وضمير لابتيها راجع الى المدينة
قال صاحب الصحاح والقاموس حرتان تكتنفانها وقال في النهاية
الحرة الارض ذات الحجارة السود وقال صاحب الصحاح الحرة ارض ذات حجارة سود كانها احرقت بالنار
وقال صاحب القاموس الحرة الارض ذات حجارة نخرة سود قوله لان فساد الصوم بوصول الشيء الى باطنه

اقول يعني انما وجبت الكفارة في صورة الاحتجام لان الحجامة ليست بمفسدة للصوم لان فساده بوصول
الشيء الى باطن الصائم ولم يوجد بل هي كالفصد في خروج الدم من العرق والفصد لا يفسد فكذا الحجامة
فالصوم لم يفسد في الصورة المذكورة بالحجامة لانها غير مفسدة للصوم شرعا بل بالاكل عمدا وهو يوجب
القضاء والكفارة والظن المذكور لما لم يستند الى دليل شرعي لم يكن شبهة فلا تندرئ به الكفارة فان قلت
لم لا يجوز ان يكون كدم الحيض والنفاس فانه ليس فيه وصول شيء الى باطنه ولا قضاء شهوة ومع ذلك
يفسد الصوم قلت اجيب عنه بان ذلك ثابت بالنص على خلاف القياس كالاستقاء فان قلت فلتكن
الحجامة كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم قلت اجيب عنه بانه صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم فكان
الحديث معارضا به شيء لا يقال هذه حكاية فعل والقول راجح لان القول انما يكون راجحا اذا لم يكن ما ولا وهذا
ماول على ما نذكره كذا في العناية قوله لقوله صلى الله عليه وسلم الفطر مما دخل اقول اي وانما كان فساد الصوم
بوصول الشيء الى باطنه لقوله صلى الله عليه وسلم الفطر مما دخل اخرجه ابو يعلى عن عائشة مرفوعا بلفظ انما الافطار
مما دخل وليس مما خرج وفيه قصة واخرجه الطبراني وعبد الرزاق عن ابن مسعود من قوله بلفظ انما
الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر في الصوم مما دخل وليس مما خرج وذكره البخاري عنه تعليقا
فعلم من هذا ان الحديث المذكور باللفظ المزبور ليس بمرفوع بل هو موقوف على ابن عباس والمصنف لم يصب في
جعله مرفوعا الا انه تبع صاحب الهداية قوله وان كان سمع الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم و
المحجوم اقول اخرج ابو داود والنسائي وابن ماجه والدارمي عن شداد بن اوس انه قال ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اتى على رجل بالبقيع وهو يحتجم وهو اخذ بيدي لثماني عشرة خلت من رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم
قال اسحق حديث شداد نتقوم به الحجة وقال المنذري اسناده صحيح وقال الحافظ السيوطي في الجامع الصغير
اخرجه احمد وابو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان والحاكم عن ثوبان وهو متواتر انتهى فائدة
قال في الصحاح ثمانية رجال وثماني نسوة وهو في الاصل منسوب الى الثمن لانه الجزء الذي صير السبعة ثمانية فهو ثمنها
ثم فتحوا اوله لانهم يغيرون في النسب كما قالوا دهري وسهلي وحذفوا منه احدى يائي النسب وعوضوا منها
الالف كما فعلوا في المنسوب الى اليمن فثبتت ياؤه عند الاضافة كما تثبت ياء القاضي فتقول ثماني نسوة
وثماني مائة وتسقط مع التنوين عند الرفع والجر وتثبت عند النصب وفيما قول الشاعر ولقد شربت ثمانيا
وثمانيا وثمان عشرة واثنتين واربعا فكان حقه ان يقال ثماني عشرة وانما حذف الياء على لغة من يقول
طول الايد انتهى المراد منه وقال في القاموس ثمان كيمان عدد وليس بنسب او هو في الاصل منسوب الى الثمن
لانه الجزء الذي صير السبعة ثمانية فهو ثمنها ثم فتحوا اولها لانهم يغيرون في النسب وحذفوا منها احدى
يائي النسب وعوضوا منها الالف كما فعلوا في المنسوب الى اليمن فتثبت ياؤه عند الاضافة كما تثبت ياء
القاضي فتقول ثماني نسوة وثماني مائة وتسقط مع التنوين عند الرفع والجر وتثبت عند النصب واما
قول الاعشى ولقد شربت ثمانيا وثمانيا وثمان عشرة واثنتين واربعا فكان حقه ثماني عشرة وانما حذف
على لغة من يقول طول الايد انتهى فائدة اخرى قوله لثماني عشرة اي ليلة اذ التاريخ بالليالي لان اول كل شهر
ليلة وقالوا ايضا في لسان العرب يجعل غلب فيه المؤنث على المذكر الا في التاريخ واكثر الاستعمال في التاريخ ان الشهر
ما دام في النصف الاول يؤرخ بما خلا واذا دخل النصف الثاني يؤرخ بما بقي ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اتاني جبريل
لثلاث بقين من ذي القعدة وقد يعكس ومنه قول شداد بن اوس لثماني عشرة خلت والله اعلم قوله
اعتمد على ظاهره اقول هذا اذا لم يعلم تاويله اما اذا علم تاويله ثم اكل عمدا فانه تجب الكفارة اتفاقا
لانتفاء الشبهة لانها نشأت من الاعتماد على الظاهر وقد زال بمعرفة التاويل فان قلت لا نسلم انحصار منشا
الشبهة في ذلك وحده بل قول الاوزاعي يصلح منشا لها ايضا قلت اجاب عنه صاحب العناية بان قول الاوزاعي

لا يورث شبهة لمخالفته القياس فان قلت تقدم انه اذا افتاه مفت بفساد صومه فلا كفارة عليه و
الفتوى في هذا الباب لا يكون الا مخالفا للقياس فكيف يكون شبهة من غير الاوزاعي دونه قلت اجيب عنه
بان ذلك بالنسبة الى العامة وهذا بالنسبة الى من عرف التاويل **قوله** قال محمد لا تجب الكفارة الخ **اقول**
هذا اجراء لقوله وان كان سمع الحديث وقال ابو يوسف تجب عليه الكفارة لان على العامي الاقتداء بالفقهاء
لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا وقد تقدم ان الخلاف
فيما اذا لم يعرف تاويله واما اذا عرف تاويله ثم اكل عمدا فلا تسقط عنه الكفارة اتفاقا والظاهر من كلام
المص ان المختار عنده قول محمد **قوله** واما الحديث فقد اوله بانه عليه السلام مر بهما وهما يغتابان اخر
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك اي ذهب ثواب صومهما بالغيبة **اقول** اخرج العقيلي عن ابن مسعود قال
مر النبي صلى الله عليه وسلم على رجلين يحجم احدهما الاخر فاغتاب احدهما ولم ينكر عليه الاخر فقال النبي عليه السلام افطر
الحاجم والمحجوم قال العيني ابن مسعود لا للحجامة لكن للغيبة ومن ذهب الى ان الغيبة تفسد الصوم تمسك بظاهر
هذا الحديث واجاب عنه الجمهور بجوابين الاول ان الحديث ضعيف لا تقوم به حجة والثاني ان المراد بالافطار
اذهاب الثواب لا افساد الصوم ونقصانه وان اردت تحقيق الحال فاستمع لما نتلو عليك من المقال وذلك
ان جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم على انها لا تفطر وروي عن علي انها تفطر واختاره الاوزاعي واحمد
واسحق فقالوا ان الحجامة تفطر الحاجم والمحجوم واحتجوا بظاهر الحديث المذكور واحتج الجمهور بما اخرجه البخاري
والترمذي والنسائي عن ابن عباس انه قال ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم واجابوا
عن الحديث الذي استدل به باجوبة الاول ان معنى فطر الحاجم والمحجوم انهما تعرضا للافطار اما الحاجم
فلانه لا يامن ان يصل شيء الى الجوف بمص الملازم اما المحجوم فللضعف الملازم جمع ملزمة وهي قارورة
الحجام ويؤيد هذا المعنى ما اخرجه البخاري عن انس انه قيل له اكنتم تكرهون الحجامة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لا الا من اجل الضعف الثاني ان معناه بطل اجر صيامهما فكانهما صارا مفطرين لانهما كانا يغتابان كما مر
الثالث وهو الارجح انه منسوخ بحديث ابن عباس لان احتجامه عم كان في السنة العاشرة وقوله صلى الله عليه وسلم
كان في السنة الثامنة عام الفتح فحديث ابن عباس متاخر فينسخ المتقدم فان ابن عباس لم يصحب النبي صلى الله عليه وسلم
وهو محرم في حجة الاسلام وفي الفتح لم يكن النبي عم محرما وقد اشار الامام الشافعي الى هذا وقد جاء
حديث مصرح فيه بالنسخ عن انس قال اول ما كرهت الحجامة للصائم ان جعفر بن ابي طالب احتجم وهو صائم
فمر به النبي عم فقال افطر هذان ثم رخص النبي بعد بالحجامة للصائم فكان انس يحتجم وهو صائم
رواه الدارقطني وقال كلهم ثقات يعني رواته لا اعلم له علة واخرج النسائي عن ابي سعيد ان النبي صلى الله عليه وسلم
رخص في الحجامة للصائم ورجاله ثقات والرخصة لا تكون الا بعد النهي واخرج الامام ابو حنيفة عن طلحة
عن انس بن مالك قال احتجم النبي عم بعد ما قال افطر الحاجم والمحجوم وطلحة احتج به مسلم وغيره **قوله**
يدل عليه انه صلى الله عليه وسلم سوى بين الحاجم والمحجوم ولا خلاف في انه لا يفسد صوم الحاجم **اقول** ليس الامر كما قال
فان من اخذ بظاهر الحديث حكم بفساد صوم كل منهما وقد صرح به جماعة من العلماء منهم البيضاوي حيث
قال في شرح المصابيح ذهب الى ظاهر الحديث جماعة من الائمة وقالوا يفطر الحاجم والمحجوم منهم احمد
واسحق انتهى **قوله** كالمظاهر **اقول** قوله كالمظاهر صفة لمصدر مقدر اي كفر كفارة كائنة ككفارة المظاهر
في الترتيب الى ان قال الاعرابي المتقدم ذكره لان الظاهر في وجوبه مرتبا فانه لو اوجب اعتاق الرقبة فان لم يجد
فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا كما اشار اليه المص بقوله وكفارته اعتاق
رقبة الخ فلو افطر يوما في خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سواء افطر لعذر او لا **قوله**
لقوله صلى الله عليه وسلم من ذرعه القيء فليس عليه قضاء ومن استقاء عمدا فليقض **اقول** اخرجه

اصحاب

اصحاب السنن الاربعة وابن حبان والحاكم والدارقطني واحمد واسحق من حديث ابي هريرة ولفظ الترمذي
من ذرعه القيء وهو صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عمدا فليقض وفي رواية من ذرعه القيء
فلا قضاء عليه قال الترمذي حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث هشام عن ابن سيرين الا من حديث عيسى بن يونس
وقال البخاري لا اراه محفوظا انتهى وقد صححه الحاكم وقال على شرط الشيخين ورواه الدارقطني و
قال رواته كلهم ثقات ثم قد تابع عيسى بن يونس عن هشام بن حسان حفص بن غياث ورواه ابن ماجة
وله طريق اخر عند ابن ابي شيبة والنسائي ورواه مالك في الموطا موقوفا على ابن عمر ورواه النسائي من حديث
الاوزاعي موقوفا على ابي هريرة ووقفه عبد الرزاق على ابي هريرة وعلي ايضا **قوله** ويستوي فيه
ملء الفم وما دونه **اقول** اي يستوي في القيء الذي ذرعه ملء الفم وما دونه **قوله** فان عاد اي القيء وهو ملء الفم
اقول قيل لفظ عاد وقع اتفاقا لان العود ليس بشرط لانتفاء الافطار على ما يجيء بيانه من قريب وقيل انما
ذكر العود ليفيد ان مجرد القيء بلا عود لا يفطر بالاولى **قوله** وهو ذاكر انه صائم **اقول** فيه اشارة
الى انه لو كان ناسيا انه صائم لكان اولى بهذا الحكم **قوله** لم يفطر في الصحيح وهو قول محمد كذا في النهاية
اقول قال في التبيين عند محمد لا يفسد وهو الصحيح وقال صاحب الهداية ويستوي فيه ملء الفم وما دونه
فلو عاد وكان ملء الفم فسد عند ابي يوسف لانه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد دخل وعند محمد
لا يفسد لانه لم توجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة انتهى فابو يوسف
يعتبر الخروج ومحمد يعتبر الصنع وقال صاحب العناية قوله وعند محمد لا يفسد قيل وهو الصحيح لانه كما لا يمكن
الاحتراز عن خروجه لا يمكن عن عوده فجعل عفوا انتهى ونسب هذا القول الى محمد في اكثر المعتبرات وذكر في
المحيط والخلاصة انه قول الامام ومحمد معه قال في الخلاصة وان عاد فسد صومه في قول ابي يوسف
وعندهما لا يفسد وهو الصحيح انتهى **قوله** او اعاد افطر بالاجماع **اقول** قال الفاضل المحشي
هكذا في نسخ رايناها لكنه يقتضي بحسب الفحوى فان المناسب ان لو اعاد بالواو وقال بعض الفضلاء هذا الترديد
بحسب احتمال المسئلة من الامرين وذكر جواب كل واحد من الاحتمالين بعد ذكر نفسه وهذا كثيرا ما يقع
من اصحاب المتون وقد تبع صاحب الدرر مثله في باب الركاز قال او وجد غيره لم يرد ولا خمس انتهى
ومن هذا القبيل ايضا قوله بعيد هذا ولعل وكذا قوله او اعاد فليتنبه له انتهى **قوله** لوجود الادخال
بعد الخروج فتحقق صورة الافطار **اقول** هكذا قاله صاحب الهداية قوله لوجود الادخال اشارة
الى اصل محمد وهو وجود الصنع وقوله بعد الخروج اشارة الى اصل ابي يوسف لما روينا قلت المراد به
قوله صلى الله عليه وسلم من ذرعه القيء فليس عليه قضاء اي لا يفطر اذ لو فطر لوجب عليه القضاء فنفي القضاء عنه
كناية عن عدم افطاره **قوله** وان عاد في الصحيح **اقول** ان في ان الوصلية اشارة الى ان عكسه وهو خروجها
اولى بالحكم المذكور فانه ما هو مجمع عليه اقوى من المختلف فيه لا محالة **قوله** وهو الصحيح ذكره الزيلعي
اقول وكذا ذكره صاحب الخلاصة حيث قال وان عاد فسد صومه عند محمد ولا يفسد عند ابي يوسف
الصحيح قول ابي يوسف في هذا **قوله** استقاء ملاه افطر بالاجماع لما روينا **اقول** المراد به قوله
صلى الله عليه وسلم ومن استقاء عمدا فليقض فيكون الاستقاء عمدا ملأ فمه فعليه القضاء لما روينا والقياس
متروك به ولا كفارة عليه لعدم الصورة انتهى وانما قيده بقوله عامدا اشارة الى انه لو استقاء
ناسيا الصوم لا يفسد كما لو اكل ناسيا ولم يقيده المص به كصاحب الكنز استغناء بما قدمه من ان الاكل
الشرب ناسيا غير مفسد **قوله** او اقل من ملاه فطر عند محمد **اقول** قال العلامة الزيلعي فان استقاء
عامدا ان كان ملء الفم فسد صومه بالاجماع لما روينا فلا ياتي فيه تفريع العود والاعادة لانه
فطر بالقيء وان كان اقل من ملء الفم افطر عند محمد لاطلاق ما روينا ولا ياتي التفريع على قوله

نقض الفوائد
الحموي عزمي زاده

ولا يفطر عند ابي يوسف هو الصحيح لعدم الخروج ثم ان عاد بنفسه لم يفطر لما ذكرنا وان اعاده ففيه روايتان في رواية لا يفطر لعدم الخروج وفي رواية يفطر لكثرة الصنع انتهى فعلم من هذا ان ما ذكره المص هنا كلام الزيلعي مع تغيير يسير قوله لما ذكرنا يريد به عدم الخروج والضمير في عنه راجع الى ابي يوسف وقوله لكثرة الصنع وهو صنع الاستقاء وصنع الاعادة وذكر الروايتين عنه ولم يرجح احديهما على الاخرى وقال في المحيط الصحيح انه لا يفسد وذكر حافظ الدين في الكافي ان ما نقل عن محمد هو ظاهر الرواية ولهذا اختاره في الكنز فاصحح المص تبعا للزيلعي خلاف ظاهر الرواية **قوله** اما البلغم فلا يفطر عند ابي ح ومحمد **اقول** قال الزيلعي قال في المبسوط لم يفصل في ظاهر الرواية بين ملء الفم وما دونه وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة فرق بينهما وهو الصحيح فان ملء الفم ناقض للطهارة لا ما دونه انتهى **قوله** وعند ابي يوسف يفطر اذا ملأ الفم بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة **اقول** قال الشيخ زين في البحر وقول ابي يوسف هنا احسن وقولهما في عدم النقض به احسن لان الفطر انما نيط بما يدخل او بالقيء عمدا من غير نظر الى طهارة ونجاسته فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة انتهى قلت اصل هذا الكلام للشيخ كمال الدين وقد تقدم في كتاب الطهارة ان الاختلاف في نقض الطهارة بالبلغم فيما اذا صعد من الجوف لا في النازل من الراس فكذلك هنا وحاصل ما تقدم ان من قاء لا يفسد صومه اتفاقا سواء كان ملء الفم او دونه لاطلاق الحديث ثم ان كان اقل من ملء الفم فان عاد بنفسه لا يفسد ايضا اتفاقا وان اعاده فسد عند محمد ولا يفسد عند ابي يوسف وهو الصحيح وان كان ملء الفم فان عاد بنفسه فسد عند ابي يوسف ولا يفسد عند محمد وهو الصحيح وان استقاء عامدا ان كان اقل من ملء الفم فسد عند محمد ولا يفسد عند ابي يوسف عاد او لم يعد وهو الصحيح وان اعاده فعنه روايتان والصحيح انه لا يفسد وان كان ملء الفم فسد اتفاقا سواء عاد او لم يعد وسواء اعاد او لم يعد قال حافظ الدين في المصفى هذه المسئلة على اثني عشر وجها لانه اما ان قاء او استقاء والاول على ستة اقسام لانه اما ان ملأ الفم او دونه وكل واحد منهما ثلثة اقسام عاد او لم يعد او دون ملء الفم وعاد بنفسه او لم يعد ففي واحد يفسد اجماعا وهو ملء الفم والاعادة وفي اثنين خلاف وهو ملء الفم وعاد بنفسه فعند ابي يوسف خلافا لمحمد وما دون ملء الفم والاعادة فعند ابي يوسف لا يفسد خلافا لمحمد والثاني ايضا على ستة اقسام لانه اما ان ملأ الفم او دونه وكل واحد منهما ثلثة اقسام عاد او لم يعد او اعاده ففي الثلثة الاول يفسد اجماعا وفي الثلثة الاخر خلاف فعند محمد يفسد وعند ابي يوسف لا يفسد انتهى **قوله** اكل الحلابين او ما بين اسنانه مثل حمصة قضى ولا كفارة وفي الاقل لا **اقول** المراد بالاكل هنا ما هو اعم من المضغ والابتلاع ومن الابتلاع بدون المضغ قال صاحب الهداية ولو اكل لحما بين اسنانه لم يفطره وان كان كثيرا يفطره وقال زفر يفطره في الوجهين لان الفم له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة ولنا ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه فاخذه بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه لما روي عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لم يفسد صومه ولو اكلها ابتداء يفسد صومه ولو مضغها لا يفسد لانها تتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف وعند زفر عليه الكفارة ايضا لانه طعام متغير ولابي يوسف انه يعافه الطبع انتهى وقال صاحب العناية والفاصل مقدار الحمصة فهو كثير وما دونه قليل بخلاف قدر الدرهم في باب النجاسة فانه الفاصل بين القليل والكثير وهو داخل في القليل لانه اخذ من قدر موضع الاستنجاء وذلك القدر في الاستنجاء معفو بالاجماع حتى لم يفترض الاستنجاء فصار قدر الدرهم معفوا في غير موضع الاستنجاء ايضا قياسا عليه واما ههنا فقدر الحمصة لا يبقى في خلل الاسنان غالبا فلا يكون الحاقه بالريق

فصار كثيرا

فصار كثيرا انتهى وقال ابو نصر الدبوسي التحقيق انه ان امكنه الابتلاع بلا استعانة البزاق فهو علامة الكثرة وان لم يمكنه بلا استعانة البزاق فهو علامة القلة والحاصل انهم اختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فقال الصدر الشهيد الكثير ما كان مقدار الحمصة والقليل ما دونه وقال الدبوسي الكثير ما يمكن ان يبتلع بغير الريق والقليل ما لا يمكن ان يبتلع الا به واختاره المحقق كمال الدين **قوله** الا اذا اخرجه فاكل **اقول** اي في اكل الاقل من قدر الحمصة لا يفطر في جميع الاوقات الا وقت ان اخرجه من فيه ثم اكله فانه يفطر ويلزمه القضاء دون الكفارة وكذا اذا اخرج الكثير فاكله يلزمه القضاء فقط على الصحيح كما في البزازية وقال الشيخ زين في البحر قيد باكله لانه لو اخرجه وابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسمة من خارج لكن تكلموا في وجوب الكفارة والمختار الوجوب كذا في فتاوى قاضيخان وهو الصحيح كذا في المحيط انتهى **قوله** اكل مثل سمسمة مفطر **اقول** المراد بالاكل هنا الابتلاع بدليل قوله الا اذا مضغه **قوله** الا اذا مضغه بحيث تلاشت **اقول** يعني اكل مثل السمسمة مفطر في جميع الاوقات الا وقت مضغ ذلك المثل بحيث تلاشى فانه لا يكون مفطرا وفي قوله بحيث تلاشت اشارة الى ان شرط عدم الافطار باكل مثل السمسمة بعد المضغ الا يجد له طعما في حلقه وبه صرح حافظ الدين في الكافي حيث قال ولانه مضغها اي السمسمة لا يفسد الا ان يجد طعمها في حلقه انتهى وقال الشيخ كمال الدين بعد نقله هذا حسن جدا فليكن الاصل في كل قليل مضغه انتهى وقال في البحر وصحح في المحيط ما في الكافي انتهى ولو قال بحيث تلاشى بالتذكير لكان اولى الا ان الفقهاء يتسامحون في مثل هذا الامر كثيرا لان مطمح نظرهم الاحكام دون الالفاظ مع ان التوجيه ممكن **قوله** فلانه تعريض لافساد صومه **اقول** قال في الهداية ومن ذاق شيئا بفمه لم يفطر لعدم الفطر صورة ومعنى ويكره له ذلك لما فيه من تعريض الصوم على الفساد انتهى وقال في العناية بسبب التسبب لان الحاذق بقوته قد يأمن ان يجذب منه شيئا الى الباطن قال بعض المتاخرين هذا وهم بل التعريض يظهر في المباشرة لا بطريق التسبب انتهى **قوله** قال بعضهم ان زوج المرأة اذا كان سيء الخلق لا باس بان تذوقها بلسانها **اقول** هذا قال صاحب الخلاصة وقال الشيخ عبد اللطيف الشهير بابن ملك في شرح المجمع وفي الخانية ان كان زوج المرأة او مولى الامة سيء الخلق لا يكره ذوقها انتهى بقي الكلام في الاجير هل هو كذلك فلينظر **قوله** قالوا هذا في الفرض واما في التطوع فلا يكره **اقول** قال الشيخ المذكور في الشرح المزبور وفي التجنيس هذا في الفرض واما التطوع فلا يكره الذوق لان الافطار فيه بعذر مباح اتفاقا وكذا بغير عذر في رواية عن ابي ح وفي المحيط لا باس للصائم ذوق العسل والطعام ليعرف جيده ورديه كيلا يغبن فيه انتهى لكن نقل في البرهان عن قاضيخان ان ذوق العسل والدهن ليعرف الجيد من الرديء عند الشراء مكروه **قوله** بان لم تجد المرأة من يمضغ لصبيها الطعام ممن لا يصوم **اقول** هذا تفسير للعذر قال صاحب الهداية ويكره للمرأة ان تمضغ لصبيها الطعام اذا كان لها منه بد لما بينا قوله انتهى اشارة الى التعريض **قوله** ولو لم تجد طبيخا ولا لبنا حليبا فلا باس به للضرورة **اقول** قال صاحب الهداية ولا باس بها اذا لم تجد منه بدا صيانة للولد الا ترى ان لها ان تفطر اذا خافت على ولدها انتهى يعني اذا خافت على ولدها يجوز لها الافطار فالمضغ اولى **قوله** ولو كان الممضوغ علكا **اقول** لو وصلية يعني كره مضغ الصائم شيئا ولو كان الممضوغ علكا **قوله** فان فيه تعريضا له ولانه يتهم بالافطار **اقول** قال صاحب الهداية ومضغ العلك لا يفطر الصائم لانه لا يصل الى جوفه الا انه يكره للصائم لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولانه يتهم بالافطار **قوله** فانه زلة من يعبد بطنه اكلا **اقول** هكذا قاله الشيخ ابن ملك في شرح المجمع ثم قال قال علي اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره انتهى وقال العلامة الزيلعي

واما مضغ العلك فلما ذكرنا ولانه تتهم بالافطار لانه من بعيد يظنه آكلا وقد قال صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم وقال علي رضي الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره انتهى اشار بقوله فلما ذكرنا الى قوله فلانه تعريض لافساد صومه **قوله** قيل هذا اذا كان مصوغا الخ **اقول** قال صاحب العناية اطلق محمد في الكتاب يعني المبسوط وهو يدل على ان الكل واحد و التفصيل المذكور في الكتاب يعني الهداية ذكره المشايخ انتهى يعني لا تفصيل في العلك في ظاهر الرواية وغيرها انما هو للمشايخ وقال في الهداية ويكره العلك للرجل الغير الصائم ايضا اذا لم يكن من علة كالبخر وقيل لا يستحب لما فيه من التشبه بالنساء ولا يكره للمراة الغير الصائمة لانه يقوم مقام السواك في حقها انتهى قوله وقيل لا يستحب اي لا يستحب ولا يكره بل يباح وقوله ولا يكره للمراة اي لا يستحب بل يباح قال وفي الكراهة للرجال الا لحاجة والاستحباب للنساء لانه سواكهن **قوله** كره القبلة ان لم يامن **اقول** اي كره القبلة للصائم ان لم يامن على نفسه الجماع او الانزال واما ان امن فلا باس بها لان عينه ليس بمفطر وربما يصير بعاقبته مفطرا فان امن اعتبر عينه فابيح وان لم يامن تعتبر عاقبته فتكره والمباشرة الفاحشة في ظاهر الرواية واللمس والمصافحة والمعانقة في المشهور كالقبلة وقد مر **قوله** لا دهن الشارب **اقول** اي لا يكره دهن الشارب كما في غاية البيان والدهن بفتح الدال مصدر دهن راسه دهنا اذا طلاه بالدهن ويجوز ان يكون بضم الدال اسما وعلى هذا فالمعنى لا يكره استعمال دهن الشارب كما في غاية البيان الرواية بالفتح وقال ابن كمال والاسم لا يناسب المقام لان الاضافة الى الشارب تاباه قال بعض الافاضل وفيه نظر اذ يكفي في الاضافة ادنى ملابسة على انه قال في فتح القدير دهن الشارب بالضم على اقامة اسم العين مقام المصدر وفي المثلة يجتنب دهن لحيتك بالضم وفتح اليا على هذه الاقامة انتهى يعني بدليل نصب المفعول ولا حاجة الى تقدير مضاف انتهى وكذا الكحل حكما وضبطا **قوله** والسواك **اقول** اي ولا يكره ايضا السواك قيل اي استعماله ولا حاجة اليه كما مر في الطهارة اطلقه فعم الرطب واليابس والمبلول وغيره وقبل الزوال وبعده وهذا ظاهر الرواية وقال ابو يوسف يكره المبلول بالماء لما فيه من ادخال الماء في فيه من غير ضرورة ورد بانه ليس باقوى من المضمضة لان ما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة اكثر مما يبقى بعد السواك ثم لم يكره للصائم المضمضة فكذا السواك واما الرطب الاخضر فلا باس به اتفاقا كذا في الخلاصة **قوله** ويكره السواك عشيا **اقول** المراد بالعشي ما بعد الزوال **قوله** وعند الشافعي يكره عشيا لانه يزيل خلوف الفم **اقول** قال صاحب الهداية ولا باس بالسواك الرطب بالغداة والعشي لقوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم السواك من غير فصل وقال الشافعي يكره بالعشي لان فيه ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف فشابه دم الشهيد قلنا هو اثر العبادة والاليق به الاخفاء بخلاف دم الشهيد لانه اثر الظلم ولا فرق بين الرطب والاخضر وبين المبلول بالماء لما روينا انتهى قلت اخرج البخاري ومسلم والنسائي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك وما يكون محمودا عند الله فسبيله الابقاء كما في دم الشهيد وبه قال الشافعي واجاب عنه ائمتنا بان الخلوف اثر العبادة كما قال والاليق به الاخفاء فلا يعتبر الرياء بخلاف دم الشهيد فانه اثر الظلم فيحتاج الى الاستبقاء فخصمه فلا بد من الاستبقاء بقوله لما روينا يعني قوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم السواك اخرجه الدارقطني وابن ماجه من حديث عائشة بلفظ من خير واستدل بهذا الحديث على كراهة السواك للصائم بعد الزوال لما فيه من ازالة الخلوف المشهود باقه اطيب عند الله من ريح المسك لان ذلك سبب الخلوف انما هو خلو المعدة من الطعام والشراب وبه قال الشافعي في المشهور عنه وفرق بعض اصحابه في ذلك بين الفرض والنفل فكرهه في الفرض بعد الزوال ولم يكرهه في النفل لانه ابعد من الرياء وذهب ابو حنيفة ومالك والمزني الى استحبابه لكل صائم في اول النهار وفي آخره كغيره وتمسكوا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلاة قال ابن المنذر ويدخل في هذا شهر رمضان وغيره وقال ابو بكر بن العربي قال العلماء لم يصح في سواك الصائم حديث نفيا ولا اثباتا الا ان النبي صلى الله عليه وسلم

والشيخ عمر بن نجيم

حض عليه عند كل وضوء وكل صلاة مطلقا من غير تفريق بين صائم وغيره وندب يوم الجمعة الى السواك ولم يفرق بين صائم وغيره وقد قدمنا فوائده العشرة في الطهارة والصوم احق بها قال تعالى الشافعي بالحديث الصحيح لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك فصار مع وحاشيها فلم تجز ازالته بالسواك واصله دم الشهيد قال فيه اللون لون الدم والريح ريح المسك فلا جرم لا يجوز غسله ثم قال علماؤنا السواك لا يزيل الخلوف وحكى عن شيخه افادنا القاضي سيف الدين بانفاق السواك مطهرة للفم فلا يكره كالمضمضة للصائم لا سيما هي رائحة تتاذى بها الملئكة فلا تترك هنالك واما الخبر ففائدته عظيمة بديعة وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم انما مدح الخلوف نهيا للناس عن تقذر مكالمة الصائمين بسبب الخلوف لا نهيا للصوام عن السواك والله غني عن وصول الرائحة الطيبة اليه فعلمنا يقينا انه لم يرد بالنهي استبقاء الرائحة وانما اراد نهي الناس عن كراهتها وهذا التاويل اولى لان فيه اكراما للصائم ولا تعرض فيه للسواك واما دم الشهيد وانما ابقي واثني عليه لانه قتل مظلوما وياتي خصمه من بعد حجة الخصم ان تكون بادية وشهادته ظاهرة لكيتما وفي ازالة الخلوف اخفاء الصيام وهو ابعد من الرياء انتهى ولما كان افساد الصوم بغير عذر يوجب اثما وبعض الاعذار يوجب شرع في بيان الاعذار التي تسقط الاثم وتبيح الافطار فقال

فصل

اي هذا فصل في بيان ما ذكر قبله وبعده او مفصول عما قبله فقد مر تفصيله فلا نعيد والاعذار المسقطة لعلها ما ذكرها صاحب البدائع ثمانية الحبل والرضاع والمرض والسفر وكبر السن والاكراه والجوع والعطش الشديد والمصنف ذكر خمسة منها وبقي الاكراه والجوع والعطش **قوله** حامل او مرضع خافت على نفسها او ولدها **اقول** الحامل هي التي لها حمل وهو بالفتح ما يحمل في البطن من الولد قال في القاموس الحمل بالفتح ما كان في بطن او على راس شجر وبالكسر ما على ظهر او راس انتهى قلت هذا اختيار ابن السكيت قال الازهري هو الصواب وهو قول الاصمعي ويقال امراة حامل وحاملة اذا كانت حبلى قال في القاموس حملت المراة تحمل علقت فهي حامل وحاملة انتهى فمن قال حامل فهو نعت لا يكون الا للاناث ومن قال حاملة بناه على حملت فهي حاملة والحاصل ان التاء انما تلحق للفرق بين المذكر والمؤنث وما لا يكون للمذكر لا حاجة فيه الى علامة التانيث فان اتي بها فانما هو على الاصل هذا قول اهل الكوفة وقال اهل البصرة هذا غير مستمر والصواب ان يقال حامل وطالق وحائض ونحوها اوصاف مذكرة وصف بها الاناث كما وصف بالاوصاف المؤنثة الذكور والمرضع التي لها ولد ترضعه قال في الصحاح يقال امراة مرضع بلا تاء اذا كان لها ولد ترضعه فان وصفتها بارضاع الولد قلت مرضعة انتهى وقال في القاموس ارضعت المراة فهي مرضع لها ولد ترضعه فان وصفتها بارضاع الولد قلت مرضعة انتهى اذا علمت هذا علمت اندفاع ما قاله بعض الافاضل من انه لا يجوز ادخال التاء في الحامل والمرضع كما في حايض وطالق لانه من الصفات الثابتة الا اذا اريد الحدوث فيجوز ان يقال حائضة الآن او غدا انتهى قوله خافت على نفسها او ولدها صفة لحامل او مرضع على سبيل البدلية اي خافت كل واحدة منهما على نفسها او ولدها وقد صرح الصعودي بذلك حيث قال والحامل والمرضع اذا خافت على انفسهما او ولدهما افطرتا وقضتا ولا فدية عليهما واختاره صاحب الهداية كما سياتي والمراد بالخوف غلبة الظن بتجربة او باخبار طبيب حاذق مسلم عدل وقيل العدالة ليست بشرط بل عدم ظهور الفسق كاف في ذلك ولم يذكر المخوف منه ليشمل الهلاك وغيره وقوله او ولدها لا يشمل الظئر المستاجرة فيجوز لها الفطر بسبب الخوف قال بعض الفضلاء يشملها لان ولدها من الرضاع لان المفرد المضاف يعم سواء كان مضافا لمفرد او غيره كما صرح به وردّه بعضهم بان هذا انما يتم ان لو ارضعته والحكم اعم من ذلك فانها بمجرد العقد لو خافت على الولد جاز لها الفطر ومن هذا قال صاحب الكنز لو خافتا على الولد دون ان يضيفه ليتم ما ذكرنا انتهى وقال صاحب الهداية والحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما او ولدهما افطرتا وقضتا دفعا للحرج ولا كفارة عليهما لانه افطار بعذر ولا فدية عليهما خلافا للشافعي فيما اذا خافت على الولد هو يعتبره بالشيخ الفاني ولنا ان الفدية بخلاف القياس

العلامة التفتازاني

الشيخ زين

الشيخ عمر

في الشيخ الفاني والقطرب بسبب الولد ليكن معناه لانه عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه اصلا انتهى
وقال في العناية اذا خافت الحامل او المرضع على نفسها لا تجب الفدية بالاتفاق واذا خافت على ولدها افطرت
ووجب القضاء والفدية والشافعي هو يعتبره بالشيخ الفاني فان الفطر حصل بسبب نفس عاجزة عن الصوم خلقة
لا علة فتجب الفدية كفطر الشيخ الفاني وان فيه منفعة نفسها وولدها فبالنظر الى نفسها تجب القضاء و

بالنص

بالنظر الى منفعة ولدها تجب الفدية ولنا ان الفدية فيه ثبتت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس
والقطرب بسبب الولد ليكن معناه لان الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب عليه اصلا الا يرى انه لو كان له
مال لم تجب عليها اداء وان تقضا عن الولد فلا يلحق به دلالة ايضا انتهى قلت المذكور في كتب الشافعية
الروض وشرحه للشيخ زكريا الانصاري ان الحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما ولو مع ولديهما افطرتا ووجب
عليهما القضاء دون الكفارة وان خافتا على الاولاد فقط ولو كان لو لعن غير المرضع ولو كانت المرضع مستاجرة على
الارضاع او متطوعة به افطرتا جوازا بل وجوبا ان خافتا هلاكه ووجب عليهما مع القضاء والفدية من مالهما لما
رواه ابو داود والبيهقي باسناد حسن عن ابن عباس في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية انه نسخ حكمه
الا في حقهما والناسخ له قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والقول بنسخه قول اكثر العلماء قال بعضهم
انه محكم غير منسوخ بناء على ان في الاحتجاج بها ان المراد لا يطيقونه او يطيقونه حال الشباب ثم يعجزون عنه
بعد الكبر انتهى قال بعض الافاضل ولا خفاء ان في خوف الام على ولدها انما يتحقق عند تعينها للارضاع لفقد

امكانها

الظئر او لعدم قدرة الزوج على استيجارها او لعدم اخذ الولد ثدي غيرها **قوله** ومن خاف الزيادة **اقول**
اي خاف زيادة المرض وامتداده او ابطاء البرء او فساد العضو باجتهاده او باخبار طبيب حاذق عدل
قال العلامة الزيلعي الذي يخشى ان لا يرضع الصوم فهو كالمريض وكذا الامة التي تخدم اذا خافت الضعف
جاز لها ان تفطر ثم تقضي **قوله** والمسافر **اقول** انما جاز له الفطر لان السفر لا يخلو عن المشقة واقيم الحكم عليه
فتعين المبيح بمجرده ولهذا اطلق في المسافر بخلاف الحمل والارضاع والمرض فانها قد تخلو عن الحرج الباعث للافطار
فلم يتعين المبيح بمجردها بل لا بد فيها من اقتران الخوف بها ولهذا قيد الحامل والمرضع والمريض به والحاصل
ان نفس السفر هو مبيح للافطار وليس نفس الحمل والارضاع والمرض عذرا مبيحا له بل العذر المبيح له خوف
الضرر على النفس او الولد وخوف زيادة المرض والمراد بالضرر الضرر الذي ليس فيه خوف الهلاك لان ما فيه خوف
الهلاك بسبب الصوم فالافطار في مثله واجب كذا في البحر نقلا عن البدايع والمسافر انما يباح له الافطار
اذا سافر قبل الشروع في الصوم فيكون السفر عذرا اما لو سافر بعد الشروع فيه فلا يكون السفر عذرا ولا
يحل له الافطار بخلاف المريض فانه يحل له الافطار سواء مرض قبل الشروع في الصوم او بعده **قوله** افطروا **اقول**
فيه تغليب المذكر اي المريض والمسافر على المؤنث اي الحامل والمرضع **قوله** هذا خبر لقوله حامل الخ **اقول** انما جاز
وقوع حامل مبتدا مع انها نكرة لانها وصفت بقوله خافت فصارت نكرة مخصصة والنكرة المخصصة قريبة
من المعرفة فيصح وقوعها مبتدا والتفصيل مذكور في كتب النحو **قوله** وقضوا ما قدروا **اقول** فيه ايضا تغليب
اي وقضى الحامل والمرضع والمريض والمسافر ما قدروا عليه من الايام اي لزمهم قضاء صوم ايام مضت بقدر
ما ادركوه من ايام زوال العذر **قوله** وفائدة لزوم القضاء وجوب الوصية بالاطعام عند تعذر القضاء **اقول**
يعني ان المذكورين اذا افطروا لوجود العذر ثم انعدم عذرهم بان زال الخوف الحامل والمرضع وصح المريض واقام المسافر
ولم يقضوا حتى ماتوا اي ترتب منه لان الايصاء بعد الموت غير متصور لزمهم القضاء بقدر زوال الخوف والصحة والاقامة
اي لزمهم الايصاء بالاطعام قال صاحب الهداية ولو صح المريض واقام المسافر ثم ماتا لزمهما القضاء بقدر
الصحة والاقامة لوجود الادراك بهذا المقدار وفائدته وجوب الوصية بالاطعام انتهى وقال في التبيين
وذكر الطحاوي ان هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وذكر ابو الحسين القدوري في التقريب ان ما ذكره الطحاوي

غلط

غلط والصحيح في قولهم جميعا لا يلزمه الا بقدر ما صح وادرك من العدة وما ذكر من الخلاف بينهم انما هو
في النذر وهو ان يقول المريض لله علي ان اصوم هذا الشهر فصح يوما ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما
وعنده قضاء ما صح فيه وذكر في المحيط ايضا ان قضاء رمضان متفق عليه وانما الاختلاف في المريض اذا نذر ان
يصوم شهرا اذا برئ من مرضه ثم برئ يلزمه الايصاء بالاطعام لجميع الشهر عندهما كالصحيح اذا نذر ان يصوم
شهرا فمات وعند محمد يلزمه ان يوصي بقدر ما صح كرمضان اذ ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى ولو لم يصح في
النذر لا يلزمه شيء والفرق لهما ان المنذور سبب النذر وقد وجد وسبب القضاء ادراك العدة فيتقدر بقدره
انتهى والحاصل ان الطحاوي ذكر ان هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وغلطه القدوري وتبعه صاحب
الهداية حيث قال وما ذكره الطحاوي من خلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد على نصه يصح انما الخلاف في النذر و
الفرق لهما ان النذر سبب فيظهر الوجوب في حق الخلف وفي هذه المسئلة السبب ادراك العدة فيتقدر بقدر ما ادرك انتهى
يعني لو زال العذر بعض العدة وقدر على قضاء البعض فان قضى فيما قدر ولم يفرط فيه ثم مات فلا يلزمه قضاء ما بقي
اتفاقا لانه لم يدرك سوى وقت قضائه الا قدر ما قضى وان لم يصم فيما قدر عليه حتى مات وجب عليه قضاء الكل
في قول ابي حنيفة وابي يوسف لانه لما قدر على قضاء البعض كانه قدر على قضاء الكل ولم يصم بخلاف ما اذا صام فيما
قدر لانه بالصوم تعين ان لا يصلح فيه قضاء يوم اخر وقال محمد لا يلزمه القضاء الا مقدار ما قدر عليه لانه ما
ادرك الا ذلك فلا يلزمه غيره وقال صاحب الهداية الصحيح ان هذا قول محمد وانما الخلاف في النذر الى اخر ما ذكر
وقال العلامة الاتقاني في غاية البيان ان الجماعة الذين انكروا الخلاف نشأوا بعد الطحاوي بكثير من الزمان بالعشائر
ان الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لان جهل الانسان لا يصير حجة على غيره وقد ذكره بعد ما ثبت عنده وهو
ممن لا يتهم لاوصافه الجميلة انتهى **قوله** والا فدية لانها وردت في الشيخ الفاني بخلاف القياس فغيره لا يقاس عليه
اقول يعني شرط القياس ان لا يكون الاصل المقيس عليه مخالفا للقياس وههنا مخالف له لان الذي ورد في الشيخ
الفاني ان الفدية تبين مثل الصوم فلا يجوز ان يقاس عليه غيره ولو اسقط المصنف نفي الكفارة واكتفى بنفي الفدية
كما فعله صاحب الوقاية لكان اولى الا انه تبع صاحب الهداية في ذلك **قوله** والفدية نصف صاع من بر وصاع
من تمر او شعير **اقول** يعني انها كالفطرة في المقدار وعند الشافعي هي عن كل يوم مد من جنس الفطرة ونوعها وصفتها
قوله وندب صوم مسافر لا يضره لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم **اقول** ولقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
فانه عام في الكل وانما اجيز له التاخير رخصة فاذا اخذ بالعزيمة كان افضل **قوله** واما قوله صلى الله عليه وسلم
ليس من البر الصيام في السفر فمحمول على حالة المشقة **اقول** الحديث المذكور اخرجه البخاري ومسلم عن جابر وزاد
مسلم فيه عليكم برخصة الله التي رخص لكم وسبب وروده انه عليه السلام مر برجل في ظل شجرة يرش عليه الماء
فقال ما هذا فقالوا صائم فقال ليس من البر الصيام في السفر قال صاحب الهداية وقال الشافعي الفطر
افضل لقوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر ولنا ان رمضان افضل الوقتين فكان الاداء فيه
اولى وما رواه محمول على حالة الجهد انتهى وقال في العناية هكذا نقلت هذه المسئلة في كتب اصحابنا
على خلاف ما وقعت في كتب اصحاب الشافعي فان الغزالي ذكر ان الصوم احب من الافطار في السفر لتبرئة
الذمة انتهى قلت الذي رأيته من مذهب الشافعي ان الصوم افضل قال في الروض والصوم للمسافر افضل
وقال الشيخ زكريا الانصاري في شرحه من فطره لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم ولبراءة الذمة وفضيلة
الوقت وفارق افضلية القصر بان في القصر براءة للذمة ومحافظة على فضيلة الوقت بخلاف الفطر
وبان فيه خروجا من ذلك الخلاف وليس هنا خلاف يعتد به في ايجاب الفطر فكان الصوم افضل انتهى
قلت قال النووي في شرح مسلم اختلف العلماء في صوم رمضان في السفر فقال بعض اهل الظاهر لا يصح صوم
رمضان في السفر فان صامه لم ينعقد ويجب قضاؤه لظاهر الآية وللحديث ليس من البر الصيام في السفر

وفي الحديث الآخر اولئك العصاة وقال جماهير العلماء وجميع اهل الفتوى يجوز صومه في السفر وينعقد ويجزيه
واختلفوا في ان الصوم افضل ام الفطر ام هما سواء فقال ابو حنيفة ومالك والشافعي والاكثرون
الصوم افضل لمن اطاقه بلا مشقة ظاهرة ولا ضرر فان تضرر به فالفطر افضل واحتجوا بصوم النبي
عليه السلام وعبد الله بن رواحة وغيرهما وبغير ذلك من الاحاديث ولانه يحصل به براءة الذمة في الحال وقال
سعيد بن المسيب والاوزاعي واحمد واسحق وغيرهم الفطر افضل مطلقا وحكاه بعض اصحابنا قولا للشافعي
وهو غريب واحتجوا بما سبق لاهل الظاهر انتهى قلت فعلى هذا فالخلاف المذكور في كتبنا يكون مبنيا على هذا
القول الغريب والله اعلم وقال صاحب الهداية ان رمضان افضل الوقتين فكان الاداء فيه اولى الا ان يعده
من ايام اخر كالخلف عنه لا يساوي الاصل بحال والصوم في ~~الصحيح افضل~~ في الاصل اولى من الصوم في الخلف
قوله فان ماتوا فيه اي في ذلك العذر لا فدية اي لا يوجب الوصية بالفدية ولو ماتوا بعد زواله اي العذر
فدى عنه عن الميت وليه الى قوله ككفارة اليمين اقول يعني فان مات الحامل والمرضع والمريض والمسافر
على ما هم عليه من العذر لا يجب عليهم الايصاء بالفدية لانهم لم يدركوا عدة من ايام اخر ولو ماتوا بعد
زوال العذر الذي ابيح لهم الافطار بسببه يجب عليهم الايصاء بالاطعام كالفطرة عن كل يوم اي كالاطعام
في صدقة الفطر وهو نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فمن اوصى منهم فدى عنه وليه وان تبرع
الولي به اي جاز والمراد بالولي من له ولاية التصرف في مال الميت بعد موته فيدخل فيه الوصي قال صاحب
الهداية ومن مات وعليه قضاء رمضان فاوصى به اطعم عنه وليه لكل يوم مسكينا نصف صاع من بر
او صاعا من تمر او شعير لانه عجز عن الاداء في اخر عمره فصار كالشيخ الفاني ثم لا بد من الايصاء عندنا
خلافا للشافعي وعلى هذا الزكوة هو يعتبر بديون العباد اذ كل ذلك حق مالي يجري فيه النيابة ولنا
انه عبادة ولا بد فيه من الاختيار وذلك بالايصاء دون الوراثة لانها جبرية ثم هو تبرع ابتداء
حتى يعتبر من الثلث انتهى قوله لانه عجز عن الاداء في آخر عمره استعمل الاداء في موضع القضاء والعاجز عن القضاء
بحيث لا يرجى له ذلك في معنى الشيخ الفاني فيلحق به دلالة بالطريق الاولى لان عجز الموت الزم والحاصل
ان ما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره اذا لم يكن ذلك الغير في معناه من كل وجه واما اذا كان فالحكم يثبت
بطريق الدلالة لا بالقياس وما نحن فيه كذلك لان كلامنا فيمن عليه قضاء رمضان فادرك عدة من ايام اخر ولم يصم
ثم مرض فاستمر مرضه الى ان مات كذا في النهاية وبالجملة ان المخالف للقياس لا يلحق به غيره قياسا ويلحق به دلالة
اذا كان مثله في مناط الحكم فيكون النص الوارد في احدهما واردا في الاخر فيثبت وله النص دلالة قوله
ثم لا بد من الايصاء عندنا خلافا للشافعي اي لا بد من الايصاء عندنا لالزام الوارث لانه اوصى لزمه
الاطعام وان لم يوص لا يلزمه وقال الشافعي يلزمه مطلقا اي سواء اوصى او لم يوص لان من مات و
عليه صوم قضاء او نذر او كفارة بعد التمكن منه وجبت الفدية في تركته عنده سواء ترك الاداء بعذر
ام بغيره والمراد بالامكان هنا عدم العذر والفدية عنده كل يوم مد وهو رطل وثلث بالبغدادي قوله
هو يعتبر بديون العباد بجامع ان كلا منهما حق مالي تجري فيه النيابة كما ان ديون العباد تخرج من جميع المال
وان لم توص فكذلك هذا ولنا انها عبادة فلا بد فيها من الاختيار وذلك في الايصاء دون الوراثة
لانها جبرية قوله ثم هو تبرع ابتداء الخ وانما كان تبرعا لان الصوم فعل مكلف به وقد سقطت الافعال
بالموت فصار الصوم كانه سقط في حق الدنيا فكانت الوصية باداء الفدية تبرعا بخلاف دين العباد فانه
لا يسقط بالموت وكذلك الوصية بالزكوة واذا كان تبرعا يعتبر من الثلث حتى لو زاد عليه لا يلزمه ذلك
وان اوصى وانما قال ابتداء لانها في الاخرة تنوب عن الواجب على الميت قوله ولا يصام اي ولا يصلى عنه اقول
اجمع العلماء على انه لا يصلى عن الميت فائتة وعلى انه لا يصام عن احد في حياته وانما الخلاف في الميت

ذهب الجمهور

ذهب الجمهور الى انه لا يصام عن ميت لا نذر ولا غيره حكاه ابن المنذر عن ابن عمر وابن عباس وعايشة
والحسن البصري والزهري وبه قال ابو حنيفة ومالك قال القاضي عياض وغيره وهو قول جمهور العلماء قال النووي
في شرح مسلم وللشافعي في المسئلة قولان مشهوران اشهرهما لا يصام عنه ولا يصح عن ميت صوم اصلا
والثاني يستحب لوليه ان يصوم عنه ويصح صومه عنه ويبرا به الميت ولا يحتاج الى اطعام عنه
وهذا القول هو الصحيح المختار الذي نعتقده وهو الذي صححه محققوا اصحابنا الجامعون بين الفقه والحديث لهذه
الاحاديث الصحيحة الصريحة فيجوز الصيام والاطعام والولي مخير بينهما والمراد بالولي القريب سواء كان عصبة او وارثا
او غيرهما على الصحيح هذا ولو صام عنه اجنبي ان كان باذن الولي صح والا فلا في الاصح ولا يجب على الولي الصوم عنه
لكن يستحب هذا تلخيص مذهبنا في المسئلة انتهى والحاصل ان الشافعي قال في الجديد لا يجوز الصيام عن الميت
لانه عبادة بدنية وفيها لا تصح النيابة فلا يسقط به وجوب الفدية وقال في القديم يجوز صيام القريب عنه ولو
بغير اذنه وصيام الاجنبي بالاذن منه او من قريبه باجرة او دونها ويسقط به وجوب الفدية ورجح اصحابه القديم
حتى قال النووي وليس للجديد حجة من السنة انتهى قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا يصوم احد عن احد ولا يصلي
احد عن احد ولكن يطعم عنه رواه النسائي اقول رواه النسائي عن ابن عباس وزاد بعد قوله ولكن يطعم عنه
قوله مكان كل يوم مد من حنطة قال الحافظ ابن حجر اسناده صحيح واخرجه عبد الرزاق عن ابن عمر موقوفا واخرج الترمذي
عن ابن عمر رفعه في رجل مات وعليه صيام يطعم عنه كل يوم مسكين قال الصحيح عن ابن عمر موقوف وقال الدارقطني
المحفوظ موقوف وقال البيهقي رواه اصحاب نافع عن نافع عن ابن عمر موقوفا واخرج الطحاوي عن عايشة انها
سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم شهر فقالت اطعموا عنها فان قلت اخرج البخاري ومسلم عن ابن عباس
ان امرأة اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ان امي ماتت وعليها صوم شهر افاقضيه عنها فقال ارايت لو كان عليها
دين اكنت تقضيه قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء وفي رواية انها قالت ان امي ماتت وعليها صوم شهر
افاقضيه عنها وفي دين نذر افاصوم عنها قال ارايت لو كان على امك دين فقضيته اكان يؤدي ذلك عنها قالت نعم
قال فصومي عن امك وفي رواية عنه جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امي ماتت وعليها صوم شهر افاقضيه
عنها فذكر نحوه واخرج البخاري ومسلم عن عايشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات وعليه صيام صام
عنه وليه قلت اجاب المشايخ عن هذا بان الراوي اذا افتى بخلاف مرويه كان ذلك بمنزلة رواية الناسخ يعني
ان ابن عباس وعايشة افتيا بخلاف ما رويا والعبرة عندنا بما افتيا لا بما رويا لان الصحابي اذا افتى بخلاف ما روى
كان ذلك بمنزلة رواية الناسخ تحسينا للظن بهم في مخالفة النص بفتواه بخلاف ما رواه دال على نسخه والتفصيل
مذكور في كتب الاصول قوله يقضي رمضان ان شاء متفرقا ولو بفصل اقول يعني لا يشترط التتابع في قضاء رمضان لاطلاق
قوله تعالى فعدة من ايام اخر فالعمل به واجب واما قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة غير مشهورة فكانت كخبر الواحد
فلا يزاد بها على الكتاب بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين مشهورة فيزاد بها على الكتاب ثم اعلم ان الصوم المذكور
في كتاب الله تعالى ثمانية اربعة منها متتابعة وهي صوم رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين واربعة صاحبها
فيها بالخيار وهي قضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وجزاء الصيد وضبطه المشايخ بان كل ما شرع فيه
العتق كان التتابع فيه واجبا وما لا فلا فيكون قضاء رمضان مما فيه من عليه بالخيار كذا في العناية قوله
حيث كان وقته فلا يقبل غيره قوله وان جاز رمضان اخر صامه لانه وقته اقول حيث كان وقته فلا يقبل غيره
ثم قضى الاول لانه وقت القضاء اقول جميع السنة وقت القضاء الا الايام الخمسة وهذا بخلاف قضاء الصلوة فانها
على الفور ولا يباح التاخير الا بعذر ذكره الولوالجي وقال بعض الفضلاء وهذا ظاهر في انه يكره التنفل بالصلوة
لمن عليه فوائت ولم اره لهم انتهى قوله بلا فدية لان وجوب القضاء على التراخي حتى كان له ان يتطوع اقول
معنى التراخي تعين الزمن الاول للفعل ففي اي وقت شرع فيه كان ممتثلا ولا اثم عليه بالتاخير ويتضيق عليه في آخر عمره

الشيخ عمر

في زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته ولهذا قال اصحابنا لا يكره لمن عليه قضاء رمضان ان يصوم تطوعا ولو كان الوجوب على الفور لكره له التطوع قبل القضاء لانه تاخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا اخر رمضان حتى دخل رمضان اخر فلا فدية عليه لانها تجب خلفا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرته على القضاء ولهذا قالوا ان جاء رمضان اخر قدم الاداء على القضاء قال صاحب الهداية وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان شاء تابعه لاطلاق النص لكن المستحب التتابع مسارعة الى اسقاط الواجب وان اخره حتى دخل رمضان اخر صام الثاني لانه في وقته وقضى الاول بعده لانه وقت القضاء ولا فدية عليه لان وجوب القضاء على التراخي حتى كان له ان يتطوع انتهى فعلم ان هذا الذي ذكره المصنف هنا كلام صاحب الهداية مع بعض تغيير **قوله** وعند الشافعي تجب الفدية **اقول** تجب الفدية عند الشافعي بثلثة طرق الاول بفوات الصوم والثاني بفوات فضيلة الوقت والثالث بتاخير القضاء فلو اخر قضاء رمضان او شيء منه بلا عذر في تاخيره الى قابل فعليه مع القضاء لكل يوم مد ولو اخره بعذر فلا شيء عليه بالتاخير ولو اخر قضاء يوم عيد انا نهاتي بدليل **قوله** وفدية كل صلاة حتى الوتر كصوم يوم هو الصحيح **اقول** الصلاة كالصوم بجامع انها حق مؤقت بل اولى لكونها اهم فيؤدى عن كل صلاة نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير والوتر فرض عملا عند الامام فيؤدى عنه كما يؤدى عن سائر الفروض وعندهما هو سنة كسائر السنن فلا يجب الايصاء به قال صاحب الهداية والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ وقال صاحب العناية فان النص الوارد بالفداء في الصوم غير معقول المعنى فالقياس ان يقتصر عليه لكن النص الوارد يجوز ان يكون معلولا بعلة مشتركة بينه وبين الصلاة وان كان لا نعقله والصلاة نظير الصوم بل اهم فامر المشايخ بالفداء فيها احتياطا وموضعه الاصول انتهى ثم قال صاحب الهداية وكل صلاة تعتبر بصوم يوم هو الصحيح **قوله** وقيل فدية صلاة يوم واحد كفدية صوم يوم واحد **اقول** قائله محمد بن مقاتل فانه قال اولا انه يطعم منه لصلاة كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلاة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح لانه احوط كذا في العناية **قوله** والشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصوم **اقول** كذا ذكره صاحب الهداية الا انه قال على الصيام تغير المص الصيام بالصوم وفائدة هذا التغيير التفنن في العبارة والا فلا فرق بين الصوم والصيام لان كلا منهما مصدر لصام قال في الصحاح والقاموس صام صوما وصياما انتهى قال في العناية وسمي فانيا اما لقربه الى الفناء او لانه فنيت قوته انتهى وقد عرفوه بانه الذي كل يوم في نقص الى ان يموت والمراة الكبيرة مثله **قوله** افطر وفدى اي اطعم لكل يوم مسكينا كما يطعم في الكفارات **اقول** قال صاحب الهداية يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا كما يطعم في الكفارات ... [illegible] الى اخر ما قاله المص وانما عبر بالاطعام دون الايتاء اشارة الى ان التمليك ليس بشرط بل الاباحة كافية فيها كما نص عليه قاضيخان في فتاواه وتبعه الشيخ كمال الدين في فتح القدير وفسر بعضهم بالفدية بانها تمليك ما به يتخلص عن مكروه توجه اليه وهذا التفسير يقتضي اشتراط التمليك وبه جزم الكاكي في معراج الدراية معللا بانها تنبئ عن التمليك والمختار القول الاول والقول الثاني محمول على الفدية في الحج والتفسير المذكور على معناها اللغوي فقط

فائدة قال في القاموس فداه يفديه فداء وفدى ويفتح وافتدى به وفاداه اعطى فداءه والفداء بالكسر والمد والفدى كعلى والى وكقنية فداء المعطى انتهى فعلم من هذا ان الفدية الشيء المعطى وهو يقتضي التمليك الا ان الحقايق الشرعية لا يلزم ان تكون موافقة للحقايق اللغوية ولهذا عابوا على صاحب القاموس في خلطه الحقايق الشرعية بالحقايق اللغوية **قوله** وتقضى ان قدر على الصوم اذ يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز **اقول** اصل هذا الكلام لصاحب الهداية فانه قال فيها ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز انتهى وقال في العناية يعني لو قدر على الصوم بعد ما فدى بطل حكم الفداء وصار كان لم يكن ووجب عليه الصوم فان قيل القدرة على الاصل بعد حصول المقصود بالخلف لا يبطل حكم الخلف كما لو قدر على الماء بعد ما صلى بالتيمم وههنا حصل المقصود وهو تفريغ الذمة عما وجب عليه اجيب بان القدرة ههنا على الاصل انما هي قبل حصول المقصود بالخلف لان دوام هذا العجز الى الموت شرط صحة هذا الخلف فان الشيخ الفاني هو الذي يزداد ضعفه

كل يوم الى موته واليه اشار بقوله لان شرط الخلفية استمرار العجز انتهى **قوله** اي تجب اتمامه عليه فان افسده فعليه القضاء **اقول** قال في التبيين لا خلاف فيه بين الاصحاب انتهى وقال في الهداية ومن دخل في صوم التطوع او في صلاة التطوع ثم افسده قضاه خلافا للشافعي انتهى اي قال الشافعي لا يجب عليه اتمامه ولا قضاؤه واستدل بما اخرجه الترمذي والحاكم وصححه عن ام هاني قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر ولنا ما اخرجه السعد واصحاب السنن الثلثة عن عايشة قالت اصبحت انا وحفصة صائمتين فاهدي لنا طعام فاشتهيناه فاكلنا منه فدخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني حفصة وكانت بنت ابيها فسالته عن ذلك فقال اقضيا يوما مكانه وهو قول ابي بكر وعمر وعلي وابن عباس وغيرهم رضي الله عنهم قال الزيلعي المراد بالخيار في الحديث الذي استدل به الشافعي نفي الاجبار عليه لان الشارع وان امره بالفعل لم يجبره عليه بل اختياره باق فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل انتهى اطلق في القضاء فشمل ما اذا كان فطره عن قصد او غير قصد بان عرض الحيض للصائمة المتطوعة في اصح الروايتين كذا في البحر نقلا عن النهاية **قوله** الا في الايام المنهية فان الشروع فيها غير ملزم **اقول** قال صاحب الهداية ومن اصبح يوم النحر صائما ثم افطر لا شيء عليه وعن ابي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع في الصلاة في الوقت المكروه والفرق لابي حنيفة وهو ظاهر الرواية انه بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحنث به الحالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله ولا تجب صيانته ووجوب القضاء يبتنى عليه ولا يصير مرتكبا للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلاة فتجب صيانة المؤدى فيكون مضمونا بالقضاء وعن ابي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصلاة ايضا والاظهر هو الاول انتهى و تعقبه الشيخ كمال الدين في فتح القدير والبحر بانه يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب مطلق في الوجوب فالوجه ان لا يصح الشروع لانتفاء فائدته من الاداء والقضاء ولا مخلص الا بجعل الكراهة تنزيهية انتهى وقال الشيخ زين في البحر ولنا مخلص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب بان يقال لما شرع في الصلاة لم يكن مرتكبا للنهي فوجب عليه المضي وحرم القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلما قيده بسجدة حرم عليه المضي فتعارض محرمان ومع احدهما الوجوب فيقدم حرمة القطع انتهى وقال الشيخ عمر في النهر هذا يقتضي حرمة القطع بعد التقييد بالسجدة وليس كذلك انتهى وانت خبير بان الاعتراض المذكور انما يرد على ظاهر الرواية دون الرواية الثانية عن الامام فانها قائلة بعدم القضاء في الفصلين **قوله** ولا يفطر الشارع في النفل بلا عذر في رواية **اقول** هذا ظاهر الرواية وصححه صاحب المحيط واقتصر عليه صاحب الوقاية والمص في المتن واختاره صاحب الهداية حيث قال ثم عندنا لا يباح الافطار فيه بغير عذر في احدى الروايتين لما بينا ويباح بعذر انتهى واراد بقوله لما بينا قوله ولنا ان المؤدى قربة وعمل فتجب صيانته بالمضي عن الابطال واذا وجب المضي يجب القضاء بتركه انتهى وقال في العناية قوله ثم عندنا كانه بيان لمبنى الاختلاف وهو ان الافطار بعد الشروع ليس بمباح بغير عذر عندنا ومباح عند الشافعي فاذا كان غير مباح كان الافطار جانيا فيلزمه القضاء واذا كان مباحا لم يكن جانيا فلا يلزمه القضاء انتهى **قوله** وفي اخرى يجوز لان القضاء خلفه فلا ابطال **اقول** اي وفي رواية اخرى يجوز افطار الشارع في النفل بلا عذر لان القضاء خلفه فلا يلزم منه ابطال العمل واقتصر صاحب الكنز على هذه الرواية حيث قال وللمتطوع بغير عذر في رواية ويقضي اي وللمتطوع الفطر بغير عذر في رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف قيل هذه الرواية ارجح من جهة الدليل ولهذا اختارها الشيخ كمال الدين في فتح القدير وقال ان الادلة تظافرت عليها وهي الاوجه في اعتقادي **قوله** والضيافة عذر **اقول** اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل

الضيافة عذر اولا قيل نعم وهو الاظهر ولهذا اختاره صاحب الهداية حيث قال والضيافة عذر لقوله عليه السلام
افطر واقض يوما مكانه انتهى قلت اخرجه ابو داود والدارقطني عن ابي سعيد واخرجه الدارقطني عن جابر
بلفظ كل وصم يوما مكانه وفيه قصة وهي ان رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع طعاما فدعى النبي
صلى الله عليه وسلم واصحابه فلما جيء بالطعام تنحى احدهم فقال رسول الله عليه السلام ما لك فقال اني صائم فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم تكلف لك اخوك وصنع طعاما ثم تقول اني صائم كل وصم يوما مكانه وعينه
الدارقطني وقال انه ابي سعيد الخدري وقيل وهو رواية الحسن عن ابي ح وقيل عذر قبل الزوال لا بعده
الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لاحد الوالدين لا غيرهما وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره
ولا يتاذى بامتناعه عن الاكل لا يباح له الفطر وان كان لا يرضى بمجرد حضوره ويتاذى بعدم اكله افطر
قال في الظهيرية والمبتغى هذا التفصيل هو الصحيح من المذهب **قوله** وهذا الحكم يشمل الضيف والمضيف
اقول كذا قال صدر الشريعة في شرح الوقاية وقيده بعض الافاضل بما اذا تاذى ولحقهما **قوله**
نوى المسافر الافطار فاقام فنوى الصوم في وقتها **اقول** اشار بقوله نوى الى انه لو لم ينو الافطار
واقام وقت النية والحكم كذلك بالاولى لان الحكم اذا كان الصحة مع نية المنافي فمع عدمها اولى ولان
نية الافطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطرا وكذا لو نوى التكلم في الصلاة
ولم يتكلم لا تفسد صلاته **قوله** اي وقت النية **اقول** اشار بهذا التفسير الى ان الضمير المتصل بالوقت راجع
الى النية المدلول عليها بقوله فنوى الصوم **قوله** وهو الى الضحوة الكبرى **اقول** يعني وقت النية من الفجر
الصادق الى الضحوة الكبرى وهذا هو الصحيح لتقع النية في اكثر النهار وضعف قول من قال الى قبل الزوال
ولهذا نفاه المصنف بقوله لا الى ما قبل الزوال **قوله** والمراد بالصوم عم الفرض والنفل ولهذا قال صح اي
اقول قال العلامة الزيلعي في التبيين ولا فرق في هذا بين ان يكون الصوم فرضا او نفلا ولهذا قال صح لانهما
لا يختلفان في الصحة وانما يختلفان في اللزوم حتى يلزمه ان ينوي اذا كان ذلك في رمضان لان السفر لا ينافي وجوب
الصوم الا ترى انه لو نوى وهو مسافر في رمضان لا يجوز له ان يفطر في ذلك اليوم فهذا اولى غير انه لا تجب عليه
الكفارة في المسئلتين لوجود الشبهة في اوله وآخره مما اسقط الحد بالنكاح الفاسد للشبهة انتهى والمراد
بالفرض ما لا يشترط فيه التبييت قال الفاضل المحشي في هذا التعليل اي في قوله ولهذا قال صح تامل فانه اذا لم يكن
اعم يصح ايضا صح انتهى واجاب بعض الفضلاء بانه يريد انه لو كان المراد بالصوم ههنا الفرض فقط لكان حق
الكلام ان يقال ههنا وجب لا صح فان الفرض يكون لازما في المذكورة لا محالة حملا على ما صرح به نفسه بقوله
وفي رمضان يجب وذلك لان الوجوب يدل على الصحة مع شيء زائد عليها فيكون اكثر فائدة لا انه لو اريد
بالصوم الفرض بخصوصه لما صح ان يقال صح كما ظن ثم ان ما قاله صاحب الدرر ههنا ماخوذ من كلام الزيلعي
ولعله محل تامل فان ما فتح به المسئلة وهو قولهم نوى المسافر الافطار لا ينتظم صورة النفل الا بتمحل
فليتدبر وقال في الهامش فان نية المسافر الافطار اولا ثم نية النفل فيه بعد الاقامة مما لا يكاد يقع انتهى
قلت بل هو مما يكاد يقع لانه ليس مما يحيله العقل والشرع فالجزم بعدم وقوعه رجم بالغيب على ان الكلام
في صحته وتوجهه لا في وقوعه بالفعل يعني لو وقع لصح **قوله** يقضي ايام الاغماء ولو كان يستكمل الشهر الى قوله
ويقضي ايام جنونه **اقول** كذا قال الزيلعي غير ان الزيلعي قال حتى لو كان متهتكا يعتاد الاكل في رمضان والمقال
في شعبان وهو سهو من قلمه والصواب في رمضان كما وقع في عبارة الزيلعي اعلم ان صاحب الكنز اقتصر على حدوثه
في ليلته حيث قال ويقضي باغماء سوى يوم حدث في ليلته واعترض عليه صاحب البحر حيث قال ولنا ذكر المص
حدوثه في ليلته ليعلم حكم ما اذا حدث في اليوم بالاولى لوجود الامساك وهو ليس بمغمى عليه انتهى وقال صدر
الشريعة في شرح الوقاية والعلامة الشمني في شرح النقاية هذا اذا لم يتذكر انه نوى ام لا اما اذا علم انه نوى

فلا شك

المولى الوالد

المولى عزمي زاده

فلا شك في الصحة وان علم انه لم ينو فلا شك في عدمها انتهى قلت كلامه ظاهر في ان فرض المسئلة
في رمضان فلو حدث له ذلك في شعبان قال العلامة الزيلعي قضاه كله لعدم النية انتهى وقال
بعض الفضلاء في حواشي صدر الشريعة اعلم ان عدم العلم لا يكفي بل يجب ان يكون المغمى عليه ممن تكون
النية في حقه ظاهرة حتى لو كان مسافرا ولم يعلم وجود النية في الليلة الاولى كان عليه قضاء
اليوم الاول لان نية صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر وكذلك اذا كان متهتكا يعتاد
الفطر في رمضان كان عليه قضاء اليوم الاول لان حاله لا يدل على عزيمة صوم الغد وصرح
بهذا في المحيط فليتامل انتهى **قوله** ويقضي ايام جنون افاق بعدها **اقول** اطلق الجنون فشمل الاصلي
وهو ان يبلغ مجنونا والعارضي وهو ان يبلغ عاقلا ثم يجن قال صاحب الهداية ثم لا فرق بين الاصلي
والعارضي قيل هذا ظاهر الرواية وعن محمد انه فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنونا التحق بالصبي فانعدم
الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن وهذا مختار بعض المتاخرين انتهى واختار المص عدم الفرق
تبعا لصاحب الوقاية وصرح به قال في الغاية وروى هشام عن ابي يوسف انه قال في القياس
لا قضاء عليه ولكني استحسن فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلي لا يفارق العارضي
في شيء من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة واختلف فيه المتاخرون على قياس مذهبه والاصح انه
ليس عليه قضاء ما مضى كذا في المبسوط واليه اشار بقوله هذا اي المروي عن محمد مختار بعض المتاخرين
منهم الامام ابو عبد الله الجرجاني والامام الرستغفني والزاهد الصفار انتهى **قوله** لان السبب
وهو الشهر وقد وجد **اقول** المراد بالشهر بعضه اذ لو كان السبب جميع الشهر لوقع صوم
رمضان في شوال قال الشيخ اكمل الدين وكان تقدير الاية والله اعلم فمن شهد منكم بعض الشهر فليصم الشهر
كله لان الضمير يرجع الى المذكور دون المضمر انتهى يعني ان مفعول فليصم ضمير محذوف والتقدير فليصمه
وذلك الضمير راجع الى الشهر لقربه ولكونه مذكورا لا الى البعض المقدر لبعده ولكونه غير مذكور **قوله**
واهليته نفس الوجوب بالذمة وهي متحققة **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره يجوز ان
يمنع من ذلك مانع وهو عدم الاهلية فيما مضى وتقرير الجواب ان الاهلية للوجوب بالذمة وهو كونه
اهلا للايجاب والاستيجاب وهي موجودة بلا مانع لانها بالادمية فان قلت لو كان الامر كما ذكر
لوجب على المستغرق ايضا قلت اجاب عنه صاحب الهداية بقوله وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته
مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف المستوعب لانه يحرج في الاداء فلا فائدة انتهى ذكر الضمير
الراجع الى الفائدة بتاويل المذكور يعني وانما وجب القضاء على غير المستغرق دون غيره وهو المستغرق
لان في القضاء على غير المستغرق فائدة وهي صيرورته مطلوبا على وجه لا يضيق عليه الاداء اي لا يشق ويصعب
والمستغرق ليس كذلك لانه يضيق عليه الاداء اي يشق ويصعب فلا فائدة في الوجوب لانه لو وجب لسقط بسبب
الحرج اي الضيق بعد الوجوب فصار كالصبا لانه لما كان ممتدا كان في الايجاب عليه حرج وهو مسقط لقوله تع
وما جعل عليكم في الدين من حرج فلا فائدة فيه والحاصل ان الوجوب في الذمة لا ينعدم بسبب الاغماء والصبا
والجنون الا ان الجنون والاغماء لا يطول عادة فلا يسقط القضاء والصبا يطول فيسقط دفعا للحرج
والجنون يطول وقد يقصر فاذا طال التحق بالصبا واذا لم يطل التحق بالاغماء والطويل في الصوم ان يستوعب
الشهر كله وفي الصلاة ان يزيد على يوم وليلة اعلم ان الاعذار اربعة اقسام ما لا يمتد غالبا كالنوم فلا
يسقط شيئا من العبادات لعدم الحرج وما يمتد خلقة كالصبا فيسقط جميع العبادات دفعا للحرج عنه وما
يمتد وقد لا يمتد في الصلاة لا في الصوم غالبا كالاغماء فان امتد في الصلوات بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا
دفعا للحرج لكونه غالبا وان امتد في الصوم بان استوعب الشهر كله لم يجعل عذرا لكونه نادرا فلم يكن في

ايجاب ج ج وما يعتد وقت الصلاة والصوم وقدر لا يمتد وهو الجنون فان امتد فيهما اسقطهما والا فلا
كذا في التبيين **قوله** ولا يقضي كل الشهر المستوعب **اقول** تقدم شرح هذا الكلام مستوفى فلا حاجة الى الاعا
قوله مطلقا اي سواء بلغ مجنونا او عاقلا ثم جن **اقول** تقدم ان المصنف تبع في هذا الاطلاق صاحب الوقاية
فانه قال ولو جن كله لم يقض وان افاق بعضه قضى ما مضى سواء بلغ مجنونا او عاقلا ثم جن في ظاهر
الرواية انتهى وقد سبق في العناية نقلا عن المبسوط ان الاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى على قياس مذهب ابي ح
لكن من نظر الى المتون المتداولة بين العلماء العارفين بمذهب النعمان وتامل الشروح المعتبرة التي يرجع اليها
لدى الحاجة فضلاء الاعيان يجب المختار قول من قال بالاطلاق في هذا الباب والله سبحانه اعلم بالصواب **قوله**
نذر صوم الايام المنهية **اقول** لما فرغ من بيان ما اوجبه الله على العباد شرع في بيان ما يوجبه العبد على نفسه — مطلب
لانه فرع على الاول وبهذا يشترط ان يكون من جنس ما اوجبه الله تعالى وان لا يكون واجبا بايجاب الله تعالى فمن قال لله
على صوم الايام المنهية صح نذره عندنا خلافا لزفر والشافعي فانه لا يصح عندهما وهو رواية ابن المبارك
عن ابي ح لانه نذر بالمعصية والنذر بالمعصية معصية ولنا ان النذر التزام فلا يكون معصية وانما
المعصية في الفعل والايام المنهية يوما العيد وايام التشريق وهي الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر
من ذي الحجة فالجملة خمسة ايام سميت بالايام المنهية لورود النهي عن صومها وموجلة لحارثية النهي
ما اخرجه الطبراني في الكبير عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل صائحا يصيح ان لا تصوموا هذه
الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال والبعال وقاع النساء قال الهيثمي اسناده حسن وما اخرجه البخاري ومسلم
عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر وما اخرجه مسلم عن نبيشة الهذلي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايام التشريق ايام اكل وشرب وذكر الله تعالى **قوله** او السنة صح **اقول** يعني ان نذر
صوم الايام المنهية او صوم السنة صح نذره وفي نذر صوم السنة تفصيل فانه لا يخلو اما ان عينها
بان قال لله علي صوم هذه السنة او نكرها بان قال لله علي صوم سنة فان نكرها اما ان قيدها بالتتابع
بان قال لله علي صوم سنة متتابعة او يطلقها بان قال لله علي صوم سنة فان كان الاول لزمه صيام السنة
الا انه افطر الايام الخمسة المنهية وقضاها لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام ولم يجب عليه
قضاء رمضان لانه لا يدخل في النذر لان صومه مستحق عليه بجهة اخرى فلم يصح التزامه بالنذر وان كان الثاني
فحكمه حكم الاول يعني لزمه صوم السنة وافطار الايام الخمسة وقضاؤها لان السنة المتتابعة لا تعرى
عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولة تحقيقا للتتابع بقدر الامكان بخلاف الفصل الاول ولا يلزمه قضاء
رمضان لما مر قال صاحب العناية هناك لزوم القضاء محمول على ما اذا نذر قبل عيد الفطر اما اذا قال في شوال
لله علي صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد ايام التشريق لا يلزمه قضاء يوم العيد
وايام التشريق بل يلزمه صيام ما بقي من السنة ورده الزيلعي بان هذا سهو منه لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا
من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فلا يحتاج الى الحمل فيكون نذرا بها انتهى ورده
الشيخ كمال الدين بان السنة المعينة عبارة عن مدة معينة لها مبدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدأها المحرم
وآخرها ذو الحجة فاذا قال هذه فانما يفيد الاشارة الى التي هو فيها فحقيقته كانه نذر بالمدة المستقبلة
الى آخر ذي الحجة والمدة الماضية التي مبدأها المحرم الى وقت التكلم فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله علي صوم
امس انتهى قلت ما في العناية مذكور في الخلاصة والخانية قال في الخلاصة ولو قال لله علي صوم الشهر فعليه بقية الشهر
الذي هو فيه وكذا لو قال لله علي صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف الى ان تمضي السنة وليس عليه قضاء
ما مضى قبل اليمين انتهى وقال في البحر يؤيد ما في العناية ما في الفتاوى الظهيرية ولو قال لله علي ان اصوم الشهر
فعليه بقية الشهر الذي هو فيه وما في الفتاوى الولوالجية لو قال لله علي ان اصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي

هو فيه

هو فيه لانه ذكر الشهر معرفا فينصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله انتهى **قوله**
لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره **اقول** هكذا قال صاحب الهداية
وانما كان صوم الايام المنهية مشروعا لان النهي لا ينافي المشروعية بل يحققها لان موجبه الانتهاء والنهي عما
لا يتصور لا يكون فيقتضي تصوره وحرمته فحيث كان الصوم فيها مشروعا صح النذر الا انه منهي عنه فيفطر
تحرزا عن ارتكاب المنهي ويقضيها اسقاطا لما اوجبه على نفسه اخرج مسلم عن زياد بن جبير قال جاء رجل
الى ابن عمر فقال اني نذرت ان اصوم يوما فوافق يوم اضحى فقال ابن عمر امر الله بوفاء النذر ونهى النبي صلى الله عليه وسلم
عن صوم هذا اليوم معناه افطر ثم اقض اما القضاء فلامر الله تعالى بوفاء النذر واما الافطار فلنهي النبي
صلى الله عليه وسلم عن صومه وانما كان النهي لغيره لان هذه الايام كسائر الايام وانما قبح الصوم فيها لما فيه من الاعراض
عن ضيافة الله تعالى **اعلم** ان النهي يقتضي قبح المنهي عنه لان الشارع لا ينهى عن شيء الا لقبحه والمنهي اما ان يكون
قبيحا لعينه وضعا كالكفر فان واضع اللغة وضعه لفعل قبيح في ذاته عقلا من غير توقف على ورود الشرع
لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول كما ان حسن شكر المنعم مركوز فيها او شرعا كبيع الحر فانه جائز عقلا وقبيح
لذاته شرعا لعدم المحل لان المحل المال وهو ليس بمال وحكم هذين النوعين عدم المشروعية اصلا واما ان يكون
قبيحا لغيره وصفا وهو ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك كصوم يوم النحر لان قبحه لترك اجابة
دعوة الله تعالى لا لذاته والوقت فيه كالوصف اللازم لانه داخل في تعريفه او مجاورا اي مصاحبا ومفارقا
في الجملة كالبيع وقت النداء لان قبحه لترك السعي الى الجمعة لا لذاته وهو قابل للانفكاك اذ قد يوجد البيع بدون
الاخلال بالسعي كما لو تبايعا وهما ماشيان اليها وقد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع كما لو مكثا في الطريق من غير
بيع وحكم هذين النوعين الصحة لو اتى بهما المكلف فمثال الصائم بترك الصلاة فهو مطيع بالصوم وعاص بتركها
ومثال المصلي في الارض المغصوبة فانه مطيع بالصلاة وعاص بشغل ملك الغير والنهي عن الافعال الحسية التي لها
وجود حسي فقط كالزنا وشرب الخمر ينصرف عند الاطلاق الى ما قبح لعينه اتفاقا فيعدم المشروعية ولا يقبل حرمته النسخ
الا بدليل يدل على ان القبح لغيره فيكون مما قبح لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح
لعينه وان كان مجاورا منفصلا فلا يكون بمنزلة القبيح لعينه والنهي عن الامور الشرعية التي لها وجود شرعي مع الوجود
الحسي كالبيع ينصرف عند الاطلاق الى ما قبح لغيره وصفا وبواسطة القرينة يحمل على ما قبح لعينه وقال الشافعي
بالعكس يعني قال ينصرف عند الاطلاق الى ما قبح لعينه وبواسطة القرينة يحمل على ما قبح لغيره وثمرته هل يترتب عليه الاحكام
ام لا عندنا نعم وعنده لا والحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مخصوصة كالصوم للثواب والبيع للملك
وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد سببا للثواب
والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع منها فمن حكم بارتفاع الوضع وهو الشافعي جعل النهي قبيحا لعينه
ومن لم يحكم بارتفاعه وهو ابو حنيفة لم يجعل النهي قبيحا لعينه لان بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي تنافيا ولهذا
اي ولكون النهي عن الفعل الشرعي ينصرف الى ما قبح لغيره كان بيع الربا اي البيع المشتمل على اشتراط زيادة بلا عوض
مشروعا اي صحيحا باصله وهو مبادلة المال بالمال وغير مشروع اي فاسدا بوصفه وهو اشتراط الزيادة بلا عوض
وكان البيع المشروط بشرط مخالف لما يقتضيه العقد مشروعا اي صحيحا باصله لما قلنا وغير مشروع اي فاسدا بوصفه
وهو الشرط فانه كالوصف له من زائد ولهذا اي ولكون كل منهما صحيحا باصله ينقلب صحيحا باسقاط الزيادة والشرط
زوال المفسد وتمام هذا المقام مذكور في كتاب الاصول **قوله** ولكنه افطرها احترازا عن المعصية المجاورة وقضاها
اسقاطا للواجب **اقول** اي يجب عليه ان يفطر الايام المنهية تبع المص صاحب الهداية في قوله احترازا عن المعصية المجاورة
ويقضي اسقاطا للواجب انتهى وقال الشيخ اكمل الدين في العناية فان قلت سمى المص هنا القبح مجاورا وعلى خلاف ما
كتب اصحابنا في اصول الفقه قاطبة فانهم سموه بالمتصل وصفا واما المجاور فجعلوا مثل البيع عند اذان الجمعة

قلت سؤال حسن والتفصّي عن عهدة جوابه مشكل وتقريرنا كافل كافل لتقريره فليطلب ثم فانه من مباحث الاصول انتهى **قوله** وان صامها اجزاه **اقول** يجزيه مع الحرمة لما فيه من ترك اجابة المنهي عنه المستلزم للاعراض عن ضيافة الله تعالى **قوله** لانه اداه كما التزمه **اقول** يعني وانما خرج عن عهدة ما التزمه لانه اداه ناقصا كما التزمه ناقصا لمكان النهي عنهما وجبا ناقصا بحور ان يتادى ناقصا **قوله** كان نذرا فقط **اقول** يعني كان قوله لله علي صوم هذه الايام او السنة نذرا فقط في الصور الثلاثة اجماعا لانه نذر بصيغته والحال انه قرره بعزيمته فيتعين في اليمين فان افطر قضى فقط اي وجب عليه القضاء دون كفارة اليمين **قوله** لان اليمين محتمل كلامه **اقول** انما كان كذلك لان النذر ايجاب المباح وهو يمين لانه يوجب البر **قوله** وقد عينه **اقول** اي بعزيمته **قوله** وعليه الكفارة ان افطر **اقول** اي ويجب على القائل المذكور كفارة اليمين في هذه الصورة ان افطر لاخلاف في هذا الوجه ايضا **قوله** وان نواهما واليمين بلا نفي النذر كان نذرا ويمينا **اقول** يعني كان قوله لله علي الخ نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف كان في الاول نذرا وفي الثاني يمينا قال صاحب الهداية لابي يوسف ان النذر فيه اي في هذا الكلام حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني عليها فلا ينتظمهما اي فلا ينتظم اللفظ الواحد الحقيقة والمجاز ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما اي النذر واليمين ترجح الحقيقة اي النذر ولهما انه لاتنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه واما اليمين فانه يوجب البر الا ان النذر يقتضيه لعينه لانه موضوع له واليمين لغيره لئلا يلزم هتك حرمة اسم الله تعالى فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض انتهى وقال في التبيين وكما جمعنا بين جهتي الفسخ والبيع في الاقالة فاذا جاز ذلك مع اختلاف الحكم فمع اتفاقه اولى ان يجوز انتهى واعترض الشيخ كمال الدين في فتح القدير على صاحب الهداية بلزوم التنافي من جهة اخرى وهي ان الوجوب الذي تقتضيه اليمين وجوب يلزم بتركه متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر وجوب لا يلزم بتركه متعلقه ذلك مع اختلاف الحكم وتنافي اللوازم اقل ما يقتضي التغاير انتهى وقال بعض الفضلاء وغيره خاف عليك ان صاحب الهداية عدم التنافي من كل وجه بل من حيث الوجوب كما هو ظاهر كلامه وهذا القدر كاف في المطلوب وذكر الزيلعي لهما دليلين الاول انه لاتنافي بين الجهتين لان النذر ايجاب المباح فيستدعي تحريم ضده وانه يمين لقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فكان نذرا بصيغته يمينا بموجبه كشراء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه حتى اذا نوى عن الكفارة اجزاه والثاني ما ذكره صاحب الهداية **قوله** وههنا اشكال مشهور مذكور في كتب الاصول **اقول** قال الفاضل المحشي الاشكال انه لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فان النذر حقيقة لا يحتاج ثبوته الى القرينة لكن تقديم قوله لانه احد الاجوبة المذكورة في دفع هذا الاشكال انتهى وللناس في تحقيق مذهبهما انواع من التوجيهات واصناف من التحقيقات فمن رام ان يطلع الوصول فعليه بكتب الاصول **قوله** ندب تفريق صوم الستة في شوال الخ كذا في الخانية **اقول** اخرج مسلم في صحيحه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صام رمضان ثم اتبعه ستا من شوال كان كصيام الدهر قالوا المراد بالدهر السنة الخالية عن يومي العيد وايام التشريق وقال بعض الفضلاء فعلى هذا يبقى تخصيص شوال ورمضان بالذكر بلا فائدة لان من صام ستة ايام وشهرا كاملا اي شهر كان يكون كصيام سنة بمقتضى قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها والارجح لي والله اعلم ان المراد بالدهر الابد وتخصيص هذا العدد مفوض الى الشارع انتهى وقد اختلف العلماء في صفة هذا الصوم والمختار ما ذهب اليه المصنف **قوله** ومنه

منكرهه

لم يتبع ص

المولى الوالد

الشيخ عبد اللطيف بابن ملك

منكرهه وهو ما اذا كان **اقول** قال صاحب البدايع الاتباع المكروه ان يصوم يوم العيد وخمسة بعده ونقل في الغاية عن الحسن بن زياد انه كان لا يرى بصومها متتابعة بأسا ويقول كفى بيوم الفطر مفرقا بينهن وبين رمضان **قوله** ومنهم من لم يكرهه **اقول** هذا هو المختار قال في الغاية عامة المتأخرين لم يروا به بأسا قال في المجمع ولم يكرهوا اتباع الفطر بست من شوال انتهى **قوله** فهو ابعد من الكراهة **اقول** انما قال ابعد لان اصل البعد من الكراهة والتشبه حصل بالافطار لكن اذا فرق صوم تلك الايام في شوال كما قال بعضهم او في السنة كما قال بعضهم كان ابعد **قوله** والتشبه بالنصارى كذا في الخانية **اقول** اي التشبه بهم في زيادة على المفروض قال الامام ابو الليث في كتاب النوازل المختار انه لا بأس بالتتابع لان الكراهة انما كانت لانه لا يأمن ان يعد ذلك من رمضان فيكون تشبها بالنصارى والآن قد زال هذا المعنى **تنبيه** قال في البحر والنهر قال الشيخ قاسم في شرح درر البحار ان النذر الذي ينذره اكثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لانسان غائب او مريض او له حاجة ضرورية فيأتي قبر بعض الصلحاء فيجعل سترة على رأسه ويقول يا سيدي فلان ان رد غائبي او عوفي مريضي او قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا او من الفضة كذا او من الطعام كذا او من الماء كذا او من الشمع كذا او من الزيت كذا فهذا النذر باطل بالاجماع لوجوه منها انه نذر لمخلوق والنذر للمخلوق حرام بالاجماع ولا ينعقد ولا تشتغل الذمة به لانه عبادة والعبادة لا تكون لمخلوق ومنها ان المنذور له ميت والميت لا يملك ومنها ان ظن ان الميت يتصرف في الامور دون الله سبحانه فاعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت لك ان شفيت مريضي او رددت غائبي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب السيدة نفيسة او الفقراء الذين بباب الامام الشافعي او الامام الليث او اشتري حصيرا لمساجدهم او زيتا لوقودها او دراهم لمن يقوم بشعائرها او غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لمستحقيه القاطنين برباطه او مسجده او جامعه فيجوز بهذا الاعتبار اذ مصرف النذر الفقراء وقد وجد المصرف وله يجوز ان يصرف ذلك لغني غير محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الاخذ ما لم يكن محتاجا فقيرا ولا لذي علم لاجل علمه ما لم يكن فقيرا ولا يجوز لخادم الشيخ اخذه ولا اكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا ان يكون فقيرا وله عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على سبيل الصدقة المبتدأة واخذه ايضا مكروه ما لم يقصد به الناذر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا فما يؤخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل الى ضرائح الاولياء تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصد وا بصرفها الفقراء الاحياء قولا واحدا انتهى قلت تقدم النذر الغير المعلق لا يختص بزمان ومكان ودرهم وفقير فلو نذر ان يتصدق في مكان مخصوص وعلى فقير مخصوص فتصدق في غيره او على غيره جاز عندنا خلافا لزفر فيهما

قوله باب الاعتكاف

قوله هو لغة اللبث والدوام على الشيء **اقول** عكف يستعمل من باب نصر وضرب ويكون متعديا ولازما ومصدر المتعدي عكف يقال عكفه يعكفه ويعكفه عكفا اي حبسه ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا قال صاحب الصحاح ومنه قوله تعالى الاعتكاف في المسجد وهو الاحتباس انتهى ومصدر اللازم عكوف يقال عكف على الشيء يعكف ويعكف عكوفا اي اقبل عليه مواظبا ومنه قوله تعالى يعكفون على اصنام لهم وعكف في المكان اي اقام ولزمه وجعل صاحب القاموس الاعتكاف من هذا الباب حيث قال وعكف في المسجد لزمه انتهى ويؤيده قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وكلام المصنف يحتمل هذا المعنى والذي قبله لان اللبث في المكان هو الاقامة والدوام على الشيء هو الاقبال عليه بطريق المواظبة الا ان ما اختاره صاحب القاموس انسب بالمعنى الشرعي **قوله** وشرعا اللبث في مسجد جماعة **اقول** اطلق القدوري وصاحب الكنز المسجد فافاد كلامهما ان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لاطلاق قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وهو قول ابي يوسف

ويحمد ومالك والشافعي وقيده صاحب الهداية والوقاية والنقاية والمصنف بالجماعة واستدل صاحب
الهداية بما اخرجه الطبراني في معجمه عن ابراهيم ان حذيفة قال لابن مسعود الا تعجب من قوم بين دارك
ودار ابي موسى يزعمون انهم معتكفون قال لعلهم اصابوا واخطأت او حفظوا ونسيت قال اما انا فقد
علمت انه لا اعتكاف الا في مسجد جماعة قال الحافظ ابن حجر اسناده صحيح الى ابراهيم النخعي هذا وهو منقطع
وروى البيهقي عن عائشة مثله انتهى قلت الانقطاع لا يضر بعد ثقة الراوي وهو عند الفقهاء قسم
من المرسل على الترجيح عائشة رواه ابو داود وغيرها **فائدة** اختلف في تعريف المرسل فقيل هو ما رفعه
التابعي كبيرا كان او صغيرا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقيل ما رفعه التابعي الكبير اليه عم وقيل ما سقط من سنده راو
واحد او اكثر سواء كان من اوله او من آخره او من وسطه فيشمل المنقطع والمعضل والمعلق وهذا ما حكاه
ابن الصلاح عن الخطيب في الفقهاء والاصوليين وقال المرسل عند الفقهاء والاصوليين والخطيب وجماعة من
المحدثين ما انقطع اسناده على اي وجه كان وخالف اكثر المحدثين فقالوا هو رواية التابعي عن النبي صلى الله
[عليه وسلم] واحتج بالمرسل ابو حنيفة ومالك في اشهر الروايتين عنه والامدي وقالوا لان العدل لا يسقط الواسطة بينه
وبين النبي الا وهو عدل عنده والا كان ذلك تلبيسا قادحا فيه حتى قال بعضهم هو اقوى من المسند لان العدل
لا يسقط الا من يجزم بعدالته بخلاف من يذكره فيحيل الامر فيه على غيره انتهى واختلف في مسجد الجماعة هو الذي
يكون له امام ومؤذن تصلى فيه الصلوات الخمس او بعضها بجماعة هذه رواية عن الحسن وقال بعضهم هو الذي تصلى
فيه الصلوات الخمس بجماعة وهذا ايضا رواية عن الحسن واشار صاحب المجمع الى الروايتين حيث قال واداء صلاة
بجماعة او الخمس فيه شرط قال شارحه ابن ملك والرواية المختارة هي الثانية لان الاعتكاف عبادة انتظار
الصلاة فلا بد من اختصاصه بمسجد تصلى فيه الصلوات الخمس انتهى **قوله** او المرأة في بيتها **اقول** قال صاحب
الهداية اما المرأة تعتكف في مسجد بيتها لانه هو الموضع لصلاتها فيتحقق انتظارها فيه انتهى والمراد بمسجد بيتها الموضع
الذي اعدته للصلاة فيه حتى لو لم تكن في بيتها موضع معد للصلاة او كان ولو اعتكفت في موضع غيره من بيتها لا اعتكاف
لها ولو اعتكفت في مسجد جماعة جاز ولكن مسجد بيتها افضل واذا اعتكفت في مسجد بيتها لا تخرج من بيتها
وقال مالك والشافعي في القول الجديد واحمد لا يجوز اعتكاف المرأة في مسجد بيتها وجوز بعض اصحاب مالك وبعض اصحاب
الشافعي الاعتكاف للمرأة والرجل في مسجد بيتهما نقله النووي في شرح مسلم **قوله** بنيته اي الاعتكاف **اقول** النية
شرط في جميع العبادات **قوله** والصوم شرط لصحة الاول يعني الواجب لا الثالث يعني المستحب **اقول** قال صاحب الهداية
ثم الصوم شرط لصحة الواجب منه رواية واحدة ولصحة التطوع فيما روى الحسن عن ابي حنيفة لظاهر ما روينا وعلى هذه الرواية
لا يكون اقل من يوم انتهى اراد بقوله لظاهر ما روينا قوله وقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم لان الظاهر من اطلاق
الاعتكاف اشتراط الصوم فيه مطلقا سواء كان واجبا او تطوعا اخرجه الدارقطني من حديث عائشة مرفوعا
وتبع وتعقب واخرج ابو داود عن عائشة انها قالت السنة على المعتكف فذكر الحديث وفيه هذا ولا اعتكاف الا بصوم
قوله فاقله اي اقل الاعتكاف المستحب على عدم اشتراط الصوم وهو ظاهر الرواية عن الامام ومختارهما ساعة
اقول قال في الهداية وفي رواية الاصل وهو قول محمد اقله ساعة انتهى وقال في الغاية قال والوجه ظاهر الرواية
عن علمائنا الثلاثة انتهى فعلم من هذا ان ما ذكره كثير من المعتبرين من ان اقل الاعتكاف نفلا يوم عند ابي حنيفة
واكثر النهار عند ابي يوسف وساعة عند محمد خلاف ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية عن الثلاثة رواية الاصل
وقال الشيخ زين في البحر ولما كان اعتكاف نفلا ساعة لقول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف
فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج كان ظاهر الرواية وقول المصنف ومختارهما بالرفع معطوف على ظاهر الرواية
قوله وليس لها حد معين **اقول** يعني ان المراد بالساعة جزء من الزمان وان قل على ما ذكر في المبسوط **قوله**
وقيل الصوم شرط فيه ايضا **اقول** اي وقال بعضهم الصوم شرط في الاعتكاف المستحب كما انه شرط في الاعتكاف

الواجب

الواجب وهذا القول رواية الحسن عن ابي حنيفة **قوله** فاقله يوم **اقول** اي فاذا كان كذلك فاقل
الاعتكاف المستحب يوم لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع **قوله** ثم قطعه فيه
اي في اليوم يقضي **اقول** اي ثم ان كان اقله يوما ثم قطعه في اليوم قضاه والحاصل انه اذا شرع في الاعتكاف
المتطوع ثم قطعه لا يلزمه القضاء في رواية الاصل لانه غير مقدر فلم يكن القطع ابطالا وفي رواية الحسن
لانه مقدر باليوم فيكون القطع ابطالا **قوله** لا يخرج من المسجد الا لحاجة الانسان **اقول** اي لا يخرج
المعتكف من المسجد اي لا يجوز له الخروج منه لشيء من الاشياء الا لحاجة الانسان اي لحاجة لا بد له من الخروج لها
فانه يجوز له الخروج لاجلها قال الشيخ زين في البحر ومراده منع الخروج الحرمة يعني يحرم على المعتكف الخروج ليلا
او نهارا صرح بالحرمة صاحب المحيط انتهى وقال صاحب الهداية اما الحاجة فلحديث عائشة كان النبي عم لا يخرج
من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في نقضيتها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكث
بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها انتهى قال الحافظ ابن حجر لم اجده هكذا والذي
في الصحيحين وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان وقد اورد البيهقي عن عائشة ولا يخرج لحاجة الا لما لا بد منه
لكنه موقوف انتهى قلت الحديث المذكور وان لم يوجد باللفظ الذي ذكره صاحب الهداية الا ان قولها كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان ايد عليه اذ معناه لا يخرج من معتكفه الا لما لا بد منه ويشهد له الموقوف
الذي اورده البيهقي عنها على ان مثل هذا الموقوف بمنزلة المرفوع لان المرفوع ما اضيف الى النبي صلعم قولا او فعلا
او تقريرا وقول الصحابي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل كذا من قبيل ما اضيف اليه عم فعلا **قوله** كالبول والغائط **اقول**
والغسل لو احتلم ولا يمكنه الاغتسال في المسجد كذا في النهر قال بعض الفضلاء والاحسن ان يفسر بالطهارة و
مقدماتها ليدخل فيه الاستنجاء والوضوء والغسل لاشتراكها اياها في الاحتياج وعدم الجواز في المسجد
وقد يفصح عما قلنا قول صاحب الهداية ولا يمكث بعد فراغه من الطهور انتهى لكن نقل العلامة الزيلعي
عن الزهري انه فسر حاجة الانسان بالبول والغائط **قوله** لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها **اقول**
جعل صاحب الهداية هذا علة لعدم المكث بعد الفراغ من الحاجة التي خرج لاجلها وجعلها المصنف علة لعدم
الخروج من المسجد الا لحاجة الانسان وما فعله صاحب الهداية اوجه مما فعله المصنف كما لا يخفى وجهه على المتأمل
قوله وقت الزوال **اقول** هذا قيد للخروج للجمعة اي يخرج لها وقت الزوال كذا قاله صاحب
الوقاية وقال صدر الشريعة في النقاية بعد الزوال قال العلامة الشمني في شرحها لان الخطاب يتوجه بعده
وقال صاحب الهداية ويخرج حين تزول الشمس لان الخطاب يتوجه بعده انتهى **قوله** ان كان معتكفه قريبا من الجامع
بحيث لو انتظر زوال الشمس لا تفوته الخطبة **اقول** تبع الزيلعي في اقتصاره على الخطبة لكن لو قال لا تفوته السنة
والخطبة لكان اولى قال العلامة الشمني بعد ما نقل كلام صاحب الهداية وهذا لمن قرب منزله وكان بحيث اذا خرج
بعد الزوال وصلى السنة لا تفوته الخطبة **قوله** ومن بعد منزله فوقت ادراكها **اقول** اي ومن بعد منزله
من الجامع فيخرج وقت ادراكها **قوله** اي الجمعة **اقول** الاولى تفسيره بالخطبة ليوافق ما قبله **قوله** يعني
لا ينتظر زوال الشمس بل يخرج في وقت يمكنه ان يصل الجامع ويصلي ركعتين تحية المسجد واربع ركعات سنة الجمعة
اقول قال العلامة الزيلعي ولو كان تفوته لا ينتظر زوال الشمس ولكن يخرج في وقت يمكنه ان يصل الى الجامع
ويصلي اربع ركعات قبل الاذان للخطبة وفي رواية الحسن ست ركعات ركعتان تحية المسجد واربع ركعات
سنة الجمعة انتهى وكذا قال الحافظ العيني والكافي فعلم من هذا ان المصنف اختار رواية الحسن وقال بعض الفضلاء
رواية الحسن ضعيفة لانهم صرحوا بان الفرض والسنة يجزيان عن التحية حتى لو شرع في الفريضة حين دخل المسجد
اجزاه عن تحية المسجد لان التحية تحصل بالسنة فلا حاجة الى تحية غيرها قلت في تحقيقها وكذا السنة
انتهى وكذا التحية تحصل بالسنة فلا حاجة الى تحية غيرها قلت اصل هذا الكلام للشيخ كمال الدين بن الهمام

والشيخ زين والشيخ عمر

وتمامه هذه الرواية وهي رواية الحسن اما ضعيفة او مبنية على ان كون الوقت مما يسع فيه السنة واداء الفرض
انتهى ولو قال المصنف على ان كون الوقت مما يسع فيه تحية المسجد والسنة واداء الفريضة لكان انسب بالمقام واوفق
للمرام **قوله** يمكث بقدر ما يصلي السنن على الخلاف **اقول** لو قال يمكث بقدر ما يصلي اربعا او ستا على حسب الاختلاف
في سنة الجمعة البعدية لكان اولى لانه اسلم ويجب الجمعة اللهم الا ان يقال انه اختار قولهما وارادها الجمع فوق الواحد
قوله لانها تابعة للفرض **اقول** قال صاحب الهداية وسننها توابع لها فالحقت بها **قوله** ولا يفسد بمكثه
اكثر منه ولو يوما وليلة **اقول** اي لا يفسد اعتكافه بمكثه في المسجد اكثر من قدر ما يصلي السنة البعدية
ولو كان ذلك المكث يوما وليلة **قوله** فلا ينبغي ان يتمها في مسجدين كذا في الكافي **اقول** كان القياس ان يقول
ان يتمه بتذكير الضمير لانه راجع الى الاعتكاف وما وقع في عبارة المصنف تانيثه فسبق قلم لانه وان جاز ارجاعه الى
الاعتكاف بتاويل العبادة الا ان قوله كذا في الكافي يابى ذلك اذ الواقع في الكافي تذكيره قال صاحب الهداية ولو
اقام في المسجد الجامع اكثر من ذلك لا يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه لا يستحب لانه التزم اداءه
في مسجد واحد فلا يتمه في مسجدين من غير ضرورة انتهى قوله الا انه لا يستحب يشير الى ان اتمامه في مسجد آخر يكره
كراهة التنزيه وفي المحيط المبتغى على الكراهة فينبغي ان يحمل على كراهة التنزيه للتوفيق وقال صاحب العناية قيد
بعدم الضرورة لانه اذا كان ثمة ضرورة مثل ان يعتكف في مسجد فهدم جاز له الخروج الى مسجد آخر لانه مضطر الى
الخروج فكان عفوا انتهى **قوله** وان خرج من مسجده ساعة بلا عذر فسد اعتكافه الخ **اقول** قال صاحب
الهداية ولو خرج من المسجد ساعة بغير عذر فسد اعتكافه عند ابي حنيفة لوجود المنافي وهو القياس وقالا لا يفسد
حتى يكون اكثر من نصف اليوم وهو الاستحسان لان في القليل ضرورة انتهى وقال الزيلعي وهذا عند ابي حنيفة
وقالا لا يفسد الا باكثر من نصف يوم وقوله اقيس لان الخروج ينافي اللبث وما ينافي الشيء يستوي فيه القليل
والكثير كالاكل في الصوم والحدث في الطهر وقولهما استحسان وهو اوسع لان القليل منه لو لم يبح لوقعوا في الحرج
لانه لا بد منه لاقامة الحوائج ولا حرج في الكثير والفاصل اكثر من نصف النهار اذ الاقل تابع للاكثر كما في
نية الصوم انتهى ومن الاعذار المبيحة للخروج انهدام المسجد وتفرق اهله واخراج الظالم له كرها والخوف
على نفسه او ماله من المكابرين ومنها ما لو طلقت المرأة وهي في المسجد تخرج منه الى بيتها ولو ليس منها الخروج
لعيادة المريض او للجنازة وكذا الصلاة عليها وان تعينت عليه او لانقاذ الحريق او الغريق كذا في التبيين
وغيره او للجهاد وان كان النفير عاما او لاداء الشهادة وان تعينت عليه او لانقاذ الحريق او الغريق كذا في التبيين
وغيره وفي الخانية وغيرها ان الخروج عامدا او ناسيا او مكرها مفسد للاعتكاف عند الامام وهذا يقتضي
الفساد في الكل مبني القول الاول على ان المراد بالعذر مطلقه ومبنى القول الثاني على ان المراد به ما يغلب
وقوعه ورجح القول الثاني بانه لو اريد مطلقه لكان الخروج ناسيا او مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا
مع انهم صرحوا بانه مفسد نعم الكل عذر مسقط للاثم بالاتفاق قال في الذخيرة هذا كله في الاعتكاف الواجب
واما في الاعتكاف النفل وهو ان يشرع فيه من غير ان يوجبه على نفسه لا باس بان يخرج بعذر وبغير عذر
في ظاهر الرواية انتهى **قوله** وخص باكل وشرب ونوم وبيع وشراء فيه **اقول** اي في المسجد اذ ليس فيه
ما ينافي المسجد فلا ضرورة الى الخروج حيث جازت فيه حتى لو خرج لاجلها فسد اعتكافه واطلق المبايعة فشملت ما اذا
كانت للحاجة وقيدها في الذخيرة وغيرها بالتي لا بد منها كالطعام ونحوه واما اذا كانت للتجارة فانه
مكروهة لان المسجد بني للصلاة لا للتجارة ولان المعتكف منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له ان يشتغل
بامور الدنيا **قوله** دون غيره **اقول** اي لا يفعل هذه الافعال في غير المسجد حتى لو خرج من المسجد
لفعلها بطل اعتكافه لعدم الضرورة اليه هذا اذا كانت الباء داخلة على المقصور واما اذا كانت داخلة
على المقصور عليه فالمعنى خص فعل هذه الاشياء في المسجد بالمعتكف دون غيره اذ لا ضرورة

في حقه

المولى الواقف

الجوعز زاده

في حقه الى الخروج اللهم الا ان يكون غريبا لا ماوى له فانه يجوز له ان ياكل ويشرب وينام في المسجد للضرورة
قال الفاضل المحشي يحتمل ان تكون الباء داخلة على المقصور عليه اي المعتكف ياكل ويشرب في المسجد دون غيره لعدم
الضرورة الى الخروج ويحتمل ان تكون داخلة على المقصورة اي الاكل والشرب في المسجد مخصوص بالمعتكف لا يجوز لغيره
بلا ضرورة فعلى الاول يكون ضمير غيره للمسجد وعلى الثاني للمعتكف وكذا المفهوم من عبارة الهداية ان تكون الباء
في الاولين داخلة على المقصور عليه وفي الاخيرين على المقصور حتى فصل بين المسئلتين هنا الفاضل ثم فراجع
اليها انتهى وقال بعض الفضلاء في حواشي هذا الكتاب الذي يظهر ان تكون الباء داخلة على المقصور اي خصت
هذه الاشياء بمسجد اعتكف فيه ولا تكون خارجة كما يدل عليه سياق الكلام وقوله في الشرح يعني يفعل المعتكف
هذه الافعال دون غيره تصوير لمعناه والضمير في لغيره للمسجد انتهى **قوله** وكره احضار المبيع فيه
اذ لا ضرورة فيه **اقول** قال في التبيين فلان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها وجعله كالدكان
وقوله كره احضار المبيع يدل على ان له ان يبيع ويشتري ما بدا له من التجارة من غير احضار السلعة انتهى وقال
في البحر والظاهر ان الكراهة تحريمية لانها محل الطلاق عليهم انتهى **قوله** والصمت **اقول** اي وكره الصمت
قال صاحب الهداية ويكره له الصمت لان صوم الصمت ليس بقربة في شريعتنا لكنه يتجانب ما يكون ماثما انتهى و
قال صاحب العناية قيل معناه ان ينذر ان لا يتكلم اصلا كما كان في شريعة من قبلنا وقيل ان يصمت ولا يتكلم اصلا
من غير نذر سابق وقيل معناه ان ينوي الصوم المعهود وهو الامساك عن المفطرات الثلاث مع زيادة نية ان لا يتكلم وهذا
موافق التعليل المذكور في الكتاب بقوله لان صوم الصمت ليس بقربة لا يقال قوله ولا يتكلم الا بخير يقتضي حصر ان يكون
الكلام بخير وقوله يتجانب ما يكون ماثما اي انما يقتضي وجود التكلم بما هو مباح وذلك تناقض لانا نقول لا تناقض
فيه لان التكلم بالمباح خير عند الحاجة اليه انتهى **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الصمت **اقول** اخرج ابو داود عن
علي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يتم بعد احتلام ولا صمات يوم الى الليل قال الزيلعي وهو صوم اهل الكتاب فنسخ
قوله وسئل ابو حنيفة عن صوم الصمت فقال ان تصوم ولا تكلم احدا **اقول** اخرج الحارثي في المسند عن ابي حج
عن عدي بن ثابت عن ابي حازم عن ابي الشعثاء عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت قال الشيخ
اكمل الدين في العناية فقال الراوي وهو زكريا بن ابي زائدة قلت لابي حنيفة ما صوم الصمت قال ان تصوم ولا تكلم
احدا في يوم الصوم انتهى **قوله** قال الامام حميد الدين هذا اذا اعتقد الصمت قربة والا فلا يكره لقوله صلى الله عليه وسلم
من صمت نجا رواه عبد الله بن عمر **اقول** اختار العلامة الزيلعي ما نقل عن الامام حميد الدين الضرير حيث قال واما الصمت
فالمراد به صمت يعتقده عبادة وهو منهي عنه انتهى حديث عبد الله بن عمر اخرجه الامام احمد والترمذي **قوله**
فان قوله تعالى قل لعبادي يقول التي هي احسن يقتضي بعمومه ان لا يتكلم غير المعتكف خارج المسجد الا بخير **اقول** كذا قاله
العلامة الاتقاني في غاية البيان **قوله** فما ظنك بالمعتكف في المسجد **اقول** قال العلامة الزيلعي في التبيين و
التكلم بغير خير فانه يكره لغير المعتكف فما ظنك بالمعتكف انتهى وقال الشيخ زين في البحر وظاهره ان المراد بالخير هنا
ما لا اثم فيه فيشمل المباح وبغير الخير ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه الثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم
المباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكروه ياكل الحسنات كما تاكل النار الحطب
صرح به في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاسبيجابي ولا باس ان يتحدث بما لا اثم فيه وقال في
الهداية لكنه يتجانب ما يكون اثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى انتهى وقال الشيخ عمر في النهر والظاهر
ان المباح عند الحاجة اليه خير لا عند عدمها وهو محمل ما في الفتح قبيل الوتر انه مكروه في المسجد
ياكل الحسنات كما تاكل النار الحطب وبهذا التقرير اندفع ما في البحر ان الاولى تفسير الخير بما فيه ثواب انتهى
لما قدمنا عن العناية ان التكلم بالمباح خير عند الحاجة اليه وقال العلامة الزيلعي ويلازم
قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين

وكتابه امور الدين انتهى قوله ويبطله الاعتكاف الوطي في الفرج في المسجد او خارجه اقول
انما يبطله لانه محظور بالنص فكان مبطلا له مطلقا اي سواء انزل او لم ينزل وسواء كان عامدا او
ناسيا ليلا او نهارا او داخل المسجد او خارجه لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد
لان المعنى ولا تجامعوا نساءكم اذا خرجتم للحاجة الانسانية من المساجد التي اعتكفتم فيها لانكم معتكفون
والخروج للحاجة لا يزيل عنكم اسم المعتكف فالمراد النهي عن الوطي خارج المسجد لا لان حرمة الوطي في
المسجد لا تختص بالمعتكفين فالظرف متعلق بقوله عاكفون لا بقوله ولا تباشروهن لانه اذا تعلق بقوله
عاكفون يعلم منه حرمة الوطي على المعتكفين فيه بالاولى بخلاف ما اذا تعلق بقوله ولا تباشروهن فانه
لا يستفاد منه حرمته خارجه والذي يدل على هذا المعنى ما روي عن قتادة انهم كانوا يخرجون و
يقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون فيرجعون الى معتكفهم فنزل قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم
عاكفون في المساجد قوله ولو ليلا لان الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم اقول قال صاحب الهداية
فان جامع المعتكف ليلا او نهارا عامدا او ناسيا بطل اعتكافه لان الليل محل الاعتكاف بخلاف الصوم انتهى
قوله بخلاف الصوم اي كون الليل محلا للاعتكاف ملتبس بمخالفة الصوم فان الليل ليس محلا له قوله لان حالة
العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان اقول هكذا قاله صاحب الهداية وقال الشيخ اكمل الدين في العناية هذا
جواب عن سؤال مقدر تقديره الاعتكاف فرع على الصوم والفرع ملحق بالاصل في حكمه ولو جامع ناسيا في نهار
رمضان لم يفسد الصوم فكيف يفسد الاعتكاف اجاب بقوله وحالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان بخلاف الصوم
فانه لا مذكر فيه انتهى قوله ويبطله الوطي في غيره الخ اقول فان قلت هلا جعلت نفس المباشرة مفسدة من غير
انزال كما هو ظاهر قوله تعالى ولا تباشروهن وتلك تتحقق في الجماع فيما دون الفرج قلت اجيب بان المجاز وهو الجماع
لما كان مرادا بطل ان تكون الحقيقة مرادة ولان الاعتكاف معتبر بالصوم فيها ونفسها لم تفسد الصوم فكذا
الاعتكاف قوله وانه حرم كل المعتكف يعني الوطي والقبلة واللمس بلا انزال لانها من دواعي الوطي اقول
قال صاحب الهداية ويحرم على المعتكف الوطي لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وكذا اللمس والقبلة
لانهما من دواعيه فيحرم عليه اذ هو محظور كما في الاحرام بخلاف الصوم لان الكف ركنه لا محظوره فلم يتعد الى دواعيه
انتهى اي كالوطي في الحرمة على المعتكف اللمس والقبلة لان كل واحد منهما من دواعي الوطي اذ الوطي محظور الاعتكاف
كما هو محظور الاحرام فكانت الدواعي محرمة بخلاف الصوم لان الكف عن الجماع ركنه لا محظوره فلم يتعد الى دواعيه
والحاصل ان حرمة الوطي على المعتكف ثبتت بصريح النهي فقويت الحرمة فتعدت الى الدواعي لان الشبهات تلحق بالمحرمات
الحقيقة بخلاف الصوم لان حرمة الوطي فيه لم تثبت بصريح النهي بل بالنهي الثابت بالامر ضمنا لا مقصودا
ضرورة بقاء الركن والضروري لا يتعدى عن محله فبقيت الدواعي على ما كانت عليه من الحل ولانه يكثر وجوده فلو
حرمت الدواعي لزم الحرج وهو مدفوع قوله نذر اعتكاف ايام لزمه بلياليها الخ اقول لو نذر اعتكاف ايام لزمه
اعتكافها بلياليها وكذا لو نذر اعتكاف ليال لزمه اعتكافها بايامها لان ذكر الايام بلفظ الجمع يدخل فيه لياليها
كما ان ذكر الليالي بلفظ الجمع يدخل فيه ايامها عرفا الا ترى الى قصة زكريا عليه السلام حيث قال الله تعالى آيتك الا
تكلم الناس ثلاث ليال سويا وقال في اية اخرى آيتك الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا والقصة واحدة قال في
الهداية ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها
من الليالي يقال ما رايتك منذ ايام والمراد بلياليها وكانت متتابعة وان لم يشترط التتابع لان مبنى الاعتكاف
على التتابع لان الاوقات كلها قابلة بخلاف الصوم لان مبناه على التفرق لان الليالي غير قابلة للصوم فيجب على
التفرق حتى ينص على التتابع وان نوى الايام خاصة صحت نيته لانه نوى الحقيقة انتهى اي وان نوى بالايام النهر
خاصة صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه لان اليوم حقيقة في بياض النهار بخلاف ما اذا نوى بالايام الليالي

خاصة

خاصة فانه لا يصح نيته ويلزمه الليالي والنهر لانه نوى محتمل كلامه كذا في البدائع وبخلاف ما
لو نذر اعتكاف شهر ونوى به الايام خاصة او الليالي لا يصح نيته لان الشهر اسم لعدد مقدر يشتمل
الايام والليالي فلا يحتمل ما دونه قوله وفي نذر اعتكاف يومين لزمه بليلتيهما اقول اي ولزمه
في نذر اعتكاف يومين يومان بليلتيهما قوله لان في المثنى معنى الجمع فيلحق به احتياطا في العبادة
اقول قال صاحب الهداية ومن اوجب على نفسه اعتكاف يومين يلزمه بليلتيهما وقال ابو يوسف
لا تدخل الليلة الاولى لان المثنى غير الجمع وفي المتوسط ضرورة الاتصال ووجه الظاهر ان في المثنى معنى الجمع
فيلحق به احتياطا لامر العبادة انتهى وقال في النهاية كان من حقه ان يقول وعن ابي يوسف لان هذه
الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا قوله بعده ووجه الظاهر انتهى فعلم مما تقرر ان ما ذكره المص
هنا كلام صاحب الهداية مع بعض اختصار قوله وصح في الصورتين نية النهر خاصة لانه نوى
الحقيقة اقول تقدم ان من نذر اعتكاف ايام ونوى به النهر خاصة تصح نيته لانه نوى حقيقة
كلامه وكذا من نذر اعتكاف يومين ونوى به النهر خاصة تصح نيته النهر بضم النون جمع نهار وقال
في القاموس جمع النهار انهر ونهر او لا يجمع كالعذاب والسراب انتهى والحاصل انه اما ان ياتي بالمفرد
او المثنى او المجموع وكل منها اما ان يكون اليوم او الليل وفي كل منها اما ان ينوي الحقيقة او المجاز او لم ينوهما
او لم تكن له نية اصلا وهي اربعة وعشرون صورة وقد علمت منها حكم المثنى والمجموع وبقي المفرد
وهو ما اذا قال لله علي اعتكاف يوم لزمه فقط نواه او لا ولا تدخل الليلة الا ان ينوي بها تنبيه
اعلم ان الاصل ان كل ليلة تتبع لليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلي التراويح في اول ليلة من رمضان ولا يفعل
ذلك في اول ليلة من شوال قال في الولوالجية ان الليلة في كل وقت تتبع النهار الذي ياتي وفي ايام الاضحى تتبع النهار
الماضي رفقا بالناس انتهى وقال في المحيط الليالي كلها تابعة للايام المستقبلة لا للايام الماضية الا في
الحج فانها في حكم الايام الماضية فليلة عرفة تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم عرفة انتهى
قوله نذر اعتكاف رمضان فصام اي رمضان بدونه اي الاعتكاف وجب قضاؤه بصوم قصدي
اقول هذه المسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر قال في المنار والقضاء يجب بما يجب به الاداء
عند المحققين خلافا للبعض فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لغا وجب القضاء بصوم
مقصود لا لان القضاء وجب بسبب آخر انتهى هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره شخص نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف وجب قضاؤه بصوم جديد ولم يوجبه النذر فكان القضاء بغير ما اوجب
الاداء وتقرير الجواب ان النذر اوجب صوما مقصودا وامتنع ظهوره بوجود المانع وهو شرف الوقت
فعند عدمه ظهر اثره فلزم ان لا يقضي في رمضان الآخر ولا في واجب سوى قضاء رمضان الاول والحاصل
ان من نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه واجزاه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان صام ولم يعتكف قضى
شهرا بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال الاصلي وهو ان يجب تقلا مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف
قال في المجمع ولو نذر اعتكاف رمضان فصامه فقط اوجبنا قضاءه والزمناه بصوم شهر غير شهر رمضان حتى
لو صام رمضان الثاني واعتكف قضاء لما فات عنه من اعتكاف رمضان الاول لا يصح لان الصوم كان شرطا
للاعتكاف وانما سقط لاضافته الى شهر رمضان فاذا فات عنه شرف ذلك الوقت بقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه
فوجب قضاؤه بالصوم المقصود وقيد بقوله صام اذ لو اعتكف ولم يصمه لمرض او سفر لا يصح اعتكافه اتفاقا
لانه لا يصح الا بالصوم ولو لم يصم ولم يعتكف عليه قضاء اعتكاف شهر بصوم اتفاقا وقيد بقوله فقط لانه
لو اعتكف فيه خرج عن العهدة اتفاقا قال في المحيط قال ابو حنيفة ليلة القدر في رمضان تتقدم وتتاخر وقال
ابو يوسف ومحمد هي ليلة متعينة في النصف الاخير من رمضان فلو قال لامراته انت طالق ليلة القدر فان كان عالما

تطلق ليلة السابع والعشرين من رمضان تلك السنة لان العوام يعرفون انها ليلة القدر وان كان فقيها يعرف الخلاف فان حلف قبل رمضان تطلق بمضيه وان حلف في نصفه الاخير لا تطلق عندهما حتى يجيء وقت حلفه قبل النصف الاخير من رمضان القابل وانه تطلق عند ابي ح حتى يجيء رمضان القابل وعليه الفتوى انتهى وقال في الكافي ليلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتاخر وعندهما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتاخر حتى لو قال لعبده انت حر ليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق اذا انسلخ الشهر وان قال بعد مضي ليلة منه لم يعتق حتى ينسلخ في الليلة الاخيرة وعندهما اذا مضى ليلة منه في العام القابل عتق لانها لا تتقدم ولا تتاخر عندهما انتهى وفيه بعض مخالفة لما في المحيط تامل وتدبر ثم قال قاضيخان المشهور عن ابي ح انها تكون في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره لعلم ان العلماء اختلفوا في ليلة القدر اختلافا كثيرا وتحصل لنا من مذاهبهم في ذلك ستة ولا يبعد قول اخر كما وقع لنا نظير ذلك في ساعة الجمعة وقد اشتركتا في اخفاء كل منهما ليقع الجد في طلبهما والمشهور منها عشرة اقوال القول الاول انها ممكنة في جميع السنة وهو المشهور عن ابي حنيفة كما حكاه ابو بكر الرازي وقاضيخان عنه وعن ابن مسعود وابن عباس وعكرمة وغيرهم والقول الثاني انها مختصة برمضان ممكنة في جميع لياليه وهو قول ابن عمر ورواية عن ابي ح قال السروجي في شرح الهداية قول ابي ح انها تنتقل في جميع رمضان انتهى وقال به ابن المنذر ورجحه السبكي من الشافعية في شرح المنهاج والقول الثالث انها في ليلة معينة منه وهو قول ابي يوسف ومحمد قال النسفي في المنظومة

وليلة القدر بكل الشهر ۞ دائرة وعيناها فادر ۞

وهذا القول حكاه ابن العربي عن قوم والقول الرابع انها ليلة سبع عشرة من رمضان رواه ابن ابي شيبة والطبراني عن زيد بن ارقم قال لا اشك ولا امتري انها ليلة سبع عشرة من رمضان ليلة انزل القرآن ورواه ابو داود عن ابن مسعود ايضا والقول الخامس انها ليلة تسع عشرة رواه عبد الرزاق عن علي وعزاه الطبراني لزيد بن ثابت وابن مسعود والقول السادس انها اول ليلة من العشر الاخير واليه مال الشافعي من غير جزم والقول السابع انها ليلة ثلاث وعشرين رواه مسلم عن عبد الله بن انيس مرفوعا ورواه ابن ابي شيبة باسناد صحيح عن معاوية والقول الثامن انها ليلة سبع وعشرين وبه جزم ابي بن كعب وحلف عليه كما اخرجه مسلم وهو رواية عن ابي ح والقول التاسع انها تنتقل في العشر الاخير كله نص عليه مالك والثوري واحمد واسحق واختلف القائلون به فمنهم من قال وهي محتملة على حد سواء ومنهم من قال بعض لياليه ارجى من بعض فقال الشافعي ارجاه ليلة احدى وعشرين وارجاه عند الجمهور ليلة سبع وعشرين وعليه العمل الان والقول العاشر انها تنتقل في اوتار العشر الاخير ورجحه بعضهم والله سبحانه وتعالى اعلم

قوله كتاب الحج اقول

اختلف العلماء في السنة التي فرض فيها الحج والمشهور انها سنة ست وهو الصحيح وقيل سنة خمس وقيل سنة تسع وصححه القاضي عياض وقيل فرض قبل الهجرة وهو بعيد وابعد منه قول بعضهم انه فرض سنة عشر اخرج البخاري عن زيد بن ارقم ان النبي صلى الله عليه وسلم حج بعد ما هاجر حجة واحدة قال ابن اسحق وبمكة اخرى واخرج الدارقطني عن جابر بن عبد الله قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجج حجتين قبل ان يهاجر وحجة قرن معها عمرة وكانت حجته بعد ما هاجر سنة عشر وحج ابو بكر الصديق في السنة التي قبلها سنة تسع وامارته سنة ثمان وهو عام الفتح فحج بالناس فيها عتاب بن اسيد **قوله** لانه لختم الاركان العبادات الجامع بين العبادة المالية والبدنية **اقول** قوله الجامع بالرفع صفة لقوله رابع لتعرفه بالاضافة والمشهور عند العلماء ان العبادات ثلاثة انواع بدنية محضة وهي الصلاة والصوم ومالية محضة وهي الزكاة ومركبة منهما وهي الحج وقدم بعض العلماء الصوم على الزكوة نظرا الى كل منهما عبادة بدنية واخرهم اكثرهم عنها اقترانا بالصلاة في الكتاب والسنة واتفق الكل على تاخير الحج عن الثلثة والاوفق بينهن على الترتيب الذي ذكره اكثر العلماء ان الصلاة افضل الاعمال بعد الايمان ثم الزكوة ثم الصوم ثم الحج وقال بعض الفضلاء

ففي جعل

ففي جعل الحج مركبا من العبادة المالية والبدنية نظر بل عبادة بدنية محضة والمال انما هو شرط في وجوبه لا انه جزء مفهومه انتهى قلت هذا كلام نفيس الا انه مخالف لما عليه اكثر العلماء **قوله** هو لغة القصد **اقول** هكذا اطلق القصد كثير من المعتبرين وهو الموافق لما في الصحاح والقاموس والنهاية وقيده بعضهم بكونه الى معظم قال في النهاية الحج القصد الى كل شيء وخصه الشرع بقصد البيت على وجه مخصوص وفيه لغتان الفتح والكسر وقيل الفتح المصدر والكسر الاسم انتهى قال النووي في شرح مسلم الحج بفتح الحاء هو المصدر وبالكسر الاسم انتهى وبالفتح والكسر جميعا هو الاسم منه واصله القصد انتهى وقال ابن حجر في شرح البخاري الحج في اللغة القصد وفي الشرع القصد الى البيت الحرام باعمال مخصوصة وهو بفتح المهملة وكسرها لغتان نقل الطبري ان الكسر لغة اهل نجد والفتح لغيرهم وقيل هو بالفتح الاسم وبالكسر المصدر وقيل بالعكس انتهى **قوله** وشرعا زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص **اقول** اي قصد زيارة مكان مخصوص وهو البيت الشريف بناه الله تعالى شرفا في زمان مخصوص وهو اشهر الحج بفعل مخصوص وهو الطواف والسعي والوقوف محرما ناويا فيه المعنى اللغوي مع زيادة وصف كذا في الشمني وذكر كثير من العلماء هذا التعريف في كتبهم وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير الظاهر ان الحج عبارة عن الافعال المخصوصة من الطواف والوقوف في وقته محرما بنية الحج لان اركانه الطواف والوقوف ولا وجود للشيء الا باجزائه الشخصية وماهيته مشرعة منها ولان بقية العبادات جعلت اسما للافعال فان الصلاة جعلت اسما للافعال المخصوصة وهي القيام والركوع والسجود والصوم جعل اسما للامساك الخاص والزكوة جعلت اسما للايتاء المخصوص فليكن الحج كذلك وحاول الشيخ زين في البحر تخريج هذا التعريف على هذا فقال المراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات انتهى **قوله** فرض مرة لان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت لما نزل قال عليه السلام ايها الناس حجوا فقالوا افي كل عام ام مرة واحدة فقال لا بل مرة ولان سبب وجوبه البيت كما تقرر في الاصول ولا تعدد له **اقول** الحديث المذكور اخرجه الترمذي والحاكم والبزار وفيه ضعف واخرج الطحاوي بهذا اللفظ من حديث ابي هريرة وقال صاحب الهداية وهو اي الحج فريضة محكمة ثبتت فرضيته بالكتاب وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين ولا يجب في العمر الا مرة واحدة لانه صلى الله عليه وسلم قيل له الحج في كل عام ام مرة واحدة فقال لا بل مرة فما زاد فهو تطوع ولان سببه البيت وانه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب انتهى كلمة على في قوله تعالى على الناس للوجوب قال في الايضاح وفي الاية انواع من التاكيد منها قوله ولله على الناس يعني حق واجب لله على رقاب الناس لان على للالزام ومنها انه ذكر الناس ثم ابدل عنه من استطاع وفيه ضربان من التاكيد احدهما ان الابدال تثنية المراد وتكرير له والثاني ان الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال ايراد له في صورتين مختلفتين ومنها قوله ومن كفر مكان من لم يحج تغليظا على تارك الحج ولذا قال صلى الله عليه وسلم من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا ومنها ذكر الاستغناء وذا دليل السخط والخذلان ومنها قوله عن العالمين ولم يقل عنه لانه اذا استغنى عن العالمين تناوله الاستغناء لا محالة ولانه يدل على الاستغناء الكامل فكان ادل على عظم السخط وعلى فرضيته انعقد الاجماع انتهى والحديث المذكور في الهداية اخرجه ابو داود والنسائي وابن ماجة والحاكم والدارقطني عن ابن عباس انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها ولن تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فما زاد فتطوع وفي لفظ الطحاوي لا بل حجة واحدة وفي لفظ بل مرة واحدة واخرج مسلم عن ابي هريرة قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فقال رجل اكل عام فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه وعن انس قالوا يا رسول الله الحج في كل عام فقال لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت

لم تقوموا بها ولو لم تقوموا بها لعنتم ورجالهم توفون قوله ولانه سبب وجوب البيت وانما كان سبب وجوبه البيت لانه يضاف اليه ويقال حج البيت والاضافة دليل السببية والحديث المذكور في الايضاح اخرجه احمد والبيهقي عن ابي امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا يسار فمات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا واخرج سعيد بن منصور في سننه وابو يعلى عنه بلفظ من لم يحبسه مرض او حاجة ظاهرة او سلطان جائر فلم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا واخرج الترمذي عن علي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من ملك زادا وراحلة تبلغه الى بيت الله فلم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا وذلك ان الله قال في كتابه ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وفي اسناده مقال وروي عن علي موقوفا من طريق احسن منها قال المنذري طريق ابي امامة على ما فيها اصلح من هذه **قوله** بالفور عند ابي يوسف **اقول** الفور في اللغة الغليان يقال فارت القدر فورا غلت وبابه وفورانا ايضا بفتح الواو ومنه قولهم ذهبت في حاجة ثم اتيت فلانا من فوري قبل ان اسكن كذا في الصحاح استعير للسرعة ثم اطلق على الحال التي لا تراخي فيها مجازا مرسلا اي فرض الحج في العمر مرة واحدة في اول اوقات الامكان عند ابي يوسف فمن اخره عن العام الاول ياثم عنده وهو اصح الروايتين عن الامام كما في المحيط والخانية وشرح المجمع وفي القنية انه المختار قال القدوري وهو قول مشايخنا وبه استغنى عن قول صاحب الهداية وعن ابي حنيفة ما يدل عليه وهو ما رواه ابن شجاع عنه انه سئل عمن له مال يبلغه الى بيت الله تعالى ايحج ام يتزوج فقال بل يحج ووجه الدلالة انه حكم الجواب بتقديم الحج على النكاح مع انه يكون واجبا في بعض احواله ولو لم يكن وجوبه على الفور لما امر بما يفوت الواجب مع امكان حصولهما في وقت اخر لما ان المال عادة رائج **قوله** وفي العمر عند محمد **اقول** وفرضه في العمر عند محمد فيكون العمر بمنزلة الوقت للصلاة فكما يجوز تاخير الصلاة الى اخر الوقت كذا يجوز تاخير الحج الى اخر العمر لكن جوازه مشروط بان لا يفوته حتى لو مات ولم يحج اثم عنده ايضا **قوله** ووقت الحج في اصطلاح الاصوليين يسمى مشكلا **اقول** اي وقت الحج يسمى عند الاصوليين مشكلا لوجهين الوجه الاول انه يشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ويشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته والوجه الثاني ان ابا يوسف قال بتعين اشهر الحج من العام الاول جعله كالمعيار ومحمد لما قال بعدمه جعله كالظرف ولم يجزم كل منهما بما قال لان ابا يوسف لو جزم يكون معيارا لقال ان اخره عن العام الاول يكون قضاء لا اداء مع انه لا يقول به بل يقول انه يكون اداء ولقال ان التطوع في العام الاول لا يجوز مع انه لا يقول به بل يقول انه يجوز ولو جزم محمد بكونه ظرفا لقال ان من اخره عن العام الاول لا ياثم اصلا اي ولو في مدة حياته ولا في اخر عمره مع انه لا يقول به بل يقول ان مات ولم يحج اثم في اخر عمره فحصل الاشكال والمصنف نبه كلامه على الوجه الثاني فقال **قوله** فقال الذي قال بالفور لا يقول بانه ان اخره يكون قضاء **اقول** بل يقول يكون اداء لا قضاء **قوله** ومن قال بالتراخي لا يقول بانه ان اخره عن العام الاول لا ياثم اصلا **اقول** بل يقول بانه ياثم في اخر عمره ان مات ولم يحج **قوله** كما اذا اخر الصلاة عن الوقت الاول **اقول** اي لا يقول ان من اخره عن العام الاول فمات ولم يحج انه لا ياثم كما يقول ان من اخر الصلاة الى اخر الوقت فمات قبل خروج الوقت لا ياثم اي لا يقول في الاول مثل قوله في الثاني **قوله** بل جهة المعيارية راجحة عند القائل بالفور الخ **اقول** هذا اضراب عن مجموع الكلام السابق يعني ان القائل بالفور لا يجزم بالمعيارية والقائل بالتراخي لا يجزم بالظرفية بل كل منهما يجوز الجهتين لكن القائل بالفور يرجح جهة المعيارية ويوجب اداءه في العام الاول حتى لو اخره عنه بلا عذر اثم لتركه الواجب لكن لو اداه في العام الثاني كان اداء لا قضاء والقائل بالتراخي يرجح جهة الظرفية حتى لو اداه بعد العام الاول لا ياثم بالتاخير لكن لو اخره فمات ولم يحج اثم في اخر عمره قال الصدر الشريعة وزعم بعض المتاخرين ان هذا الخلاف بينهما مبني على ان الامر المطلق عند ابي يوسف للفور وعند محمد لا وهذا غير صحيح لان الامر ليس للفور باتفاق بينهما ومسئلة الحج مسئلة مبتداة فقال ابو يوسف بالفور احترازا عن الفوت حتى اذا اتى به بعد العام

الاول

الشيخ زين

الاول كان اداء عنده وعند محمد وجوبه على التراخي بشرط ان لا يفوته حتى لو لم يؤد في العام الاول ومات يكون اثما اتفاقا اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلانه فات عن العام الاول وعدم فوته في غيره مشكوك فيكون اثما موقوفا فان ادى بعد ذلك يرتفع الاثم عنده وعند ابي يوسف لا يرتفع اثم التاخير فثمرة الخلاف انه ان اداه بعد العام الاول ياثم بالتاخير عند ابي يوسف خلافا لمحمد انتهى وقال بعض الفضلاء وكل من الوجهين ضعيف والمعتمد ان الخلاف في هذه المسئلة ابتدائي فابو يوسف عمل بالاحتياط لان الموت في سنة غير نادر فياثم ومحمد حكم بالتوسع الظاهر الحال في بقاء الانسان انتهى والحاصل ان وجوب الحج عند ابي يوسف مضيق وعند محمد موسع كالوقت للصلاة لابي يوسف ان الحج وقتا معينا في كل عام فاذا اخره عن العام الاول لا يمكنه فعله الا بادراك وقته الاخر في العام الثاني والموت في سنة ليس بنادر فتاخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فيضيق الوجوب احتياطا لا تحقيقا اذ لو كان التضييق تحقيقا لوجب ان يكون بعد العام الاول قضاء وليس كذلك كما مر ولمحمد انه صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر وكان فرض الحج في سنة ست ولو كان على الفور لما اخره اجيب بان الموجب للفور التعريض على الفوات وتاخيره صلى الله عليه وسلم لم يتحقق فيه تعريض الفوات لانه كان يعلم بقاء الحياة الى ان يعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ قال في الايضاح وتاخير النبي صلى الله عليه وسلم ممنوع لان فرضية الحج ثبتت بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وهذه نزلت في سنة عشر والذي نزل في سنة ست قوله واتموا الحج والعمرة لله وهذا امر بالاتمام لمن شرع فيه فلا يثبت به ابتداء الفرضية مع ان التاخير انما لا يحل لخوف الفوت والنبي صلى الله عليه وسلم امن منه لعلمه وحيا انه يدركه انتهى وقال في التبيين والذي نزل في سنة ست قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهو امر باتمام ما شرع فيه وليس فيه دلالة على الايجاب من غير شروع وانما وجب بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية وهي نزلت سنة تسع فتاخيره الى السنة العاشرة يحتمل ان يكون لعذر اما لانها نزلت بعد فوات الوقت او للخوف من المشركين في نسكهم او كان لهم عهد على اهل المدينة او على نفسه صلى الله عليه وسلم او كره مخالطة المشركين في نسكهم اذ كان لهم عهد في ذلك الوقت فاخر الحج حتى بعث ابا بكر وعليا فنادى الا لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ثم حج وكان فتح مكة في سنة ثمان والزيلعي الشاطبي ان التقديم افضل بالاجماع ولولا ان له عذرا لما اخره صلى الله عليه وسلم وثمرة الاختلاف تظهر في حق الماثم حتى يفسق وترد شهادته عند من يقول هو على الفور ولو حج في اخر عمره ليس عليه الاثم اجماعا ولو مات ولم يحج اثم بالاجماع انتهى قلت المختار ما في التبيين من ان الحج فرض في سنة تسع وما في الايضاح من انه فرض في سنة عشر بعيد كما مر والظاهر ان مراده بالاثم في قوله ولو حج في اخر عمره ليس عليه الاثم اجماعا اثم تفويت الحج لا اثم تاخيره فانه لا يرتفع عند ابي يوسف كما مر ويدل عليه قوله ولو مات ولم يحج اثم بالاجماع اي اثم تفويته لانه بتاخيره عرضه على الفوات اعلم ان جزمهم بتفسيق من اخره على قول ابي يوسف يوذن بانه كبيرة وقولهم ان الفورية واجبة فقط يقتضي انه صغيرة بارتكابها مرة لا يفسق بل لا بد من الاصرار عليها قال في البحر وينبغي ان لا يصير فاسقا من اول سنة على المذهب الصحيح بل لا بد ان يتوالى عليه سنون لان التاخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريما ولا يصير فاسقا بارتكابها مرة واحدة بل لا بد من الاصرار عليها واذا حج في اخر عمره ارتفع الاثم اتفاقا انتهى اي اثم التفويت لا اثم التاخير فانه لا يقع عند ابي يوسف كما سبق **قوله** عليهم **اقول** احترز به عن العبد فانه لا يجب عليه وان اذن له مولاه فلو حج باذن مولاه او بغيره لا يقع عن حجة الاسلام بل يكون تطوعا وعليه الحج بعد العتق والاستطاعة **قوله** مسلم **اقول** احترز به عن الكافر فانه لا يجب عليه حتى لو ملك ما به الاستطاعة ثم اسلم بعدما افتقر لا يجب عليه شيء بتلك الاستطاعة بخلاف ما لو ملكه مسلما فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر وجوبه دينا في ذمته كذا في فتح القدير وهذا التقرير ضاهر

على القول بالفورية لا التراخي كما لا يخفى قوله مكلف اقول احترز به عن الصبي والمجنون فانه لا يجب
عليهما لانه عبادة والعبادات باسرها موضوعة عن الصبيان والعقل شرط لصحة التكاليف ولما اخرجه الحاكم
وقال صحيح على شرط الشيخين عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما صبي حج ثم بلغ الحنث فعليه ان
يحج حجة اخرى وايما اعرابي حج ثم هاجر فعليه ان يحج حجة اخرى وايما عبد حج ثم اعتق فعليه حجة اخرى
واخرج الطبراني في الاوسط برجال الصحيح فلو حج الصبي باذن وليه او بغيره لا يقع عن حجة الاسلام
بل يكون تطوعا وعليه الحج بعد البلوغ والاستطاعة والمجنون ان كان مفيقا عند التلبس بالاحرام فاحرم
بحجة الاسلام عاقلا ثم عرض له الجنون ففعل به ما على الحاج من الوقوف بعرفة والطواف ونحو ذلك يجزيه
ذلك عن حجة الاسلام وان لم يفق بعد ذلك سنين والمسئلة مذكورة في الحاوي والغاية واختلف في المعتوه
فذهب فخر الاسلام الى عدم وجوب العبادات عليه كالصبي وذهب الدبوسي في التقويم الى وجوبها عليه احتياطا
قوله صحيح اقول احترز به عن المريض والمقعد والمفلوج والزمن ومقطوع الرجلين والشيخ الكبير الذي
لا يثبت على الراحلة بنفسه فانه لا يجب على هؤلاء الحج بانفسهم ولا الاحجاج عنهم ان قدروا على ذلك
والمحبوس والخائف من السلطان كالمريض قوله بصير اقول احترز به عن الاعمى فانه لا يجب عليه الحج على
المذكورين ظاهر المذهب عن الامام وهو رواية عنهما وظاهر الرواية عنهما انه يجب عليهم اذا ملكوا الزاد
والراحلة ومؤنة من يرفعهم ويضعهم ويقودهم الى المناسك وهو رواية الحسن عن الامام وثمرة الخلاف
تظهر في وجوب الاحجاج فعند الامام وهو رواية عنهما لا يجب عليهم الاحجاج بما لهم لانه بدل عن الحج بالبدن
وما لم يجب الاصل لم يجب البدل وعندهما وهو رواية عنه يجب لان الاصل وهو الحج بالبدن لزمهم في الذمة و
قد عجزوا عنه فيجب البدل عليهم وهذا الخلاف مبني على ان الصحة هل هي من شرائط الوجوب او وجوب
الاداء قال الامام بالاول وهما بالثاني ومحل الخلاف فيما اذا لم يقدروا على الحج وهم اصحاء وما
اذا قدروا عليه وهم اصحاء ثم زالت القدرة قبل ان يخرجوا الى الحج فانه يتقرر دينا في ذمتهم فيجب
عليهم الاحجاج بما لهم اتفاقا اما ان خرجوا اليه فماتوا في الطريق فانه لا يجب عليهم الايصاء بالحج لانهم
لم يؤخروا بعد الايجاب كذا في التجنيس ولو تكلفوا الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو صحوا بعد ذلك لا يجب
عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فاذا تحملوا وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج اعلم
ان الاعمى لا يجب عليه الحج بنفسه والاحجاج بماله عند الامام سواء وجد قائدا يقوده او لم يجد وقالا
ان لم يجد قائدا يقوده لا يجب عليه الحج بنفسه ويجب عليه الاحجاج بماله وان وجد قائدا يقوده فعنهما
روايتان الوجوب وعدمه والفرق لهما بين الجمعة والحج على رواية عدم الوجوب ان وجود القائد في الجمعة
غالب فيلزمه والى الحج نادر فلا يلزمه قوله لزاد وراحلة اقول الضمير عائد الى الحر والجملة الاسمية
في محل الجر على انها صفة خامسة للحر والمراد بالزاد نفقته ذاهبا وآيبا بلا تقتير ولا اسراف والقدرة عليه
تثبت بالملك لا بالاباحة والمراد بالراحلة شق محمل او راس زاملة لا عقبة لعدم القدرة في جميع السفر
والقدرة عليها تثبت بالملك والاجارة لا بالاباحة والاعارة وهذا في حق غير اهل مكة ومن حولها
واما هم فليس من شرط الوجوب عليهم الراحلة لعدم المشقة في حقهم قال في الهداية وليس من شروط الوجوب
على اهل مكة ومن حولهم الراحلة لانه لا تلحقهم مشقة زائدة في الاداء فاشبه السعي الى الجمعة انتهى قلت
المراد باهل مكة من يستطيع المشي منهم واما من لا يستطيعه فلا بد له منها كالآفاقي اخرج الحاكم في المستدرك
وقال صحيح على شرط الشيخين عن انس في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قيل يا رسول الله
ما السبيل قال الزاد والراحلة قال الحافظ ابن حجر رواته موثقون انتهى واخرجه الترمذي وابن ماجه والدارقطني
عن عائشة واخرجه ابن المنذر عن ابن عباس موقوفا واطلق المصنف الزاد فافاد انه يعتبر في كل انسان

ما يصح

ما يصح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك فالمترفه المعتاد باكل اللحم ونحوه من الاطعمة المترفهة
اذا قدر على ما تيسر من خبز وجبن دون لحم لا يعد قادرا والراحلة لغة المركب من الابل ذكرا كان
او انثى وهي فاعلة بمعنى مفعولة قال في البحر وفيه اشارة الى انه لو قدر على غير الراحلة من بغل وحمار
فانه لا يجب عليه ولم اره صريحا وانما صرحوا بالكراهة والمعتبر في الراحلة في حق كل انسان ما يبلغه فمن
قدر على راس زاملة المسمى في عرفنا بالمقتب وامكنه السفر عليه وجب وان لم يمكنه السفر عليه
بان كان مترفها فلا يجب الا اذا قدر على شق محمل وهو جانبه لان للمحمل جانبين ويكفي
للراكب احد جانبيه وان قدر على ان يكتري عقبة لا غير لا يجب عليه لانه غير قادر على الراحلة
في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادرا على المشي او لا والعقبة ان يكتري اثنان راحلة
يتعقبان عليها يركب احدهما مرحلة والآخر مرحلة اعلم ان القدرة على الزاد والراحلة من شرائط
الوجوب عند الفقهاء قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير لا نعلم عن احد خلافه ومراده عن احد من الفقهاء
فان اهل الاصول جعلوها من شرائط وجوب الاداء وقال الشيخ زين في البحر وقد ظهر للعبد الضعيف ان
الفقهاء لما لم يتفقوا الاصوليين على ذلك لما انه لا فائدة في جعله شرط وجوب الاداء لان فائدة
الفرق بينهما هو لزوم الايصاء عند الموت وعدمه والفقير لا يتاتى فيه ذلك فلهذا جعلوا القدرة من شرائط اصل
الوجوب ولم ار من نبه على هذا انتهى قوله فضلا اي زائدا عما لا بد منه اقول اي فضل الزاد والراحلة
عما لا بد منه والجملة الفعلية في محل الرفع على انها صفة الزاد والراحلة وفيه اشارة الى انه لا بد ان يفضل
له بعد ذلك راس مال التجارة لو كان تاجرا او الات حرفة لو كان محترفا ذكره قاضيخان في فتاويه
وجزم به صاحب النهاية وفتح القدير وعزاه في السراج الوهاج والخلاصة الى روضة العلماء ثم قال صاحب
الخلاصة اما المحترف فاذا ملك قدر ما يحج به ونفقة عياله ذاهبا وجائيا فعليه الحج انتهى قال بعض
الفضلاء يعني اتفاقا لانه غير محتاج الى راس مال القيام حرفته وينبغي ان يقيد بحرفة لا يحتاج الى آلة
اما المحتاج اليها فيشترط ان يبقى له قدر ما يشتري به انتهى وفيه ايضا اشارة الى ان المسكن لا بد ان يكون
محتاجا اليه للخدمة ومتاع البيت لا بد ان يكون محتاجا اليه والثوب لا بد ان يكون محتاجا اليه للبس فلا تثبت
الاستطاعة بدار يسكنها وعبد يستخدمه ومتاع يحتاج اليه وثوب يلبسه وتثبت بدار لا يسكنها وعبد
لا يستخدمه فعليه ان يبيعه ويحج به والمراد باثاث البيت متاعه كالفرش والبسط والات الطبخ قوله
وعن نفقة عياله الى عوده اقول المراد بالعيال من تلزمه نفقته وهو من عطف الخاص على العام اهتماما بشانه
فان نفقة العيال داخلة تحت ما لا بد منه وفي قوله الى عوده اشارة الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته
ونفقة عياله بعد عوده وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد من زيادة نفقة يوم وقيل شهر والاول رواية عن الامام
والثاني عن ابي يوسف قوله مع امن الطريق اقول اختلف في امن الطريق فقال ابن شجاع هو شرط الوجوب
لانه لا يتاتى الحج بدونه فصار كالزاد والراحلة وهو مروي عن الامام لان الوصول الى البيت بدونه لا يتصور الا بمشقة
عظيمة فصار من جملة الاستطاعة وكان القاضي ابو حازم يقول هو شرط الاداء لانه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاستطاعة
فسرها بالزاد والراحلة ولو كان امن الطريق من الاستطاعة لبينه لانه موضع الحاجة الى البيان فلا يجوز الزيادة
في شرط العبادة بالراي ولان هذا من العباد فلا يسقط به الواجب كالقيد من الظالم لا يسقط به خطاب الشرع
وانه كالمريض وثمرة الخلاف تظهر في وجوب الايصاء فمن جعله شرط الاداء يوجبه ومن جعله شرط الوجوب
لا يوجبه كذا في التبيين ومن شروط الوجوب الوقت فلا يجب الا على القادر في اشهر الحج ان كان اهل بلده
يخرجون فيها او القادر وقت خروج اهل بلده ان كانوا يخرجون قبلها فلو ملك ما به الاستطاعة قبل اشهر
الحج في الصورة الاولى وقبل خروج اهل بلده في الصورة الثانية كان له صرفها الى غيره قوله ومحرم

الشيخ عمر

اوزوج لامراة في مسيرة سفر اقول ان للحج شروطا بعضها شروط الوجوب وبعضها شروط وجوب
الاداء وبعضها شروط الصحة الاول ثمانية بالاتفاق ولا عبرة بالخلاف الواقع في الوقت فانه ضعيف جدا
والاستطاعة وان ذهب الاصوليون الى انها من شروط وجوب الاداء لان الفقهاء لم يوافقوهم على
ذلك كما مر وهي الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على
الراحلة والعلم بكون الحج فرضا والعلم يثبت لمن في دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالفرضية
او لم يعلم ولا فرق في ذلك بين ان يكون نشا على الاسلام فيها او لا كذمي اسلم واما من اسلم في دار الحرب
فباخبار رجلين او رجل وامراتين او واحد عدل وعندهما لا يشترط العدالة والبلوغ والحرية في هذا الاخبار
والثاني خمسة على الاصح صحة الجوارح وزوال الموانع الحسية عن الذهاب الى الحج وامن الطريق وعدم قيام العدة
في حق المراة وخروج الزوج او المحرم معها والثالث اربعة الاحرام بالحج والزمان المخصوص وهو اشهر الحج
فلا يصح شيء من افعال الحج قبلها ويفوت الحج بانقضائها ويوم عرفة فلا يصح الوقوف قبله ولا بعده الا
لضرورة الاشتباه ويوم النحر فلا يصح الطواف قبله ويصح بعده والمكان المخصوص وهو المسجد وعرفات
ومزدلفة ومنى والحرم فلا يصح شيء من افعاله في غيرها والاسلام فالاسلام من شروط الصحة كما هو من شروط
الوجوب اعلم انه شرط في حج المراة سواء كانت شابة او عجوزا شيئان الاول الزوج او المحرم وهو من يحرم عليه
نكاحها على التابيد بسبب قرابة او رضاع او مصاهرة بشرط ان يكون عاقلا بالغا مسلما مامونا او كافرا
غير مجوسي حرا كان او عبدا قال في المجمع ويشترط في حج المراة من سفر زوج او محرم بالغ عاقل غير مجوسي ولا فاسق
انتهى وقال الشارح شرط في المحرم هذه الاوصاف لان الصبي والمجنون عاجزان عن صيانتها والمجوسي يستحل
نكاحها والفاسق غير مامون انتهى وقال في الهداية الصبية التي بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة حتى لا يسافر بها
من غير محرم ونفقة المحرم عليها لانها تتوسل به الى اداء الحج انتهى واذا وجدت المراة محرما ليس للزوج منعها من
الحج المفروض لان حق الزوج لا يظهر في الفرائض حتى لو كان الحج نفلا له ان يمنعها ولهذا لما كان له ان يحللها عنه
فلا يجوز لها ان تحج بغيرهما اذا كان بينها وبين مكة مسيرة ثلثة ايام اخرج مسلم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تسافر سفرا يكون ثلثة ايام فصاعدا الا ومعها ابوها او ابنها
او زوجها او اخوها او ذو محرم منها واخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسافر
المراة ثلثا الا ومعها ذو محرم وفي لفظ ثلاث ليال وفي لفظ فوق ثلاث واخرج البزار عن ابن عباس ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تحج امراة الا ومعها محرم فقال رجل يا نبي الله اني كتبت في غزوة كذا وامراتي حاجة
قال ارجع فحج معها واخرجه من هذا الوجه الدارقطني بنحوه قال الحافظ ابن حجر واسناده صحيح وهو في الصحيحين
من هذا الوجه بلفظ لا تسافر المراة الا مع ذي محرم انتهى فعلم ان المحرم او الزوج انما يشترط في حج المراة اذا
كان بينها وبين مكة ثلثة ايام فصاعدا اما لو كان اقل من ذلك فلها ان تخرج بغير محرم وزوج الا ان تكون
معتدة فلا تخرج من بيتها حتى تنقضي عدتها وان حجت المراة بغير محرم او زوج جاز حجها بالاتفاق ولكنها
تكون عاصية ومعنى قولهم لا يجوز لها ان تحج بغير محرم يعني لا يجوز لها الخروج الى الحج واما الحج فانه يجوز
والثاني عدم العدة من طلاق بائن او رجعي او وفاة حتى لو كانت معتدة عند خروج اهل بلدها لا يجب عليها الحج
كذا في شرح المجمع فان حجت وهي في العدة جاز حجها وكانت عاصية قوله فلو احرم صبي فبلغ او عبد فعتق
فمضى لم يسقط فرضهما لان احرامهما انعقد لاداء النفل فلا ينقلب لاداء الفرض اقول هذا تفريع على اشتراط البلوغ
والحرية قوله فعتق اي خرج عن الرق وبابه ضرب وقوله فمضى اي كل واحد منهما على احرامه اعترض على قولهم ان احرامهما
انعقد لاداء النفل فلا ينقلب لاداء الفرض بان الاحرام شرط كالوضوء للصلاة فوجب ان يجوز اداء الفرض به كالصبي
اذا توضا ثم بلغ جاز له ان يؤدي به الفرض واجاب عنه صاحب الايضاح بان الاحرام شبه العرض من حيث انه مفتاح

الحج كما ان الوضوء مفتاح الصلاة ويشبه تحريمة الصلاة من حيث انه تتصل به افعال الحج كما ان التحريمة تتصل
بها افعال الصلاة ولو احرم للصلاة وهو صبي لا تنقلب فرضا فكذا هنا ترجيحا لهذا الشبه اخذا بالاحتياط
انتهى وحاصل هذا الجواب ان الاحرام شرط لكن له شبه الركن من حيث اتصال الاداء به فاخذنا بالاحتياط واجاب عنه صاحب
العناية بان الاحرام عندنا انما يكون بالنية وبها يصير شارعا في افعال الحج فصار كالصبي اذا توضا وشرع في
الصلاة ثم بلغ بالسن فنوى ان تكون تلك الصلاة فرضا لا تنقلب اليه انتهى قوله لان احرام الصبي لم يكن لازما
لعدم الاهلية اقول حيث كان احرام الصبي غير لازم لعدم كونه مخاطبا جاز فسخه بالشروع في غيره ويدل
على عدم لزومه انه لو احصر فتحلل لا قضاء عليه ولا دم ولو ارتكب شيئا من محظورات الاحرام لا يلزمه الجزاء قوله
وفرضه الاحرام اقول اي فرض الحج الاحرام باجماع الائمة ولان كل عبادة لها تحليل فلها احرام كالصلاة
وهو عندنا شرط لا ركن لانه يدوم الى الحلق ولا ينتقل عنه الى غيره ويجامع كل ركن ولو كان ركنا لما كان كذلك
قوله والوقوف بعرفة وطواف الزيارة اقول هو الطواف في يوم من ايام النحر وفرضيتهما ثبتت باجماع الائمة

مطلب فرائض الحج

قوله واحرام العبد لازم فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره اقول انما كان احرامه لازما لكونه مخاطبا
ولهذا لو اصاب صيدا كان عليه الصيام لانه صار جانيا على احرامه بقتل الصيد وهو ليس من اهل التكفير
بالمال فتكفيره بالصوم قوله فان فات واحد منها بطل الحج اقول في عبارة المص هنا بحث من وجهين
الاول انه اذا فات الاحرام لا يقال بطل الحج بل يقال بطل الشروع في الحج لان البطلان فرع التلبس بالشيء والتلبس
بالحج انما يكون بالاحرام والثاني ان طواف الزيارة لا يفوت فلا يقال يجب بفوته القضاء من العام القابل قال في
الينابيع فاذا فاته الوقوف بعرفة فاته الحج وان وقف بعرفة لا يفوته الحج ويأتي بطواف الزيارة في جميع السنة الا انه
اذا اتى به في ايام النحر ليس عليه دم وان اخره عن ذلك لزمه دم في قول الامام وقالا لا شيء عليه بالتاخير انتهى
قوله ووجب القضاء في العام القابل اقول لو اقتصر على قوله ووجب القضاء لكان اولى لان الحج اذا بطل
لا يتقيد القضاء بالعام القابل قوله واذا ترك شيئا منها جاز حجه وعليه دم اقول يعني واذا ترك
شيئا من الواجبات يلزمه دم بتركه ويجبر به الحج سواء تركه عمدا او سهوا لكن في العمد ياثم وقال في البدائع ان الواجبات
كلها اذا تركها لعذر لا شيء عليه وان تركها لغير عذر فعليه دم انتهى ويستثنى من هذا الحلق وركعتا الطواف ٥
فانهما واجبان ولا يجب الدم بتركهما قوله وغيرها سنن واداب اقول هكذا قال صاحب الوقاية ايضا وفيما
لا يخفى فان واجبات الحج ليست منحصرة في الخمسة المذكورة بل لها واجبات اخر وهي ابتداء الاحرام من الميقات وما زاد
على اكثر طواف الزيارة وركعتا الطواف والمشي في السعي لمن لا عذر له وذبح القارن او المتمتع ان كان موسرا والطواف
من وراء الحطيم وستر العورة فهذه اثنا عشر واجبا متفق عليها واما الواجبات المختلف فيها الطهارة عن الحدثين
الاكبر والاصغر في الطواف وهو الصحيح من المذهب واستدامة الوقوف بعرفة الى الغروب لمن وقف بالنهار وطواف
الزيارة في وقته وذبح القارن والمتمتع في ايام النحر وذبحهما قبل الحلق والبداية بالصفا والختم بالمروة
في الرواية المشهورة نص عليه محمد والابتداء بالحجر الاسود في الطواف ذكره في الوجيز والتيامن فيه ومتابعة
الامام في الافاضة من عرفة والرمي قبل الحلق وهي للقارن والمتمتع قبل الذبح والحلق في ايام النحر والحلق
في الحرم وما عدا هذه المذكورات ستجيء بيانه مفصلا ان شاء الله تعالى سنن واداب ويلحق بهذه الجملة الاجتناب
عن محظورات الاحرام قوله بفتح القاف وكسرها اقول قال في القاموس وذو القعدة ويكسر شهر كانوا يقعدون
فيه عن الاسفار جمعه ذوات القعدة انتهى وفيه اشارة الى ان الفتح افصح من الكسر وقال في الصحاح القعدة بالفتح
المرة وبالكسر نوع منه وذو القعدة جمعه ذوات القعدة انتهى وقال الفاضل الشمني يجوز في قافه
الفتح والكسر بناء على انه من المرة ومن الهيئة انتهى قوله وعشر ذي الحجة اقول قال في النهاية
ذو الحجة بالكسر شهر الحج انتهى وقال العلامة الشمني لم يسمع في حائه الا الكسر انتهى ٥ وقال صاحب

الصحاح والحجة بالكسر المرة الواحدة وهي من الشواذ لان القياس الفتح والحجة السنة والجمع حجج بوزن
عنب وذو الحجة شهر الحج وجمعه ذوات الحجة ولم يقولوا ذوو الحجة على واحده انتهى فعلى هذا يكون
المراد بالاشهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات شهرين وبعض شهر والدليل عليه ما اخرجه الحاكم وقال على شرط
الشيخين عن ابن عمر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات قال شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة واخرج
الدارقطني وابن ابي شيبة عن ابن عباس وابن مسعود نحوه وفائدة هذه التاقيت تظهر في ان شيئا من
افعال الحج لا تجزئ الا فيها لا في ان افعال الحج تجزئ في اي وقت كان منه فلو احرم بالحج في رمضان وسعى
بعد طواف القدوم في شوال اجزاه ذلك عن السعي الواجب في الحج ولو سعى في رمضان لا يجزيه قال صاحب
الهداية واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة كذا روي عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن
الزبير ولان الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات وهذا يدل على ان المراد
من قوله تعالى الحج اشهر معلومات شهران وبعض الثالث لا كله انتهى وعلم بهذا ان العبادلة عنده
ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وليس منهم ابن الزبير ولذلك افرده بالذكر ولا ابن عمرو بن العاص ولذلك
تركه والمشهور عند المحدثين انهم اربعة وهم المذكورون سوى ابن مسعود قيل الاول عرف الفقهاء و
الثاني عرف المحدثين اما الرواية بذلك عن ابن مسعود فهي عند ابن ابي شيبة والدارقطني واما الرواية
بذلك عن ابن عمر فمعلقة عند البخاري ووصلها الحاكم ثم البيهقي واما الرواية بذلك عن ابن عباس فهي
عند ابن ابي شيبة والدارقطني ايضا واما الرواية بذلك عن ابن الزبير فهي عند الدارقطني وورد مثل قولهم
في حديث مرفوع اخرجه الطبراني في الاوسط من حديث ابي امامة وهو عند ابن مردويه ايضا وفي اسناده
متروك قوله وهذا يدل على ان المراد الخ ولم يذكر كيفية الدلالة على ذلك قال الزمخشري في الكشاف فان قلت
كيف كان الشهران وبعض الثالث اشهرا قلت اسم الجمع يشترك فيما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت
قلوبكما فلا سؤال فيه اذن وانما يكون موضعا للسؤال لو قيل ثلثة اشهر معلومات انتهى ورد هذا القول
بان ذلك عند عدم الالتباس كما في هذا المثال وما نحن فيه ملتبس وقال بعضهم هو من باب ذكر الكل وارادة
الجزء فيكون مجازا مرسلا قال في العناية فان قلت لا بد للمجاز من قرينة قلت سياق الكلام لانه قال الحج
اشهر والحج نفسه ليس باشهر فكان تقديره والله اعلم الحج في اشهر والظرف لا يستلزم الاستغراق فكان
البعض مرادا وعينه ما روي عن العبادلة وغيرهم انتهى والقاضي ذكر القولين حيث قال وانما سمى
شهرين وبعض شهر اشهرا اقامة للبعض مقام الكل واطلاقا للجمع على ما فوق الواحد انتهى وقال
الاتقاني في غاية البيان لفظ اشهر عام فيجوز ان يراد منه بعض وقال الشيخ اكمل الدين في العناية وهذا
الجواب ليس بشيء لان ما ينتهي اليه الخصوص اذا كان العام جمعا الثلثة ولان الخصوص انما يكون باخراج بعض
افراد العام لا باخراج بعض كل فرد انتهى **قوله** يعني اذا كان بهذه اشهر كره الاحرام لذي الحج قبلها
اقول قال في الينابيع والاحرام عندنا شرط من شرائط الحج كالوضوء للصلاة حتى يجوز تقديمه على اشهر الحج و
عند الشافعي ركن حتى لا يجوز الا في اشهر الحج والافضل ان يحرم من دويرة اهله واجمعوا ان الاحرام قبل
اشهر الحج مكروه انتهى **قوله** والعمرة سنة **اقول** هو قول مالك وقال الشافعي في القول الجديد انها فرض
لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا يدل على افتراضهما لان الامر باتيانهما حال كونهما كاملين بجميع الاركان
والشروط ولما اخرجه الترمذي وابن حبان والدارقطني عن ابي رزين العقيلي انه قال يا رسول الله ان ابي شيخ كبير
لا يستطيع الحج ولا العمرة قال احجج عن ابيك واعتمر قال احمد لا اعرف في ايجاب العمرة اصح منه ولنا ما اخرجه
الترمذي وقال حسن صحيح عن جابر بن عبد الله قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة اواجبة قال لا وان تعتمر هو
افضل ولانها تؤدى بنية غيرها فان من فاته الحج يتحلل بها وذلك امارة السنية واجيب عن الاية بان القران

في الذكر

في الذكر لا يقتضي المساواة في الحكم ولو سلم فقرانها في الاية انما هو في الاتمام وذلك انما يكون بعد الشروع
والمعنى اتموهما اذا شرعتم فيهما وهذا المعنى لا يدل على وجوبهما لان الشروع ملزم عندنا وان لم يكن
اصل الفعل واجبا وعن حديث ابي رزين بانه صلى الله عليه وسلم انما امره بان يحج ويعتمر عن ابيه وحجه واعتماره
عن ابيه ليسا بواجبين مع ان قول ابي رزين لا يستطيع الحج ولا العمرة يقتضي عدم وجوبهما على ابيه
فيكون الامر في حديث ابي رزين للاستحباب وقول الامام النووي في المجموع ان الحفاظ اتفقوا على ضعف حديث
جابر ولا يغتر بقول الترمذي فيه حسن صحيح تهور لان قوله اتفق الحفاظ على ضعفه مع ثبوت تصحيح الترمذي
اياه مما لا يكاد يصح لان الترمذي من جملة الحفاظ بل من اجلهم غاية الباب يكون الحديث مما اختلف في تصحيحه
على ان العبرة في الاحكام بنظر المجتهد لا بنظر غيره فان نظر المجتهد اتم من نظر غيره محدثا كان او غيره ف
ان المجتهد اذا بنى على حديث حكما من احكام الله تعالى وقبل علماء عصره ذلك منه علم ان الحديث ثبت عنده
وعند علماء عصره اذ لو لم تثبت صحته عنده لما بنى عليه حكما من احكام الله تعالى ولو لم تثبت صحته عندهم لما
قبلوا ذلك منه بل ردوه عليه وقد بنى الائمة الاربعة احكاما على احاديث حكم المحدثون بضعفها بل بوضع
بعضها فلو التفتنا الى ما صدر منهم في تلك الاحاديث من الكلام لزم هدم اساس ما بنى عليها من الاحكام وهو
امر عظيم وخطب جسيم فقد حققنا هذا المحل فيما مضى بما لا مزيد عليه فمن وجد من نفسه ميلا الى الوقوف عليه
فليرجع عليه **تنبيه** قال بعض العلماء والعجب كل العجب ممن يطعن في ائمة الاجتهاد الذين اختارهم الله
وفضلهم على كثير من العباد فيقول ان فلانا لم يبلغه الحديث او بلغه وخالفه فكيف يسوغ الطعن فيهم وانى
يظن ذلك بهم مع كمال علمهم وكثرة ورعهم ووفارة مهارتهم وقرب زمانهم من النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة
والتابعين رضي الله عنهم بل هم اولى بالعلم ممن بعدهم اولم يدر هذا الزاعم ان سبيل المجتهد غير سبيل الناقل وان ليس
للمجتهد ان يتسارع الى قبول النقل والعمل به الا بعد تصفح العلل والاسباب لانهم النقاد وهم لا يلتفتون الى قول
من خالفهم ممن ليس له ذوقهم ومعرفتهم بل يقطعون بخطائه بمنزلة الصيارفة النقاد الذين يميزون بين
الجيد والردي فلا يلتفتون الى خطا من لم يعرف ذلك فلعله علم من ذلك ما لم يعلمه غيره وفهم منه ما لم يفهمه
غيره او بلغه الحديث من طريق لم يرتضه او بلغه دليل اقوى من دليل غيره او ظفر بمراد الحديث بما لم يظفر به غيره
فليتسارع في المعذرة قبل الحسرة وليتنبه على ذلك الغفلة نعوذ بالله من العصبية والهوى فانما شرك
العمى انتهى **قوله** مواقيت الاحرام **اقول** قال الشيخ اكمل الدين في العناية والمواقيت جمع الميقات وهو
الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للوقت في قوله تعالى هنالك الولاية انتهى وتبعه الشيخ كمال الدين
في فتح القدير حيث قال المواقيت جمع ميقات وهو الوقت المعين استعير للمكان المعين انتهى وقال في شرح المجمع
الميقات هو الوقت المحدود استعير هنا للمكان انتهى فعلى هذا يكون الميقات حقيقة في الزمان ومجازا في المكان
والمفهوم من الصحاح والقاموس انه حقيقة فيهما واليه جنح صاحب البحر حيث قال اي الامكنة التي لا يجاوزها
الافاقي الا محرما خمسة فالميقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد الثاني انتهى وتفسير المصنف المواقيت
بقوله اي المواضع التي لا يتجاوزها الانسان الا محرما يشير اليه وسيكون لنا عود الى هذا المقام ان شاء الله الملك
العلام **قوله** ذو الحليفة للمدني **اقول** ذو الحليفة بضم الحاء المهملة وفتح اللام وبالفاء موضع بينه
وبين مكة نحو عشر مراحل او تسع وبينه وبين المدينة ستة اميال ذكره النووي وقيل سبعة كما ذكره القاضي عياض
وهو ابعد المواقيت من مكة **قوله** وذات عرق للعراقي **اقول** ذات عرق بكسر العين المهملة وسكون الراء وهي
ميقات اهل العراق وسائر اهل المشرق قال في المصباح وهو عن مكة نحو مرحلتين **قوله** وجحفة للشامي **اقول**
بضم الجيم وسكون المهملة وفتح الفاء قرية خربة على نحو خمس مراحل من مكة قال ابن العراقي في شرح التقريب الجحفة
قرية على ستة اميال من البحر وثماني مراحل من المدينة وثلاث مراحل من مكة انتهى وهي التي دعا النبي صلى الله عليه وسلم ان ينقل

اليها حمى المدينة ويقال لا يدخلها احد الا حم قاله في المصباح والجحفة منزل بين مكة والمدينة قريب من رابغ بين بدر وخليص ويقال كان اسمها مهيعة بسكون الهاء وفتح الياء انتهى قوله وقرن في المغرب بسكون الراء اقول قرن بفتح القاف وسكون الراء جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة نحو مرحلتين قوله وفي الصحاح بفتحها للنجدي اقول قال صاحب الصحاح القرن بالتحريك موضع وهو ميقات اهل نجد ومنه اويس القرني وغلطه صاحب القاموس في تحريكه وفي نسبة اويس القرني اليه لانه منسوب الى قبيلة باليمن يقال لها بنو قرن بطن من مراد القبيلة المعروفة ينسب اليها المرادي وحكى في المشارق عن القابسي انه قال قرن بالاسكان اراد الجبل المشرف على الموضع وقرن بالفتح اراد الطريق الذي يفترق منه فانه موضع فيه طرق مفترقة انتهى قال ابن العراقي وهذا يدل على ان فيه خلافا انتهى قلت فعلى هذا ينبغي التغليط الا ودل نجد بفتح النون وسكون الجيم وآخره دال مهملة قال في النهاية هو ما ارتفع من الارض وهو اسم خاص لما دون الحجاز مما يلي العراق انتهى قوله ويلملم لليمني اقول الياء في يلملم بدل من الهمزة والاصل الملم بهمزة ولام مفتوحتين ثم ميم ساكنة ثم لام مفتوحة قاله في المصباح ويلملم جبل بتهامة على ليلتين من مكة وهو ميقات اهل اليمن ووزنه فعلعل وقد غلب على البقعة فيمتنع من الصرف للعلمية والتانيث انتهى قوله لاهلها ولاهل هذه المواضع ولمن مر بها من خارجها اقول الجار والمجرور ظرف مستقر في محل الرفع على انه خبر لمبتدا محذوف والتقدير وهي اي المواقيت المذكورة كائنة لاهلها ولمن مر بها من خارجها اخرج البخاري ومسلم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام الجحفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل اليمن يلملم هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن ممن اراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك فمن حيث انشا حتى اهل مكة من مكة قوله هن لهن اي لاهلهن فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فدل هذا الحديث الصحيح على ان المواقيت التي وقتها النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاربعة واخرج البخاري عن ابن عمر قال لما فتح هذان المصران اتوا عمر رض فقالوا يا امير المؤمنين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حد لاهل نجد قرنا وهو جور عن طريقنا وانا اذا اردنا قرنا يشق علينا قال انظروا حذوها من طريقكم فحد لهم ذات عرق قوله جور بالجيم اي ميل اي مائل يعني انه مصدر بمعنى اسم الفاعل والمصران هنا البصرة والكوفة فدل هذا الحديث الصحيح على ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يوقت ذات عرق لاهل العراق وانما وقتها لهم عمر رض ومن ثم اختلف الائمة الاربعة فيها هل صارت ميقاتا لاهل العراق بتوقيت النبي صلى الله عليه وسلم او باجتهاد عمر رض فذهب الحنفية الى انه بتوقيت النبي صلى الله عليه وسلم قال صاحب الهداية والمواقيت التي لا يجوز ان يجاوزها الانسان الا محرما خمسة لاهل المدينة ذو الحليفة ولاهل العراق ذات عرق ولاهل الشام جحفة ولاهل نجد قرن ولاهل اليمن يلملم هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت لهؤلاء انتهى ونقل ابن العراقي من الائمة الشافعية وهو الذي عليه اكثر الشافعية انتهى وقال الشافعي في الام انه بتوقيت عمر وهو الذي ذكره المالكية قال النووي في شرح مسلم واما ذات عرق فكذلك العراق فهي ميقات اهل العراق واختلف العلماء هل صارت ميقاتهم بتوقيت النبي صلى الله عليه وسلم او باجتهاد عمر رض وفي المسئلة وجهان لاصحاب الشافعي اصحهما وهو نص الشافعي في الام انه بتوقيت عمر رض وذلك الصريح في صحيح البخاري ودليله قال بتوقيت النبي صلى الله عليه وسلم حديث جابر لكنه غير ثابت لعدم جزمه برفعه وكما قال الدارقطني انه حديث ضعيف لان العراق لم تكن فتحت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فكلام من فوق تضعيفه صحيح ودليله ما ذكرته واما الذي انه المصنف لعدم فتح العراق ففاسد لانه لا يمتنع ان يبين النبي صلى الله عليه وسلم لعلمه بانه سيفتح ويكون ذلك من معجزات النبوة والاخبار بالمغيبات المستقبلات كما انه صلى الله عليه وسلم وقت لاهل الشام الجحفة في جميع الاحاديث الصحيحة ومعلوم ان الشام لم يكن فتح حينئذ وقد ثبتت الاحاديث الصحيحة عنه صلى الله عليه وسلم انه اخبر بفتح الشام واليمن والعراق وانهم ياتون اليهم يبسون والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون وانه صلى الله عليه وسلم اخبر بانه زويت له مشارق الارض ومغاربها وقال سيبلغ ملك امتي

ما زوي

ما زوي لي منها وانهم سيفتحون مصر وهي ارض يذكر فيها القيراط وان عيسى ينزل على المنارة البيضاء شرقي دمشق وكل هذه الاحاديث في الصحيح انتهى والحاصل ان من قال ان ذات عرق صارت ميقاتا لاهل العراق باجتهاد عمر رض استدل بما اخرجه البخاري في صحيحه عن ابن عمر وان من قال صارت ميقاتا لهم بتوقيت النبي صلى الله عليه وسلم واستدل بما اخرجه مسلم في صحيحه عن ابي الزبير انه سمع جابر بن عبد الله يسال عن المهل فقال سمعت احسبه رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر الحديث وفيه ومهل اهل العراق من ذات عرق قال النووي في شرح مسلم هو غير ثابت لعدم رفعه بجزمه وقال في شرح المهذب اسناده صحيح لكنه لم يجزم برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم فلا يثبت رفعه بمجرد هذا وقال ولي الدين ابن العراقي في شرح التقريب قلت في قول النووي ان حديث جابر غير ثابت لانه لم يجزم برفعه نظر فان قوله احسبه معناه اظنه والظن في باب الرواية ينزل منزلة اليقين وليس ذلك قادحا في رفعه ايضا فلو لم يصرح برفعه لا يقينا ولا ظنا فهو منزل منزلة المرفوع لان هذا لا يقال من قبل الراي وانما يوجد توقيفا من الشارع لا سيما وقد ضمه جابر الى المواقيت المنصوص عليها يقينا باتفاق وروى ابو داود والنسائي باسناد صحيح كما قال النووي عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لاهل العراق ذات عرق وصححه ابو العباس القرطبي وقال الذهبي هو صحيح غريب وقال والدي ان اسناده جيد وروى ابو داود ايضا عن الحارث بن عمرو السهمي وفيه ووقت يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات عرق لاهل العراق قال البيهقي في اسناده من هو غير معروف عند غيره وروى الشافعي والبيهقي باسناد حسن عن عطاء عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا انه وقت لاهل المشرق ذات عرق فالارجح عندي انه منصوص ايضا قال ابن قدامة ويجوز ان يكون عمر ومن سأله لم يعلموا بتوقيت النبي صلى الله عليه وسلم ذات عرق فقال ذلك برايه فاصاب ووافق قول النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان كثير الاصابة رضي الله عنه انتهى كلام ابن العراقي وقال بعضهم لما وقت عمر ذات عرق لاهل العراق لم ينكر احد عليه من الصحابة فصار اجماعا قوله مهل اهل العراق بضم الميم وفتح الهاء وتشديد اللام اي موضع اهلالهم قال ابن العراقي هو في الاصل رفع الصوت بالتلبية والمراد به هنا مطلق الاحرام سمي بذلك لملازمته له في عادتهم غالبا تنبيه وقع في حديث ابن عباس وقت وفي حديث ابن عمر حد قال القاضي عياض قوله وقت اي حد وجعلهم ميقاتا وحد الحد الذي يحرمون منه ومنه المؤقت والمواقيت كلها حدود للعبادات ويكون وقت بمعنى اوجب عليهم الاحرام منه ومنه ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقال صاحب النهاية التوقيت والتاقيت ان يجعل للشيء وقت يختص به وهو بيان مقدار المدة يقال وقت الشيء يوقته ووقته يقته اذا بين مدته ثم اتسع فيه فاطلق على المكان فقيل للموضع ميقات وهو مفعال منه واصله موقات فقلبت الواو ياء لكسرة الميم انتهى وقال الشيخ تقي الدين في شرح العمدة قيل ان التوقيت في اللغة التحديد للشيء مطلقا لان التوقيت تحديد بالوقت فيصير التحديد من لوازم التوقيت فيطلق عليه توقيت فقوله هنا وقت يحتمل ان يراد به التحديد اي حد هذه المواضع للاحرام ويحتمل ان يراد بذلك تعليق الاحرام بوقت الوصول الى هذه الاماكن بشرط ارادة الحج او العمرة انتهى قوله وجاز تقديمه اي الاحرام عليها اي المواقيت اقول معنى التوقيت بهذه المواقيت منع مجاوزتها بلا احرام اما الاحرام قبل الوصول اليها فلا منع منه عند الجمهور ونقل غير واحد الاجماع عليه بل ذهب طائفة من العلماء الى ترجيح الاحرام من دويرة اهله على التاخير الى الميقات وهو مذهب الحنفية واحد قولي الشافعي ورجحه من اصحابه القاضي ابو الطيب والروياني والغزالي والرافعي وقال ابن المنذر ثبت ان ابن عمر اهل من ايليا يعني بيت المقدس وكان الاسود وعلقمة وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم انتهى وقال النووي الاصح ان الاحرام من الميقات افضل اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وبه قال احمد وعن احمد انه ان كان يملك نفسه عن الوقوع في محظور فالاحرام من دويرة اهله افضل والا فمن الميقات وبه قال بعض الشافعية قال صاحب

الهداية فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما ان يحرم بهما من دويرة اهله كذا قال علي وابن مسعود والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور انتهى اما حديث علي فقد اخرجه الحاكم عن عبد الله بن سلمة قال سئل علي عن قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله قال ان تحرم من دويرة اهلك قال في العناية قيل انما صغر دويرة تعظيما للكعبة انتهى واخرجه البيهقي فقال روي عن ابي هريرة مرفوعا واما حديث ابن مسعود فقد قال مخرج احاديث الهداية لم نجده **قوله** لقاصد متعلق بقوله جاز الخ دخول مكة ولعل حاجة اي للحج او العمرة او لحاجة اخرى **اقول** قال صاحب الهداية ثم الافاقي اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه ان يحرم قصد الحج او لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز احد الميقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظيم البقعة الشريفة فيستوي فيه التاجر والمعتمر وغيرهما انتهى احترز بقوله على قصد دخول مكة عن انه اذا انتهى اليها لا على قصد دخول مكة فانه لا يجب عليه ان يحرم ومن قصد موضعا دونها سواء نوى الاقامة فيه خمسة عشر يوما او لم ينو فانه يجوز له مجاوزة الميقات بغير احرام ويصير كاهل ذلك الموضع قال في العناية والاصل فيه ان كل من قصد مجاوزة ميقاتين لا يجوز له الا بالاحرام ومن قصد مجاوزة ميقات واحد حل بغير احرام بيانه ان من اتى ميقاتا بنية الحج او العمرة او دخول مكة لحاجة لا يجوز دخوله الا بالاحرام لانه قصد مجاوزة ميقاتين ميقات اهل الافاق وميقات اهل الحل والحيلة لمن اراد من الافاقي دخوله بغير احرام ان يقصد بستان بني عامر او غيره من الحل فلا يجب الاحرام لانه قصد مجاوزة ميقات واحد وقوله عندنا اشارة الى خلاف الشافعي فان عنده ان الاحرام يجب عند الميقات على من اراد دخول مكة للحج او العمرة فاما من اراد دخولها للقتال فليس عليه الاحرام قولا واحدا لان النبي صلى الله عليه وسلم دخلها يوم الفتح بغير احرام وله في الدخول للتجارة قولان ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا يجاوز احد الميقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة لا لاداء شرط للحج بدليل انه من كان داخل الميقات يحرم من دويرة اهله وتعظيمها لم يختلف بالنسبة الى الحاج وغيره فيستوي التاجر والمعتمر وغيرهما وما رواه الشافعي من خصوصياته صلى الله عليه وسلم كما قال في خطبته في يوم الفتح ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض وانما ثم لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار وحرمت الى يوم القيمة انتهى قلت قال النووي في الروضة ومن قصد مكة لا للنسك استحب ان يحرم بحج او عمرة وفي قول يجب ان لم يتكرر دخوله كحطاب وصياد انتهى وقال في شرح مسلم واذا دخل مكة او حرمها لحاجة لا تتكرر من تجارة او زيارة ونحوهما ففي وجوب الاحرام بحج او عمرة خلاف للعلماء وهما قولان للشافعي اصحهما استحبابه والثاني وجوبه بشرط ان لا يدخل لقتال ولا خائفا من ظهوره وبروزه انتهى والحاصل ان الافاقي اذا قصد دخول مكة وجب عليه الاحرام من المواقيت عندنا سواء اراد الحج او التجارة او القتال او غير ذلك وقال الشافعي اذا قصد دخولها للحج او العمرة يجب عليه الاحرام قولا واحدا واذا قصد دخولها لحاجة لا تتكرر كتجارة او زيارة او نحوهما ففي وجوب الاحرام عليه قولان واصحهما استحبابه واذا قصد دخولها خائفا من القتال او مريدا القتال او لحاجة متكررة فللحرج واما في الخوف من القتال فللضرورة كالحطاب والاصطياد فلا يجب عليه الاحرام قولا واحدا اما في الحاجة المتكررة فللحرج واما في الخوف من القتال فللضرورة واما في القتال فلانه صلى الله عليه وسلم دخل مكة يوم الفتح وعلى راسه المغفر واستدل به على جواز دخول مكة بلا احرام لانه صلى الله عليه وسلم كان مستور الراس بالمغفر والمحرم يجب عليه كشف راسه وقد رد دخوله صلى الله عليه وسلم بلا احرام بوجهين الاول انه كان خائفا من القتال متاهبا له واستشكل النووي هذا الوجه لان مذهب الشافعي ان مكة فتحت صلحا خلافا لابي حنيفة في قوله انما فتحت عنوة ح ثم اجاب عنه بانه صالح ابا سفيان وكان لا يامن غدر اهل مكة فدخلها صلحا وهو متاهب للقتال ان غدروا والثاني ان جواز دخولها بلا احرام من خصايصه صلى الله عليه وسلم وفيه بحث لان الصحابة ايضا دخلوها بلا احرام فالجواب الصحيح ما ياتي واما عندنا فيجب الاحرام على من قصد مكة مطلقا اي سواء اراد الحج او العمرة او حاجة اخرى متكررة كانت او لا كان خائفا من القتال

اي ما يكون افضل

او مريدا

او مريدا اياه ودخوله صلى الله عليه وسلم مكة بلا احرام يوم الفتح كان مختصا بتلك الساعة ويدل عليه ما اخرجه البخاري ومسلم عن ابي شريح العدوي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام الغد من يوم الفتح فقال ان مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الاخر ان يسفك بها دما ولا يعضد بها شجرة فان احد ترخص بقتال رسول الله فيها فقولوا ان الله تعالى اذن لرسوله ولم ياذن لكم وانما اذن لي ساعة من نهار وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالامس فليبلغ الشاهد الغائب اي بالحرمة الدخول بلا احرام لا الدخول للقتال فانه جائز بالاجماع لو ان المسلمين لجمعوا على دخول مكة المكرمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم للقتال ذكره الزيلعي **اعلم** ان الكفار والبغاة اذا تغلبوا في مكة المشرفة وجب قتالهم بالاجماع لان قتال هؤلاء من حقوق الله تعالى التي لا يجوز ان تضاع قال محمد ولو دخل قوم من اهل الحرب الحرم للقتال فلا شيء على المسلمين ان يقاتلوهم ويأسروهم وكذلك الواحد منهم اذا دخل الحرم وكان مقاتلا لانهم هتكوا حرمة الحرم ولم يلتزموها انتهى وقد نص الله تعالى بقتال من قاتل في الحرم حيث قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم اي فان قاتلوكم في الحرم فاقتلوهم فيه ولا تبالوا بقتالهم ثم لانهم الذين هتكوا حرمة ذلك الجناب فاستحقوا من الله اشد العذاب ومن اراد الوقوف على ازيد من هذا الكلام بحيث لا يخفى عليه شيء مما يتعلق بالمقام فعليه بمطالعة رسالتنا المسماة بالسيف المحرم لقتال من هتك حرمة الحرم المحرم حديث لا يجاوز احد الميقات الا محرما اخرجه ابن ابي شيبة والطبراني عن ابن عباس مرفوعا واخرجه الامام الشافعي عنه موقوفا واخرجه اسحق من وجه اخر عنه موقوفا ايضا وكذا اخرجه ابن ابي شيبة من وجه ثالث عنه موقوفا والمرفوع ضعيف والموقوف صحيح والموقوف في مثل هذا الموضع لا فيما لا يكون للراي فيه مدخل بمنزلة المرفوع بحكم تمام ما **قوله** الا ان يكون القاصد من داخل الميقات **اقول** زاد بعضهم او كان من نفسها ولا حاجة الى هذه الزيادة لان المراد بالداخل ما قابل الخارج فيشمل من كان من نفسها **قوله** فله الحل **اقول** اي فالميقات له الحل فيجب عليه ان يحرم منه قبل دخوله الحرم وان يحرم من دويرة اهله كان افضل وما بين الميقات والحرم كمكان واحد في حقه والحرم حد في حقه كالميقات في حق الافاقي **قوله** ولمن بمكة للحج الحرم وللعمرة الحل **اقول** اي ومن سكن بمكة فميقاته لاجل الحج الحرم ولاجل العمرة الحل وحكم من بالحرم حكم من بمكة قال بعض الفضلاء في شرح الكنز اراد المص بالمكي من كان داخل الحرم سواء كان بمكة او لا ورده بعضهم بانه فيما تكلف بلا قرينة فالمراد بالمكي ساكنها واما القاطن في حرمها فليس بمكي وان اعطي حكمه انتهى **قوله** لان الحج في عرفات وهي في الحل فاحرامه من الحرم والعمرة في الحرم فاحرامه من الحل ليحصل له نوع سفر **اقول** قال صاحب الهداية ومن كان بمكة فوقته في الحج الحرم وفي العمرة الحل لان النبي صلى الله عليه وسلم امر اصحابه ان يحرموا بالحج من جوف مكة وامر اخا عائشة ان يعمرها من التنعيم وهو في الحل ولان اداء الحج في عرفة وهي في الحل فيكون الاحرام من الحرم ليتحقق نوع سفر واداء العمرة في الحرم فيكون الاحرام من الحل لهذا الا ان التنعيم افضل لورود الاثر به انتهى قال الحافظ ابن حجر في تخريج احاديث الهداية قوله امر رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه ان يحرموا بالحج من جوف مكة وامر اخا عائشة ان يعمرها من التنعيم قلت هو ملفق من حديثين احدهما ما اخرجه مسلم من حديث جابر وابي سعيد انهم اهلوا بالبطحاء وليس فيه تصريح بالامر وثانيهما متفق عليه من حديث عائشة وللبخاري يا عبد الرحمن اذهب باختك فاعمرها من التنعيم انتهى قال صاحب الهداية ولان اداء الحج في عرفة وعدل المص عن عبارته حيث قال لان الحج في عرفات لان عرفة اسم اليوم التاسع من ذي الحجة وعرفات اسم موقف الحاج والاحرام في الحل الوقوف لا اليوم قال صاحب القاموس ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة وعرفات موقف الحاج ذلك اليوم على اثني عشر ميلا من مكة وغلط الجوهري فقال موضع بمنى وهو اسم في لفظ الجمع فلا يجمع معرفة وان كانت جمعا لان الاماكن لا تزول فصارت كالشيء الواحد معرفة لان التاء بمنزلة الياء والواو في مسلمين ومسلمون وقولهم نزلنا عرفة شبيه مولد انتهى والحاصل فرق بعضهم بين عرفات وعرفة اسم اليوم التاسع من ذي الحجة وقول الناس نزلنا عرفة شبيه بمولد وليس بعربي محض

فقال عرفات اسم الموقف سمي بالجمع كاذرعات وعرفة صح

الشيخ زين

الشيخ عمر

محض واختاره صاحب القاموس وبعضهم لم يفرق بينهما فقال انهما علمان لهذا المكان المخصوص اعني الموقف
قلت هذا هو التحقيق والدليل عليه امران الاول انه ورد في الاحاديث الصحيحة اطلاق عرفة على الموقف وقد
عقد البخاري في صحيحه عنه بها في ابواب عديدة منها قوله باب التلبية والتكبير اذا غدا من منى الى عرفة ومنها
قوله باب الوقوف على الدابة بعرفة ومنها قوله باب النزول بين عرفة وجمع ومنها قوله باب قصر الخطبة بعرفة
ومنها قوله باب الوقوف بعرفة والثاني اضافة اليوم اليها لان الظاهر ان معنى يوم عرفة يوم الوقوف بعرفة
بعرفة وعرفات مدلولهما واحد وليس ثمة اماكن متعددة كل منها عرفة جمعت على عرفات **قوله** من اراد
احرامه **اقول** قال صاحب القاموس احرم دخل في الحرم او في حرمة لا تهتك وحرم الحاج او المعتمر دخل في عمل
حرم عليه به ما كان حلالا انتهى والظاهر من هذه العبارة انه ماخوذ من المعنى الثاني وانما سمي بذلك
لاقتضائه تحريم ما كان حلالا من قبل ويجوز ان يكون ماخوذا من المعنى الاول وانما سمي بذلك لاقتضائه دخول
الحرم والحرمة على المعنيين للدخول في شيء كاصبح وامسى اي دخل في الصباح وفي المساء **قوله** كونه محرما **اقول**
اشار بهذا التفسير الى ان المصدر مضاف الى فاعله وقال صاحب الوقاية والنقاية ومن شاء احرامه وعبر عنه
صاحب الكنز بالمصدر المبني حيث قال واذا اردت ان تحرم اي احرامك اي جعل نفسك محرما **قوله** توضا
وغسله احب **اقول** قال صاحب الهداية واذا اراد الاحرام اغتسل او توضا والغسل افضل لما روي ان
صلى الله عليه وسلم اغتسل لاحرامه الا انه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض وان لم يقع فرضا عنها فيقوم الوضوء مقامه
كما في الجمعة وكن الغسل افضل لان معنى التنظيف فيه اتم ولانه عم اختاره انتهى وقوله الا انه للتنظيف
استثناء من قوله والغسل افضل وكانه يدفع ما يتوهم ان الغسل اذا كان افضل وجب ان لا يقوم غيره مقامه فقال
الا انه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض وان لم يقع فرضا عنها وكل غسل كان لمعنى النظافة يقوم الوضوء مقامه
كما في الجمعة والعيدين لكن الغسل افضل لان معنى النظافة فيه اتم ولانه صلى الله عليه وسلم اختاره اي آثره على
الوضوء والحاصل ان من اراد ان يحرم يستحب له ان يغتسل لانه صلى الله عليه وسلم اغتسل لاحرامه اخرج الترمذي
وحسنه عن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل واخرج الدارقطني والطبراني والعقيلي
وفي رواية لهم اغتسل لاحرامه واخرج الحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس قال اغتسل رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثم لبس ثيابه فلما اتى ذا الحليفة صلى ركعتين ثم قعد على بعيره فلما استوى به على البيداء احرم
واخرج ابن ابي شيبة والبزار والدارقطني والحاكم عن ابن عمر انه قال السنة ان تغتسل اذا اردت ان تحرم
والمراد بهذا الغسل تحصيل النظافة وازالة الرائحة حتى تؤمر به الحائض والنفساء لما اخرجه مسلم
عن جابر قال مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم تسع سنين لم يحج ثم اذن في العاشرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
حاج فقدم المدينة بشر كثير يلتمس ان ياتم برسول الله صلى الله عليه وسلم ويعمل مثل عمله فخرجنا معه حتى اتينا ذا
الحليفة فولدت اسماء بنت عميس محمد بن ابي بكر فارسلت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف اصنع قال اغتسلي
واستثفري بثوب واحرمي الاستثفار بثوبه ربط طرفيه بين رجليه الى حجزته كذا في الصحاح وفي القاموس
الاستثفار ان يدخل ازاره بين فخذيه ملويا انتهى واخرج عن عائشة انها قالت نفست اسماء بنت
عميس بمحمد بن ابي بكر بالشجرة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر يامرها ان تغتسل قال النووي في شرح مسلم
قولها نفست اي ولدت وهي بكسر الفاء لا غير وفي النون لغتان المشهورة ضمها والثانية فتحها وسمي
نفاسا لخروج النفس وهو المولود والدم قال القاضي ويجري اللغتان في الحيض ايضا يقال نفست بفتح النون
وضمها قال ذكرهما صاحب الافعال قال وانكر جماعة الضم في الحيض انتهى ولا يتصور حصول الطهارة لها
بهذا الغسل ولذا قالوا لا يعتبر التيمم عند العجز عن الماء بخلاف الجمعة والعيدين قال بعض الفضلاء
وفيه نظر لان التيمم لم يشرع لهما عند العجز اذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه انتهى وسوى

الشيخ زين

الشيخ عمر

فالكل في بين الاحرام والجمعة والعيدين وقال بعض الفضلاء هو التحقيق لان التراب لا اثر له في تحصيل
النظافة لانه ملوث ومغير انتهى لان كل غسل للنظافة فالوضوء يقوم مقامه وبالجملة ان الغسل سنة
عند ارادة الاحرام والوضوء ينوب عنه لان كل غسل للنظافة فالوضوء يقوم مقامه كغسل الجمعة والعيدين
لكن الغسل افضل لما مر والتيمم لا ينوب عن غسل الاحرام اتفاقا وهل ينوب عن غسل الجمعة والعيدين في المشهور
انه ينوب وفي التحقيق انه لا ينوب **قوله** ولبس ازار ورداء **اقول** الازار ما يكون من السرة الى الركبة يذكر
ويؤنث والرداء ما يكون على الظهر ولا يزره ولا يعقده ولا يخلله فان فعل ذلك اساء ولا دم عليه
قوله طاهرين **اقول** كذا قاله صاحب الوقاية وقال صاحب الهداية ولبس ثوبين جديدين او غسيلين
ازار ورداء وقال في العناية وفي ذكر الجديد نفي لقول من يقول بكراهة الجديد عند الاحرام انتهى
وتبعه صاحب الكنز حيث قال ولبس ازارا ورداء جديدين او غسيلين وقال بعض الفضلاء في شرحه
قدم الجديد ايذانا بافضليته ورد فعا لقول بعض السلف بكراهته انتهى وقال العلامة الزيلعي وانما استحب
الجديد والغسيل للنظافة والجديد افضل لانه انظف لانه لم تركبه النجاسة والاولى ان يكونا ابيضين انتهى
وعلل صاحب الهداية استحباب الازار والرداء بقوله لانه صلى الله عليه وسلم ائتزر وارتدى عند احرامه ولانه ممنوع عن
لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيناه والجديد افضل لانه اقرب الى الطهارة
انتهى قوله لانه صلى الله عليه وسلم ائتزر وارتدى اخرج البخاري عن ابن عباس انه قال انطلق النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة
بعد ما ترجل وادهن ولبس ازاره ورداءه هو واصحابه فلم ينه عن شيء من الاردية والازر تلبس
الا المزعفرة التي تردع الجلد الحديث اي ينفض صبغها عليه قوله والجديد افضل لانه اقرب الى الطهارة
لانه لم تركبه النجاسة وانما كان الاولى ان يكونا ابيضين لان البيض خير الثياب لما اخرجه الائمة الخمسة
الا النسائي وصححه الترمذي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير ثيابكم البيض فكفنوا فيها موتاكم
والبسوها **قوله** وتطيب **اقول** اطلق الطيب فيشمل التطيب كان سواء كان مما تبقى عينه بعد الاحرام
او مما لا تبقى وهو ظاهر الرواية وقال محمد وزفر لا يتطيب بما تبقى عينه بعد الاحرام لما اخرجه البخاري
ومسلم عن يعلى بن امية قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل متضمخ وعليه جبة فقال يا رسول الله كيف ترى في رجل احرم
بعمرة بجبة بعد ما تضمخ بطيب فقال له النبي صلى الله عليه وسلم اما الذي بك فاغسله ثلاث مرات واما الجبة فانزعها
ثم اصنع في عمرتك ما تصنع في حجتك ولانه يصير بعد الاحرام منتفعا بعين الطيب وهو ممنوع منه
التضمخ بالضاد والخاء المعجمتين التلطخ بالطيب وغيره والاكثار منه ولنا ما اخرجه البخاري ومسلم
عن عائشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اراد ان يحرم يتطيب باطيب ما يجد ثم ارى وبيص الطيب
في راسه ولحيته بعد ذلك والوبيص بصاد مهملة البريق واجيب عن حديث يعلى بانه منسوخ لانه كان
في سنة ثمان في الجعرانة وحديث عائشة في حجة الوداع سنة عشر هكذا اجاب عنه الشافعي واجاب غيره بان
الطيب كان به زعفران وقد نهى الرجل عن التزعفر يعني فالامر بغسله لاجل التزعفر لا لاجل الاحرام قال
الحافظ ابن حجر كان هذا الجواب ماخوذ من رواية مسلم ففيها وهو مصفر راسه ولحيته واصرح منه حديث احمد
ففيه واغسل عنك هذا الزعفران وحديث النهي عن التزعفر متفق عليه عن انس والله اعلم انتهى واجيب عن قولهم
انه يصير بعد الاحرام منتفعا بعين الطيب بان الباقي من الطيب في جسده بعد الاحرام تابع له كالحلق هذا في
البدن واما الثوب ففيه روايتان والماخوذ به انه لا يجوز والفرق انه اعتبر في البدن تابعا والمتصل بالثوب
منفصل عنه وايضا المقصود من استنانه وهو حصول الارتفاق حالة المنع منه حاصل بما في البدن فاغنى
عن تجويزه في الثوب كذا في النهر **قوله** وصلى شفعا **اقول** اي صلى بعد ذلك اي بعد اللبس والتطيب ركعتين
في غير وقت كراهة لما اخرجه مسلم عن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركع بذي الحليفة ركعتين ثم اذا استوت

بطالع

ناقته قائمة عند مسجد ذي الحليفة كذلك اهل اي احرم وتجزي عنهما المكتوبة كالتحية واطلق الصلاة ولم
يقيدها بوقت غير مكروه كما قيدناه به اكتفاء بما مر وقال صاحب الهداية وصلى ركعتين ولم يقل شفعا كما قاله
صاحب الوقاية والنقاية والمصنف لعمومه قوله وقال المفرد بحج اقول المفرد بالحج هو الذي يريد الحج فقط
قوله اللهم اقول معناه يا الله والميم المشددة في اخره عوض عن حرف النداء قوله اني اريد الحج فيسره
لي وتقبله مني اقول لما كان الحج لا يخلو عن المشقة عادة لان اداءه في ازمنة متفرقة واماكن متباعدة فليسال
اليسير من الله تعالى لانه الميسر لكل عسير وليسال القبول منه كما سال ابراهيم واسمعيل عليهما الصلاة والسلام في
قولهما ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وكذا يسال في جميع الطاعات من الصلاة وغيرها لانه الموفق للسداد و
لا يكون الا ما يريد قال الزيلعي وقال صاحب الهداية وفي الصلاة لم يذكر مثل هذا الدعاء لان مدتها يسيرة و
اداؤها عادة متيسر انتهى قيل هذا اي ما في الهداية اولى قوله ثم يلبي ينوي بها الحج اقول المجرور في بها
راجع الى التلبية المدلول عليها بيلبي فلا يكون اضمارا قبل الذكر وفي هذا اشارة الى ان الشروع فيه يكون بهما لا بكل
واحدة منهما وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى قوله اي وهي التلبية اقول اشار بهذا التفسير الى ان ضمير هي راجع
الى التلبية المدلول عليها بلفظ الفعل كما في بها فليس اضمارا قبل الذكر قوله ورد بلفظ التثنية والمراد بها تكثير الاجابة
مرة بعد اخرى الخ اقول قال ابن الحاجب في الكافية ومنها ما وقع مثنى مثل لبيك وسعديك وقال بعض الفضلاء في شرحه
اي ما وقع على لفظ التثنية وان لم يكن للتثنية بل للتكرير والتكثير ولا بد في تتميم هذه القاعدة من قيد الاضافة
اي مثنى مضافا الى الفاعل او المفعول للتاكيد بخو قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي رجعا مكررا كثيرا وفي جعل المثال
من تتمة التعريف لافادة هذا القيد تكلف مثل لبيك اصله الب لك البابين اي اقيم لخدمتك وامتثال امرك ولا ابرح
عن مكاني اقامة كثيرة متتالية فحذف الفعل واقيم المصدر مقامه ورد الى الثلاثي بحذف زوائده ثم حذف حرف الجر
من المفعول واضيف المصدر اليه ويجوز ان يكون من لب بالمكان بمعنى الب فلا يكون محذوف الزوائد وعلى هذا القياس
سعديك اي اسعد اسعادا بعد اسعاد بمعنى هيئك الا ان اسعد يتعدى بنفسه بخلاف الب فانه يتعدى باللام انتهى
اعلم ان التلبية مصدر لبى اي قال لبيك اي اجاب الداعي واختلف في الداعي هنا فقيل هو الله تعالى وقيل هو النبي صلى الله عليه وسلم
وقيل هو ابراهيم عليه السلام وهذا هو الصحيح المختار لما اخرجه الحاكم وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس قال
لما فرغ ابراهيم عليه السلام من بناء البيت قال يا رب قد فرغت فقال اذن في الناس بالحج قال يا رب وما يبلغ
صوتي قال اذن وعلي البلاغ قال يا رب كيف اقول قال قل يا ايها الناس كتب عليكم الحج حجوا البيت العتيق
فسمعه من بين السماء والارض الا ترى انهم يجيبون من اقصى الارض يلبون وهو مشى عند سيبويه والجمهور
وهو الصحيح وهذه التثنية ليست حقيقية بل هي للتكثير والمبالغة واختلفوا في اشتقاقها و
معناها فقيل انها مشتقة من الب بالمكان ولب به اذا قام فيه كما قال المصنف وكذا قال الفراء وقال
الخليل انها مشتقة من قولهم دار تلب دار اي تواجهها فمعناها اتجاهي وقصدي اليك وقيل
انها مشتقة من قولهم امراة لبة لزوجها اي محبة فمعناها محبتي لك وقيل انها مشتقة من
قولهم حسب لباب اي خالص محض فمعناها اخلاصي لك قال النووي في شرح مسلم نقلا عن القاضي وقال
ابراهيم الحربي في معنى لبيك اي قربا منك وطاعة والالباب القرب وقال ابو نصر معناه انا ملب بين يديك
اي خاضع انتهى قوله ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك اقول اخرج البخاري ومسلم وابو داود
والترمذي والنسائي وابن ماجة من طرق مختلفة عن ابن عمر ان تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم لبيك اللهم لبيك
لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك قال النووي في شرح مسلم يروى
بكسر الهمزة من ان وفتحها وجهان مشهوران لاهل الحديث واهل اللغة قال الجمهور والكسر اجود قال الخطابي
الفتح رواية العامة وقال ثعلب الاختيار الكسر وهو اجود في المعنى من الفتح لان من كسر جعل معناه

ملاجامی

ان الحمد

ان الحمد والنعمة لك على كل حال ومن فتح قال معناه لبيك لهذا السبب انتهى وقال محمد بن الحسن
والكسائي والفراء وثعلب ان من قوله ان الحمد بكسر الهمزة على الاستيناف لزيادة الثناء وقال ابو حنيفة واخرون
انها بفتح الهمزة على التعليل قال العلامة الزيلعي وبالكسر يتعين الابتداء لانه يجوز ان يكون تعليلا ذكره
صاحب الكشاف كقوله تعالى انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح وكقوله تعالى انهما من الطوافين والطوافات انتهى
وقال بعض الفضلاء الا ان المذكور في الكشاف اختيار الامام الكسر والشافعي الفتح وهو الذي يعطيه ظاهر
كلامهم انتهى قال في الينابيع الكسر اصح وقال في الهداية ان الحمد بكسر الالف لا بفتحها ليكون ابتداء لا بناء اذ
الفتحة صفة الاولى انتهى قال صاحب العناية قيل مراده الحقيقة وهي المعنى القائم بالذات لا الصفة النحوية
وتقديره لبيك لان الحمد والنعمة لك اي وانا موصوف بهذا القول وقيل المراد به التعليل لانه يكون بتقدير اللام
اي البي لان الحمد وفيه بعد وقيل مراده انه صفة التلبية اي التي تلبيتي هي ان الحمد لك وعلى هذا قيل
من كسر الهمزة فقد عمم ومن فتحها فقد خص انتهى قوله والنعمة لك المشهور فيه نصب النعمة قال القاضي عياض
ويجوز رفعها على الابتداء ويكون الخبر محذوفا قال ابن الانباري وان شئت جعلت خبر ان محذوفا تقديره
ان الحمد لك والنعمة مستقرة لك قوله والملك فيه وجهان ايضا اشهرهما النصب عطفا على اسم ان والثاني
الرفع على الابتداء والخبر محذوف لدلالة الخبر المتقدم عليه قوله ولا ينقص منها وان زاد جاز اقول
اي ولا ينقص من هذه التلبية لانها هي المرفوعة الى النبي صلى الله عليه وسلم وان زاد عليها جاز وقال القدوري في شرحه
ان زاد عليها فمستحب انتهى والاولى ان يزيد زيادة ابن عمر وهي ما وقع في رواية مسلم وابي داود والنسائي عن نافع
وفي رواية مسلم وابن ماجة عن عبيد الله بن عمر ان عبد الله بن عمر كان يزيد فيها لبيك لبيك وسعديك قال
عياض اعرابها وتثنيتها كما سبق في لبيك والخير في يديك اي الخير كله في قبضتك وملكك قوله والرغباء
اليك فيه ثلاثة اوجه فتح الراء والمد وهو اشهرها وضم الراء مع القصر وهو مشهور ايضا نظيره العليا
والعليا والنعماء والنعمى وحكى ابو عبيدة فيه ايضا الفتح مع القصر مثل سكرى واشهر قوله والعمل اي والعمل
كله لله لانه المستحق للعبادة وحده وفيه حذف والتقدير والعمل لك او التقدير والعمل اليك اي القصد به
والانتهاء به اليك لتجازي عليه قوله واذا لبى ناويا للحج الخ اقول هذا تصريح بانه يكون شارعا في
الاحرام عند وجودهما ولم يبين بايهما يصير شارعا فقال حسام الدين الشهيد يصير شارعا بالنية لكن عند
التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية عند التكبير لا بالتكبير وعن ابي يوسف انه يصير شارعا
بالنية وحدها بغير تلبية وبه قال الشافعي لانه بالاحرام التزم الكف عن المحظورات فيصير شارعا بمجرد
النية كالصوم اجيب من جانبهما بانا لا نسلم انه في الاحرام التزم الكف بل التزم اداء الافعال والكف ضمني
لانه من باب محظورات الحج بخلاف الصوم فان الكف فيه ركن فكان التزامه قصديا قال صاحب الهداية ولا يصير
شارعا في الاحرام بمجرد النية ما لم يات بالتلبية خلافا للشافعي لانه عقد على الاداء فلا بد من ذكر كما في
تحريمة الصلاة ويصير شارعا بذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية فارسية كانت او عربية هذا هو المشهور
عند اصحابنا والفرق بينه وبين الصلاة على اصلهما ان باب الحج اوسع من باب الصلاة حتى يقام غير الذكر
مقام الذكر كتقليد البدن فكذا غير التلبية وغير العربية انتهى وقال الشيخ كمال الدين عند قوله واذا لبى
فقد احرم لم يعتبر مفهوم المخالفة على ما عليه القاعدة من اعتباره في رواية الفقه وذلك لانه يصير
محرما بلا تلبية في ظاهر الرواية وان كان يحسن التلبية وبالفارسية وان كان يحسن العربية انتهى
وقال في المستصفى فلا يصير شارعا بمجرد النية ما لم يات بالتلبية او ما يقوم مقامها من الذكر او سوق
الهدي او تقليد البدن وعند الشافعي يصير محرما بمجرد النية انتهى وقال قاضيخان في فتاواه ولا يصير محرما
عندنا بمجرد النية ما لم يضم اليها التلبية او سوق الهدي انتهى وقال الكرماني الاحرام المبهم المطلق

الشيخ عمر

يجوز بالاجماع كذا النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فان لبى ونوى الاحرام ولم يحضره نية فحج ولا عمرة فله ان يمضي
في ايهما شاء ما لم يطف بالبيت لانعدام الشروع في افعال الحج فكان قابلا للتعيين فاذا طاف بالبيت
شوطا واحدا كان احرامه احرام عمرة لانه الادنى وكذا ان لم يطف حتى جامع او احصر كان احرامه
احرام عمرة لما ذكرنا ولو وقف بعرفات ينصرف الى الحج وان لم ينوه لانه شرع في معظم اركان الحج ومن كان
عليه حجة الاسلام فاحرم بحجة لا ينوي فريضة ولا تطوعا فهي عن حجة الاسلام استحسانا بالاجماع
لانها فريضة وجبت في زمان تعذر ايجاد جنسها معا فتصح بمطلق النية كما في الصوم عندنا انتهى
فقوله فاذا طاف بالبيت شوطا واحدا يعني قبل ان ينوي شيئا وقوله وكذا ان لم يطف حتى جامع يعني
قبل ان ينوي شيئا **تنبيه** ان العلماء اجمعوا على ان التلبية مشروعة ثم اختلفوا في حكمها فقال
ابو ح انها فريضة فلا يصح الحج بدونها قال صاحب الحاوي والطرابلسي وغيرهما ان التلبية مرة واحدة
حين يشرع فريضة وما زاد سنة وقال السروجي والشيخ كمال الدين وصاحب الاختيار التلبية مرة شرط
والزيادة سنة وقال صاحب المحيط والاختيار حتى تلزمه الاساءة بتركها اي بترك الزيادة ونقل عن الطحاوي
انه قال في شرح الاثار ان التكبيرة والتلبية ركنان من اركان الصلاة والحج وحكى قوام الدين في شرح الهداية
عن القدوري ان التلبية واجبة عندنا وقال صاحب البحر انه اراد بالوجوب الفرضية كما اطلقه عليه الاصحاب
في مواضع وقال بعض الفضلاء وقد كثر من الاصحاب اطلاق الوجوب على الفرض لا سيما القدوري وقع منه ذلك
في غير موضع حتى قال الحج واجب وكذا في الزكوة والصوم وغير ذلك فتعين انه لا يريد بذلك الا الفرضية فلا
خلاف فيه انتهى **قوله** او قلد بدنة نفلا الى قوله فقد احرم **اقول** لا ينعقد الاحرام عندنا بمجرد النية
بل لا بد من انضمام التلبية او ما يقوم مقامها اليها ولما بين التلبية شرع في بيان ما يقوم مقامها وهو
التقليد قال صاحب الهداية ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او جزاء صيد او شيئا من الاشياء وتوجه معها يريد
الحج فقد احرم لقوله صلى الله عليه وسلم من قلد بدنة فقد احرم ولان سوق الهدي في معنى التلبية في اظهار الاجابة
لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول فيصير محرما به لاتصال
النية بفعل هو من خصائص الاحرام وصفة التقليد ان يربط على عنق بدنته قطعة نعل او عروة مزادة او لحاء شجرة
ان قلدها وبعث بها ولم يسقها لم يصر محرما لما روي عن عائشة قالت كنت افتل قلائد هدي رسول الله صلى الله
عليه وسلم فبعث بها واقام في اهله حلالا فان توجه بعد ذلك لم يصر محرما حتى يلحقها لان عند التوجه اذا لم يكن بين
يديه هدي يسوقه لم يوجد منه الا مجرد النية وبمجرد النية لا يصير محرما فاذا ادركها وساقها او ادركها فقد
اقترنت نيته بعمل هو من خصائص الاحرام فيصير محرما كما لو ساقها ابتداء قال الا في بدنة المتعة فانه محرم حين توجه
معناه اذا نوى الاحرام وهذا استحسان وجه القياس فيه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان هذا الهدي مشروع على الابتداء
نسكا من مناسك الحج وضعا لانه يختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين اداء النسكين وغيره قد يجب بالجناية وان
لم يصل الى مكة فلهذا اكتفى فيه بالتوجه وفي غيره توقف على حقيقة الفعل انتهى قوله او شيئا من الاشياء يريد بدنة
المتعة او القران وقوله لقوله صلى الله عليه وسلم من قلد بدنة فقد احرم قال الحافظ ابن حجر في تخريج احاديث الهداية لم اجده
مرفوعا وانما هو قول ابن عمر وابن عباس اما قول ابن عمر ففي ابن ابي شيبة باسناد صحيح عنه من قلد فقد احرم وفيه عن ابن عباس
من قلد او جلل او اشعر فقد احرم انتهى وقوله واظهار الاجابة منصوب على انه معطوف على لفظ اسم ان او مرفوع
على انه معطوف على محله وهو دليل آخر على كون السوق في معنى التلبية والمراد بالاجابة اجابة دعاء ابراهيم عم
والغرض من التقليد اظهار كونه هديا لئلا يمنع من الماء والكلأ وليرد اذا ضاع وقوله وعروة مزادة او لحاء
شجر المزادة الراوية واللحاء بكسر اللام ومد الالف قشر الشجر وقوله لما روي عن عائشة الخ اخرجه البخاري ومسلم
وقوله فاذا ادركها وساقها او ادركها ردد بين السوق وعدمه لان الروايات قد اختلفت شرط في المبسوط

ابن ابراهيم السندي القاضي عفي الله

التسوق

السوق مع اللحوق ولم يشترط في الجامع الصغير السوق بعد اللحوق وجمع صاحب الهداية بين الروايتين واختار
المص كصاحب الكنز والوقاية رواية الجامع الصغير وقوله الا في بدنة المتعة فانه محرم حين توجه استثناء
من قوله لم يصر محرما حتى يلحقها يعني فان بعث بها ثم توجه اليها يصير محرما اذا نوى الاحرام وهذا استحسان
والقياس ان لا يصير محرما حتى يلحقها ووجه القياس ما ذكرناه من المنقول والمعقول اما المنقول فحديث
عائشة واما المعقول فانه اذا لم يكن بين يديه هدي يسوقه عند التوجه لم يوجد منه الا مجرد النية ومجرد النية
لا يصير محرما بل لا بد من اقترانها بعمل وهو التلبية او ما يقوم مقامها وهو التقليد مع التوجه لان التقليد مع
السوق من خصائص الحج فيصير محرما كما لو ساقه في الابتداء ووجه الاستحسان ان هذا الهدي مشروع في الابتداء نسكا
من مناسك الحج وضعا شرعيا لانه يختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين اداء النسكين وغيره قد يجب وان لم يصل الى مكة
قال في التبيين ولان هدي المتعة نوع اختصاص ببقاء الاحرام بسببه فان المتمتع اذا ساق الهدي ليس له ان يتحلل
فكذا في ابتداء الشروع يختص بان يصير محرما بمجرد التوجه وقال ابو اليسر ينبغي ان يكون هدي القران كذلك انتهى
وقال في البحر والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران والمذكور في الاية انما هو التمتع ولهذا اقتصر المص على المتعة انتهى
قال في النهاية ههنا قيد لا بد من ذكره وهو انه في بدنة المتعة يصير محرما بالتقليد والتوجه اذا حصلا في
اشهر الحج فان حصلا في غير اشهر الحج لا يصير محرما ما لم يدرك الهدي ويسير معه هكذا في الرقيات لان تقليد هدي
المتعة في غير اشهر الحج لا يعتد به لانه فعل من افعال المتعة وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعا
وفي هدي التطوع ما لم يدركه ويسير معه لا يصير محرما كذا في الجامع الصغير لقاضيخان وقال الشيخ زين في البحر
ولما كان التمتع لا يكون قبل اشهر الحج لم يقيد اي صاحب الكنز البعث باشهر الحج فاستغنى عن تقييد النهاية انتهى
وتبعه اخوه في النهر حيث قال ولما كان التمتع في غير اشهر الحج غير معتد به اغنى ذكر المتعة عن اشتراط كون التقليد والتوجه
في اشهر الحج انتهى وقال الشيخ مسكين لا يستغنى عن التقييد لان شرط التمتع وقوع الافعال في اشهر الحج لا وقوع الاحرام
فيها انتهى **قوله** وقد اورد صاحب الوقاية قوله او قلد بدنة نفلا الخ في اخر الباب وليس ذلك موضعه المناسب كما لا يخفى
اقول كذا اورده فيه صاحب الكنز والهداية لكن حق المسئلة ان تذكر في اول الاحرام كما فعله المص لانها بيان لما يقوم
مع النية مقام التلبية **قوله** ولو اشعرها اي شق سنامها الى قوله لا يكون محرما **اقول** قال صاحب الهداية وان جلل
بدنة او اشعرها او قلد شاة لم يكن محرما لان التجليل لدفع الحر والبرد والذباب فلم يكن من خصائص الحج والاشعار
مكروه عند ابي ح فلا يكون من النسك في شيء وعندهما ان كان حسنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد
لانه يختص بالهدي وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة ايضا ثم قال في باب التمتع والتقليد اولى من التجليل
لان له ذكرا في كتاب الله ولانه للاعلام والتجليل للزينة ويلبي ثم يقلد لانه يصير محرما بتقليد الهدي وهو اي
السوق افضل من ان يقودها لانه صلى الله عليه وسلم احرم بذي الحليفة وهداياه تساق بين يديه ولانه ابلغ في
التشهير الا اذا كانت لا تنقاد فحينئذ يقودها قال واشعر البدنة عند ابي يوسف ومحمد ولا يشعر عند ابي حنيفة
ويكره والاشعار هو الادماء بالجرح لغة وصفته ان يشق سنامها بان يطعن في اسفل السنام من الجانب الايمن
قالوا والاشبه هو الايسر لان النبي عليه السلام طعن في الجانب الايسر مقصودا وفي الجانب الايمن اتفاقا ويلطخ سنامها بالدم
اعلاما وهذا الصنيع مكروه عند ابي ح وعندهما حسن وعند الشافعي سنة لانه مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن
الخلفاء الراشدين ولهما ان المقصود من التقليد ان لا يهاج ان تمنع اذا وردت ماء او كلاء او يرد اذا ضل وانه
في الاشعار اتم لانه الزم فمن هذا الوجه يكون سنة الا انه عارضه جهة كونه مثلة فقلنا بحسنه ولابي ح انه مثلة
وانه منهي عنه ومتى وقع التعارض فالترجيح للمحرم واشعار النبي عليه السلام لصيانة الهدي لان المشركين كانوا لا يمتنعون
عن تعرضه الا به وقيل ان ابا ح كره اشعار اهل زمانه لمبالغتهم فيه على وجه يخاف منه السراية وقيل انما كره ايثاره
على التقليد انتهى قوله وتقليد الشاة غير معتاد وليس بسنة ايضا قيل اما كونه غير معتاد فمسلم واما كونه غير سنة فمردود

ففي الصحيحين عن عائشة قالت اهدى رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة غنما فقلدها ولمسلم لقد رايتني افتل القلائد لهدي
لهدي رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغنم انتهى فلا بد من الجواب من جانب ائمتنا قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم بذي الحليفة وهداياه
بين يديه اخرجه البخاري ومسلم عن ابن عمر بمعناه قوله قالوا والاشبه هو الايسر اي الاشبه الى الصواب في الرواية هو الايسر
قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم طعن في الجانب الايسر مقصودا وفي الجانب الايمن اتفاقا قال في العناية وذلك لان الهدايا كانت مستقبلة
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يدخل بين بعيرين من قبل الرؤوس وكان الرمح بيمينه لا محالة فكان يقع طعنه اولا على يسار البعير
ثم كان يعطف على يمينه ويشعر الاخر من قبل يمين البعير اتفاقا للاول القصد اليه فصار الامر الاصلي هو الاولى باعتبار الهدي
اذا كان واحدا انتهى قلت اخرج ابو يعلى عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اتى ذا الحليفة اشعر بدنته في شقها الايسر
وسلت الدم باصبعه وكذا ذكره ابن عبد البر في التمهيد من وجه اخر عنه واخرج مالك في الموطا عن نافع عن ابن عمر
انه صلى الله عليه وسلم كان اذا اهدى هديا من المدينة يقلده نعلين ويشعره من الشق الايسر قوله ولابي حنيفة انه مثلة وانه اي فعل
المثلة منهي عنه وحديث النهي عن المثلة اخرجه البخاري عن عبد الله بن زيد الانصاري وابو داود عن سمرة وابن ابي شيبة عن عمران
وعن المغيرة واخرجه البخاري ومسلم في اثناء حديث قتادة عن انس في قصة العرنيين واخرج البخاري عن ابن عمر قال لعن رسول الله
صلى الله عليه وسلم من مثل بالحيوان قوله واشعار النبي صلى الله عليه وسلم لصيانة الهدي لان المشركين كانوا لا يمتنعون عن تعرضه الا به قيل هو تعليل
مردود بانه وقع منه في حجة الوداع حيث لم يكن هناك مشرك انتهى قوله وبعده اي الاحرام يتقي الرفث وهو الجماع قال الله
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله تعالى صيد البر اقول والاصل فيه قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج
جيء به بالنهي على صورة النفي مبالغة والرفث الجماع ومنه احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم او الكلام الفاحش لانه
من دواعيه فيحرم كالجماع او ذكر الجماع بحضرة النساء وعليه ابن عباس وفي ذلك انه انشد وهو محرم وهن يمشين بنا
هميسا ان تصدق الطير ننك لميسا فقيل له ارفثت وانت محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء وضمير هن يعود الى الابل
والهميس صوت نقل اخفافها ولميس كفعيل اسم جارية قال في طلبة الطلبة يمشين فعل لازم وقد تعدى هنا بالباء اي التي
في قوله بنا هميسا اي مشيا خفيفا لا صوت فيه ان تصدق الطير اي تتحقق الفال الذي تفالنا بالطير ننك اي نجامع لميسا
اي الجارية التي اسمها هذا انتهى والخلاف في المراد في الاية والا فالكل ممنوع وقال بعض الفضلاء وظاهر صنيع غير واحد ترجيح ما
عن ابن عباس انتهى قوله والفسوق يعني المعاصي قال صاحب الهداية والفسوق المعاصي وقال بعض الفضلاء وهذا التفسير
مشعر بكون الفسوق جمع فسق كعلم وعلوم الا ان المناسب من حيث اللفظ والمعنى ان يكون مصدرا كالدخول انتهى
وقال بعضهم اما وجه كونه مناسبا من حيث اللفظ ليتلاءم مع الرفث والجدال واما من حيث المعنى فلان الجمع ليس له
اذ المنهي عنه انما هو ايجاد الفسق لا بقيد كونه جمعا وح فالمصدر اولى انتهى قوله والجدال هو الجدال مع الرفقاء
اي الخصام معهم قال صاحب الهداية وقيل مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتاخيره انتهى ولا يخفى عليك ان ذلك
باعتبار الاية لا في كلام الفقهاء اذ لا معنى لنهينا عن المجادلة الماضية في عهد المشركين قوله وقتل الصيد اقول
المراد بالصيد المصيد لا المعنى المصدري لانه لا يصح اسناد الفعل اليه والمراد بالقتل الذبح ورد هذا المراد بان المحرم
لا يحل له القتل باي طريق كان واجيب بان الكلام فيما يحرم بالاحرام ولا شك انه الذبح واما غيره فلا يختص بالمحرم وعبر
بالقتل ايماء الى ان ذبحه قتل قوله لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما اقول هذا دليل على حرمة الصيد
وهو حرمة صيد البر على المحرم لا على تمام المدعى وهو حرمة صيد البر وحل صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة مع
ما ذكره كان الدليل مطابقا لتمام المدعى قوله والاشارة اليه والدلالة عليه اقول قال الشيخ زين في البحر محل تحريم
ما اذا لم يعلم المحرم اما اذا علم فلا وقيل يحرم مطلقا والاول اصح انتهى ومما يدل على تحريمها ما اخرجه اصحاب الكتب الست
عن حديث ابي قتادة انهم كانوا في مسير لهم بعضهم محرم وبعضهم ليس بمحرم قال فرايت حمارا وحشيا فركبت فرسي واخذت الرمح
واستعنتهم فابوا ان يعينوني فاختلست سوطا من بعضهم وشددت على الحمار فاصبته فاكلوا منه فاستبقوا قال فسئل
ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال امنكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي لفظ لمسلم

والشيخ عمر
سعدي جلبي
والشيخ عمر

هل اشرتم هل اعنتم قالوا لا قال فكلوا قوله والتطيب اقول ويتقي المحرم التطيب اي استعمال
الطيب في الثوب والبدن فانه حرام عليه والطيب ماله رائحة طيبة وكذا يتقي مسه بيده وان لم يقصد
به الاستعمال وقد صرح به صاحب الهداية حيث قال ولا يمس طيبا وقال صاحب الكنز واتقي مس الطيب فعلم
من هذا ان مس الطيب باليد حرام على المحرم وان لم يقصد به التطيب لما روى الترمذي وابن ماجة عن
ابن عمر انه قال قام رجل فقال يا رسول الله من الحاج قال الشعث التفل الشعث بكسر العين المنتشر شعر الراس
والتفل بكسر الفاء التارك للطيب قوله وقلم الظفر اقول اي ويتقي قلم الظفر اي قطعه لان في ذلك
حصاد التفث اي ازالة الوسخ قوله وستر الراس والوجه اقول ذهب الائمة الاربعة الى ان المحرم لا يجوز
له ان يستر راسه واختلفوا في جواز ستر وجهه فذهب الشافعي واحمد الى جواز ستره تمسكا بما اخرجه الشافعي عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في الرجل الذي وقصته راحلته خمروا وجهه ولا تخمروا راسه وبما اخرجه البيهقي عن ابن عمر
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احرام الرجل في راسه واحرام المراة في وجهها واخرجه الدارقطني عنه مرفوعا واخرج في
العلل عن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يخمر وجهه وهو محرم ثم قال الصواب موقوف وهو في الموطا كذلك واخرجه الدارقطني من
وجه آخر موقوفا ايضا وذهب ابو حنيفة ومالك الى منعه كالراس وتمسكا بما اخرجه مسلم والنسائي وابن ماجة عن ابن عباس رضي
ان رجلا وقصته راحلته وفي رواية وقصته وهو محرم فمات فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اغسلوه بماء وسدر وكفنوه
في ثوبيه ولا تمسوه طيبا ولا تخمروا راسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا وقالا اذا حرم على المراة ستر وجهها
مع احتياجها الى ذلك فالرجل اولى بتحريمه قوله وغسل راسه ولحيته بالخطمي اقول هو بكسر الخاء نبت يغسل به الراس
قوله وثمرة الخلاف الخ اقول هذا الخلاف انما نشا من الاشتباه فيه فهو لفظي كالخلاف في نكاح الصابئة يعني ان هذا
الخلاف مبني على خلاف اخر وهو ان الخطمي اهل له رائحة طيبة ام لا فقال ابو ح له رائحة طيبة وان لم تكن ذكية
فحكم بوجوب الدم على من غسل راسه او لحيته به وقالا ليس له رائحة طيبة بل يقتل الهوام ويلين الشعر فلم يحكما بوجوب
الدم على من فعل ذلك بل حكما بوجوب الصدقة عليه ولذا قال بعضهم لا خلاف في وجوب الدم في خطمي العراق لان له
رائحة طيبة كما لا خلاف في عدم وجوب الدم فيما لو غسل راسه او لحيته بالصابون او الحرض او الاشنان وقال صاحب
الهداية ولا يغسل راسه ولحيته بالخطمي لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الراس انتهى قال صاحب العناية قيل لوجود هذين
المعنيين تكاملت الجناية فوجب الدم عند ابي ح قوله وحلق راسه وشعر بدنه اقول اي ويتقي حلق راسه
وشعر بدنه لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الاية ودلالة العبارة على النهي عن حلق الراس وبدلالته على حلق شعر البدن والمراد
بحلق الشعر ازالته باي شيء كان من الحلق والقص والنتف والتنوير من اي محل كان مباشرة او تمكينا وقال العلامة الحلبي
في مناسكه ويستثنى من ذلك قلع الشيء النابت في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شيء فيه قوله ولبس قميص و
سراويل الخ اقول اصل ذلك ما روى اصحاب الكتب الستة عن نافع عن ابن عمر ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلبس
المحرم من الثياب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يلبس القمص ولا العمايم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف الا احد لا يجد نعلين
فليلبس خفين وليقطعهما اسفل من الكعبين ولا تلبسوا من الثياب شيئا مسه زعفران ولا ورس قوله وثوب صبغ
بماله طيب اقول اي بزعفران او ورس او عصفر قوله الا بعد زواله اقول اي بعد زوال الطيب بالغسل لان النهي للطيب
لا للون قوله لا اي لا يتقي الاستحمام اقول انما جاز الاستحمام للمحرم لما اخرجه مسلم والنسائي وابن ماجة عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في الذي وقصته راحلته اغسلوه بماء وسدر ولا تمسوه طيبا ولما اخرجه البخاري ومسلم من حديث
ابي ايوب في صفة غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم راسه وهو محرم وروى ابن ابي شيبة ان ابن عباس دخل حمام الجحفة وهو محرم
وروي نحوه عن جابر انه قال لا باس ان يغتسل المحرم وعن ابن عمر نحوه قوله والاستظلال بالبيت والمحمل اقول انما جاز الاستظلال
للمحرم بالبيت والفسطاط والمحمل لما اخرجه مسلم عن جابر انه امر بقبة من شعر فضربت له بنمرة فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى اتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتى اذا زاغت الشمس قوله وشد هميان في وسطه اقول

اي ولا يتقي شدة هميان وهو كيس الهاشي شبه بركة السراويل يشد على الوسط توضع فيه الدراهم والدنانير
سواء كان الموضوع فيه نفقته او نفقة غيره **قوله** يعني انه مع كونه مخيط اللباس يشده على حقوه **اقول**
لو قال الا انه ليس مما به مخيطا كما قال العلامة الشمني لكان اولى والوسط بالتحريك الخصر والحقو بالفتح الخصر ومعقد
الازار فذكر الحقو بعد ذكر الوسط تفنن في العبارة **قوله** واكثر التلبية برفع الصوت **اقول** اكثر بصيغة الامر
من باب الافعال بقرينة ما بعده قال صاحب الهداية ويكثر من التلبية عقيب الصلوات وكلما علا شرفا او هبط واديا او لقي
ركبا وبالاسحار لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يلبون في هذه الاحوال والتلبية في الاحرام على مثال التكبير
في الصلاة فيؤتى بها عند الانتقال من حال الى حال انتهى قوله وبالاسحار ولو قال او اسحر كما قال المصنف كان اولى
وهو ظاهر وقال صاحب العناية المحرم يكثر التلبية في خمسة اوقات على ما ذكر في الكتاب وزاد الاعمش عن خيثمة
سادسا وهو ما اذا استقلت بالرجل راحلته انتهى اخرج ابن ابي شيبة عن ابن سابط كان السلف يستحبون التلبية
في اربعة مواضع في دبر الصلاة واذا هبطوا واديا او علوه وعند التقاء الرفاق اسناده صحيح وابن سابط
تابعي فمراده بالسلف الصحابة ومن هو اكبر منه من التابعين واخرج ابن ابي شيبة من طريق خيثمة وهو من التابعين
قال كانوا يستحبون التلبية عند ست دبر الصلاة واذا استقلت بالرجل راحلته واذا صعد شرفا او هبط واديا
واذا لقي بعضهم بعضا وبالاسحار واخرج ابن ماجه في فوائده عن جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي اذا لقي ركبا
او صعد اكمة او هبط واديا وفي ادبار المكتوبة وآخر الليل قوله واذا استقلت بالرجل راحلته اي استوت به
ناقته قوله او صعد اكمة وهي محركة التل من موضع ... قال صاحب الهداية ويرفع صوته
بالتلبية لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الحج العج والثج والعج رفع الصوت بالتلبية والثج اراقة الدم انتهى قلت
الحديث المذكور اخرجه ابن ابي شيبة عن عبد الله بن مسعود رفعه بلفظه ... جيد واخرج الحاكم عن ابي بكر الصديق رضي
وصححه بلفظ سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الحج افضل قال العج والثج واخرجه الترمذي وابن ماجه والبيهقي وقيل فيه انقطاع
قلت هو لا يمنع الاحتجاج بالحديث عندنا لان المنقطع من قبيل المرسل عندنا وعند كثير من المحدثين والمرسل حجة عندنا
وعند كثير من العلماء وقد مر بيانه مرارا وقوله افضل الحج العج والثج معناه من افضل اعمال الحج العج والثج اي اكثر
اعماله ثوابا وهذا لا يستلزم ان يكون العج والثج افضل من الطواف والوقوف والحاصل ان من التبعيضية مقدرة في
مثل هذا الموضع فعليك بالتنبه له وقال الشيخ اكمل الدين في العناية المستحب عندنا في الدعاء والاذكار الاخفاء
الا ان تعلق باعلانه مقصود كالاذان والخطبة وغيرهما والتلبية للاعلام بالشروع فيما هو من اعلام الدين فكان
رفع الصوت بها مستحبا انتهى وقال في غاية البيان رفع الصوت بالتلبية عندهم سنة فان تركه كان مسيئا ولا شيء عليه
قلت الدليل على سنيته قوله عليه السلام اتاني جبريل فامرني ان آمر اصحابي ومن معي ان يرفعوا اصواتهم بالتلبية اخرجه مالك
والشافعي واحمد واصحاب السنن الاربعة وابن حبان والحاكم والبيهقي في السنن والضياء المقدسي عن السائب بن
خلاد الخزرجي له صحبة صححه الحاكم والترمذي قوله فامرني اي عن الله عز وجل بدليل الرواية الآتية وهي قوله صلى الله عليه وسلم
اتاني جبريل فقال ان الله يامرك ان تامر اصحابك ان يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعار الحج اي من علاماته قاله
عند احرامه بحجة الوداع اخرجه احمد وابن ماجه وابن حبان والحاكم وابو يعلى وابن خزيمة والطبراني والبيهقي عن زيد
ابن خالد الجهني وصحح اسناده والحديث الذي ذكره هو الصارف للامر عن الوجوب لكن ينبغي ان لا يبالغ في رفعه فيجهد
نفسه كيلا يتضرر **قوله** متى صلى **اقول** اي فرضا او نفلا في ظاهر الرواية وخصها الطحاوي بالفرائض المؤداة
دون النفل والفوائت اجراء لها مجرى تكبير التشريق **قوله** او علا شرفا او هبط واديا **اقول** الشرف بفتحتين المكان
المرتفع قيل انه يضم الشين جمع شرفة كغرفة وغرف وهو غير مناسب لما بعده لان تقديره كان ينبغي ان يقول او هبط اودية
ليتناسب المعطوف مع المعطوف عليه جمعا والهبوط النزول ... بجلس **قوله** او لقي ركبا **اقول** الركب اصحاب الابل
في السفر وهو اسم جمع لا جمع على الصحيح لكن ... بينهما خلاف والركب ركبان الابل اسم جمع او جمع

وهم العترة

وهم العشرة فصاعدا انتهى فعلم من هذا انه لا يطلق على ما دون العشرة وهذا خرج مخرج العادة والا فالحكم
كذلك اذا لقي بعضهم بعضا كما وقع مصرحا به في حديث خيثمة المتقدم ذكره **قوله** او اسحر **اقول** يعني صار
في السحر **قوله** واذا دخل مكة بدأ بالمسجد **اقول** اخرج البخاري ومسلم عن عائشة انها قالت اول شيء
بدأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة ان توضأ ثم طاف بالبيت قال العلامة الشمني في شرح النقاية ويستحب
ان يغتسل عند دخول مكة وان يدخل من كداء بفتح الكاف وبالمد وهي الثنية التي باعلى مكة على درب المعلى
وطريق الابطح بجنب الحجون وهي مقبرة اهل مكة لما في مسلم من حديث عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما جاء الى مكة دخل
من اعلاها وخرج من اسفلها قالوا والسر في ذلك ان نسبة باب البيت الى البيت كنسبة وجه الانسان الى الانسان والادب
ان يقصد الانسان من جهة وجهه فكذا يقصد الكعبة من جهة بابها ولا فرق بين الدخول ليلا او نهارا لما روى
النسائي انه عليه السلام دخل مكة ليلا في عمرته ونهارا في حجته وانما كره ابن عمر الدخول بالليل للخوف من السراق ويستحب
ان يدخل المسجد من باب بني شيبة لانه عليه السلام دخل منه ويقدم في دخوله رجله اليمنى ويقول بسم الله
والحمد لله والصلاة على رسول الله اللهم افتح لي ابواب رحمتك وادخلني فيها ويستحضر في قلبه عظم تلك البقعة انتهى
قوله وحين رأى البيت كبر وهلل **اقول** هكذا قاله صاحب الوقاية وزاد صاحب النقاية بعد قوله وهلل قوله
ودعا وقد اصاب في هذه الزيادة لان الدعاء عند رؤية البيت مستجاب وقال صاحب الهداية ومحمد لم يعين في الاصل
لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن انتهى وفي النوازل اذا دخل
الحرم يقول اللهم هذا البيت بيتك وهذا الحرم حرمك والعبد عبدك فوفقني لما تحب وترضى وروى الشافعي عن
سعيد بن جبير عن ابن جريج ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رأى البيت رفع يديه ويقول اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما
التقبيل
وتكريما ومهابة وزد من شرفه وكرمه ممن حجه او اعتمره تشريفا وتعظيما وتكريما وبرا ووصله الواقدي في
المغازي وقال بعض العلماء وهذا الحارثي ليس فيه تكبير ولا تهليل انتهى **قوله** ثم استقبل الحجر **اقول** وصف القدوري
وصاحب الكنز الحجر بالاسود باعتبار ما عليه الان وانه لم يصفه صاحب الوقاية والمصنف به باعتبار ما كان عليه في الاصل
فانه كان في الاصل ابيض من اللبن لما اخرجه الترمذي وصححه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الحجر الاسود من الجنة
وهو اشد بياضا من اللبن فسودته خطايا بني آدم قال الحافظ ابن حجر وطعن بعض الملحدين كيف سودته الخطايا ولم تبيضه
الطاعات اجيب بان الله تعالى اجرى عادته ان السواد يصبغ ولا ينصبغ وبان في ذلك عظة ظاهرة هي تاثير الذنوب في
الحجارة السواد فالذنوب اولى كذا اخرج الجندي في فضائل مكة بسند ضعيف عن ابن عباس انما غيره بالسواد لئلا ينظر اهل
الدنيا الى زينة الجنة فاذا ثبت هذا فهو الجواب انتهى **قوله** مكبرا مهللا **اقول** هما حالان من فاعل استقبل اي استقبل الحجر
حال كونه مكبرا اي قائلا الله اكبر مهللا اي قائلا لا اله الا الله اخرج احمد والبيهقي واسحق بن راهويه والطحاوي عن سعيد بن
المسيب عن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له يا عمر انك رجل قوي لا تزاحم على الحجر تؤذي الضعيف ان وجدت خلوة فاستلمه والا
فاستقبله وكبر وهلل **اعلم** ان تحية البيت الطواف دون الصلاة فمن اتى المسجد بدأ بالطواف الا ان يكون الامام في الصلاة
فيصلي معه او يخاف فوت الصلاة فيؤديها وهذا الاستقبال في ابتداء الطواف سنة عندنا لا واجب لانه لو وجب في ابتداء الطواف
لوجب في اثنائه كالصلاة **قوله** رافعا يديه كالصلاة **اقول** رافعا حال ثالثة من فاعل استقبل الحجر اي حال كونه مكبرا مهللا
رافعا يديه كرفعهما في الصلاة يعني يرفعهما حذاء منكبيه جاعلا باطن كفيه نحو الحجر وظاهرهما نحو وجهه قال العلامة
الشمني في شرح النقاية وفي الكافي للحاكم الشهيد في باب القيام الخلاف ... قال ... يستقبل بباطن كفيه القبلة
عند افتتاح الصلاة واستلام الحجر وتكبير القنوت وتكبير العيدين ويستقبل بباطنهما السماء عند الصفا والمروة وعرفة
والمزدلفة وعند الجمرتين انتهى **قوله** واستلمه **اقول** هذا معطوف على قوله ثم استقبل والضمير البارز عائد الى الحجر
قوله اي تناوله باليد الخ **اقول** اي اخذ الحجر بيده وبالقبلة اي لمسه بيده وقبله اعلم ان استلام الحجر في اللغة لمسه

باليد او بالقبلة ماخوذ من السلام بكسر السين وهي الحجر والاستلام طلبه كذا في المغرب وعند الفقهاء وضع الكفين
على الحجر وتقبيله او مسحه بالكف وتقبيله اخرج ابن ماجه والحاكم والعقيلي وابن عدي عن ابن عمر قال استقبل النبي صلى الله عليه وسلم
الحجر ثم وضع شفتيه عليه فبكى طويلا ثم التفت فاذا هو بعمر فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات واخرج البخاري
من وجه آخر عن ابن عمر انه سئل عن استلام الحجر فقال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمه ويقبله **قوله** ان قدر بلا ايذاء
اقول يعني ان قدر على الاستلام المذكور بدون ايذاء مسلم فعله والا تركه لما تقدم من انه صلى الله عليه وسلم قال لعمر
يا عمر انك رجل قوي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف ولان الاستلام سنة والتحرز عن الايذاء واجب او ورد ان كف النظر
عن العورة واجب فيعتبر بان لا تقام سنة الختان واجيب بانه يحسن الهدي وبانه لا خلف له بخلاف الاستلام قال
بعض المتاخرين والصواب ان يقال لوجوب الكف صعيد لغير الضرورة والختان منها **قوله** والمس ما في يده فيقبله
اقول يمس فعل مضارع من باب الافعال يتعدى الى مفعولين يقال امسسته الشيء نفسه مفعوله الاول محذوف وهو الحجر
ومفعوله الثاني ما وهي نكرة موصوفة وفي يده ظرف مستقر في محل النصب على انه صفتها والتقدير وان لم يقدر على
استلام الحجر او قدر عليه لكن بايذاء مسلم يمس الحجر شيئا كائنا في يده فيقبل ذلك الشيء اخرج اصحاب الكتب الستة
الا الترمذي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف في حجة الوداع على بعير يستلم الركن بمحجن قيل انما طاف عليه وهو
راكب ليراه الناس جاء ذلك في حديث جابر رواه مسلم وابو داود والنسائي ورواه البخاري من وجه آخر وقيل كراهية
ان يصرف الناس عنه لما اخرجه مسلم عن عائشة قالت طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبيت في حجة الوداع على راحلته ه
يستلم الركن كراهية ان يصرف الناس عنه ورد باحتمال الضمير الى الركن وقيل كان به صلى الله عليه وسلم شكاية لما اخرجه
ابو داود عن ابي الطفيل قال قدم النبي صلى الله عليه وسلم وهو يشتكي فطاف على راحلته فلما اتى على الركن استلم الركن بمحجن
وروى محمد بن الحسن في الآثار عن ابي حنيفة عن حماد انه سعى بين الصفا والمروة مع عكرمة فجعل حماد يصعد على
الصفا وعكرمة لا يصعد ويصعد على المروة وعكرمة لا يصعد فقال حماد يا ابا عبد الله الا تصعد الصفا
والمروة فقال هكذا طواف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حماد فلقيت سعيد بن جبير فذكرت له ذلك فقال انما طاف
رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته وهو شاك يستلم الاركان بمحجن فطاف بالصفا والمروة على راحلته فمن اجل ذلك
لم يصعد واخرج مسلم وابو داود وابن ماجه عن ابي الطفيل قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت ويستلم الركن
بمحجنه ويقبل المحجن والمحجن بكسر الميم وفتح الجيم عود معوج الراس كالصولجان **قوله** وان عجز عنهما استقبله **اقول**
يعني وان عجز عن الاستلام والامساس استقبل الحجر حال كونه رافعا يديه حذاء منكبيه وجاعلا باطنهما نحو الحجر مشيرا بهما
اليه كانه واضع يديه عليه وظاهرهما نحو وجهه **قوله** وطاف للقدوم مضطبعا **اقول** مضطبعا حال من الضمير المستتر
في طاف وفيه اشارة الى انه ينبغي ان يفعله قبل الشروع في الطواف والاضطباع افتعال من الضبع وهو العضد واصله اضتباع
ابدلت التاء طاء لبعد التاء من الضاد في الصفة وقرب الطاء منها في المخرج **قوله** اي جاعلا رداءه تحت ابطه
الايمن ملقيا طرفيه على كتفه الايسر **اقول** انما سمي بذلك لابداء احد الضبعين وهو سنة وقد نقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
اخرج ابو داود والمنذري وقال حديث حسن عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا
بالبيت وجعلوا ارديتهم تحت اباطهم وقذفوها على عواتقهم اليسرى يقال اضطبع بثوبه وبردائه واما اضطبع رداءه
كما في الهداية فسهو وانما الصواب بردائه كذا في المغرب واجاب عنه بعضهم بالحمل على التضمين يعني ضمن اضطبع معنى
الجعل فعداه تعديته في تفسيره به تنبيها عليه **قوله** سمي به لانه حطم من البيت **اقول** اي سمي الحطيم بهذا الاسم
لانه حطم اي كسر من البيت وسمي بالحجر لانه حجر منه اي منع **قوله** فانه كان من البيت **اقول** اخرج البخاري
ومسلم عن عائشة قالت سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحجر اهو من البيت قال نعم الحديث واخرج ابو داود والترمذي
من طريق علقمة عن امه عن عائشة قالت كنت احب ان ادخل البيت واصلي فيه فادخلني رسول الله صلى الله عليه وسلم

الحجر

الحجر فقال صلي في الحجر اذا اردت دخول البيت فانما هو قطعة من البيت الحديث **قوله** واذا كان كذلك يطاف
وراءه **اقول** اي واذا كان الحطيم من البيت يطاف وراءه اي خارجه اخرج الحاكم عن ابن عباس قال الحجر من البيت لان
النبي صلى الله عليه وسلم طاف من ورائه وليس كله من البيت بل مقدار ستة اذرع من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت والوراء
كما قال الزمخشري اسم للجهة التي يواريها الشخص من خلف او قدام **قوله** حتى لو دخل الفرجة الخ **اقول** يعني حتى
لو دخل الطائف الفرجة التي بينه وبين البيت لم يجز طوافه احتياطا الى ان استقبل المصلي الحطيم وحده لم يجز
استقباله لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا يتادى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا والحاصل انه لما دل الحديث
الصحيح ان الحطيم من البيت جعلناه منه في حق الطواف احتياطا وقلنا بوجوبه خارجه حتى لو تركه اعاد الطواف
من اصله او من الحطيم ما دام بمكة فان رجع ولم يعده لزمه دم لكن لما لم يكن حين نزول الاية داخلا في البيت لم نجعله
منه في حق التوجه اذ لو جعلناه منه في حقه للزم ان يتادى ما ثبت بالقطعي اعني الكتاب بما ثبت بالظني اعني خبر
الواحد **قوله** آخذا عن يمينه مما يلي الباب **اقول** آخذا حال من الضمير المستتر في طاف اي طاف حال كونه آخذا عن يمين
نفسه مما يلي باب الكعبة فيصير البيت في الطواف على يساره قال العلامة الشمني في شرح النقاية والحكمة في ذلك ان
الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لان القلب في الجانب الايسر وقيل ليكون
الباب في اول الطواف لقوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها انتهى واختلفوا في الابتداء من الحجر فقيل انه ليس بشرط
بل هو سنة في ظاهر الرواية يكره تركها وعليه عامة المشايخ وقيل الاصح انه شرط وهو غير مشهور ونص الامام محمد
في الرقيات على انه لا يجزيه اي الافتتاح من غيره فجعله فرضا وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير والافتتاح
من غير الحجر اختلف فيه المتاخرون قيل لا يجزيه وقيل يجوز فيصير ان الافتتاح من الحجر واجب لانه صلى الله عليه وسلم لم يتركه
قط ثم ذكر في موضع آخر وافتتاح الطواف من الحجر سنة فلو افتتحه من غيره جاز وكره عند عامة المشايخ ولو قيل
انه واجب لا يبعد لان المواظبة من غير ترك مرة دليله فيأثم به ويجزيه ولو كان في الاية اجمال لكان شرطا كما
قال محمد لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطلق الطواف هو الفرض وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة كما قالوا
في جعل الكعبة عن يساره وفيه ايضا ينبغي ان يكون واجبا اذ لا فرق بينه وبين عدم جعل البيت عن يساره في الدليل
وتلخص من هذا ان المختار عند الشيخ ابن الهمام الوجوب وتبعه الشيخ زين في البحر والشيخ عمر في النهر وصرح
في المنهاج نقلا عن المحيط **قوله** وما بين الحجر الى الباب هو الملتزم **اقول** اي والجدار الذي بين الحجر الاسود
وباب الكعبة هو الملتزم بضم الميم وفتح الزاي وسمي به لانهم يلتزمونه بالدعاء **قوله** اي سبع مرات
اقول فائدة هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالاشواط المرات **قوله** متعلق بقوله طاف **اقول**
يعني ان سبعة منصوب على الظرفية لاضافته الى الظرف وعامله قوله طاف **قوله** الرمل الاسراع في مشيه
الكتفين الى قوله ويمشي في الباقي هينة **اقول** هذا الكلام من اوله الى آخره منقول من الهداية اخرج
البخاري ومسلم عن ابن عباس قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه مكة وقد وهنتهم حمى يثرب فقال
المشركون ذلك فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يرملوا الثلاثة اشواط ويمشوا ما بين الركنين ليرى المشركون جلدهم
احتقوهم فلما فعلوا قال المشركون هؤلاء الذين زعمتم ان الحمى وهنتهم هم اجلد منا قال ابن عباس ولم يمنعه
ان يامرهم ان يرملوا كل الاشواط الا الابقاء عليهم اي الرفق بهم واخرج مسلم من وجه آخر عن ابن عباس
انما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورمل ليرى المشركين قوته وهذا السبب قد زال وبقي الحكم عند عامة العلماء
لان الحكم الشرعي وان افتقر الى علة شرعية في الابتداء لكنه لا يفتقر اليها في البقاء بخلاف الحكم العقلي فانه
يفتقر الى علته العقلية في الابتداء وفي البقاء عند المحققين كذا حققه الشيخ كمال الدين في فتح القدير في باب العشر
والخراج لكن قال الشيخ اكمل الدين في التقرير ان العلة الآن هي رمله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع تذكيرا لنعمة الامن
بعد الخوف ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة فحين غلبة المشركين كانت علة الرمل ايهام المشركين قوة المؤمنين

ويعني وفي ذلك ان تكون علته تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر عن عبادة ربه ثم صار بعد علته حكم الشرع برقبته والمسلم انتهى قلت المختار ان سببه ان متابعة النبي صلى الله عليه وسلم ويدل عليه ما اخرجه البخاري عن ابن عمر ان عمر قال ما لنا وللرمل انما كنا راءينا المشركين وقد اهلكهم الله ثم قال شيء صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نحب ان نتركه وما اخرجه ابو داود وابن ماجه عن عمر انه قال فيم الرملان وكشف المناكب وقد اطأ الله الاسلام ونفى الكفر واهله ومع ذلك لا ندع شيئا كنا نفعله على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله ويمشي على هينته الهينة بكسر الهاء وسكون الياء من الهون بالفتح وهو السكينة والوقار فاصلها هونة قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها **قوله** وكلما مر بالحجر فعل ما ذكر من الاستلام **اقول** اخرج احمد والبخاري عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف على بعير كلما اتى الى الركن اشار اليه بشيء في يده وكبر وصرح في الكافي والبدائع وغاية البيان ان استلام الحجر بين كل شوطين سنة وذكر في المحيط والولوالجية والاختيار ان الاستلام في ابتداء الطواف سنة وفيما بين ذلك ادب ولم يذكر صاحب الهداية ولا كثير من المشايخ رفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في كل مبدأ شوط لكن قولهم اشواط الطواف كركعات الصلاة فكما يفتتح كل ركعة بالتكبير كذلك يفتتح كل شوط بالاستلام يشير الى انه لا يرفعهما في هذا الاستلام كما لا يرفعهما في تكبيرات الانتقالات الا ان عموم الرفع في الاستلام يؤذن بانه يرفعهما قال الشيخ كمال الدين في فتح القدير واعتقادي ان هذا اي عدم الرفع هو الصواب ولم ار عنه صلى الله عليه وسلم خلافه وقال بعض الفضلاء والرفع الذي يذكره الاصحاب هو مع الاستلام اما اذا لم يستلم بل وقف بحذائه واشار اليه فقد صرح الكرماني برفعهما في مبدأ كل شوط حيث قال وكلما مر بالحجر يستلمه ان استطاع وان لم يستطع يستقبله بوجهه وبطون كفيه رافعا بهما ويكبر ويهلل ويصلي على الوجه الذي ذكرنا انتهى **قوله** وندب استلام الركن اليماني وعن محمد انه سنة ولا يستلم غيرهما **اقول** قال صاحب الهداية ويستلم الركن اليماني وهو حسن في ظاهر الرواية وعن محمد انه سنة ولا يستلم غيرهما فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستلم هذين الركنين ولا يستلم غيرهما قلت اخرج الائمة الستة الا الترمذي عن ابن عمر قال لم ار رسول الله صلى الله عليه وسلم يمس من الاركان الا اليمانيين واخرج مسلم عن ابن عباس لم ار رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلم غير الركنين اليمانيين واخرج مسلم وابو داود عن ابن عمر انه قال ما تركت استلام هذين الركنين اليماني والحجر الاسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما والحاصل ان الركن اليماني يستحب في ظاهر الرواية قال الكرماني وهو الصحيح وعن محمد انه سنة فان استلمه لا يقبله في ظاهر الرواية ويقبله عند محمد قال في التبيين ويستحب ان يستلم الركن اليماني ولا يقبله وعند محمد هو سنة ويقبله مثل الحجر الاسود انتهى وقال العلامة الشمني في شرح النقاية وقال محمد السنة ان يفعل فيه كما يفعل بالحجر الاسود انتهى والدلائل تشهد لما ذهب اليه محمد منها حديث ابن عمر ومنها حديث ابن عباس وقد تقدم بيانهما ومنها ما اخرجه الدارقطني عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم كان يقبل الركن اليماني ويضع يديه عليه ومنها ما اخرجه البخاري في تاريخه عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم كان اذا استلم الركن اليماني قبله ومنها حديث ابن عمر ما تركت استلام هذين الركنين الى اخرها تقدم والاستلام يعم التقبيل فقد دل على سنيته الاستلام والظهر منها ما رواه احمد وابو داود عن ابن عمر كان صلى الله عليه وسلم لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوفة فانه صريح في المواظبة الدالة على السنية فالمنقول عنهما اصح رواية والمنقول عنه اصح دراية حتى قال بعضهم ان الفتوى عليه ولا يستلم الركن العراقي ولا الركن الشامي والحكمة في ذلك انهما ليسا من اركان البيت حقيقة وانما هما من وسط البيت لان بعض الحطيم من البيت قال في الغاية اليمن خلاف الشام لانها بلاد على يمين الكعبة والنسبة اليها يمني بتشديد الياء ويمان بالتخفيف على تعويض الالف عن احد ياءي النسبة انتهى وقال في الصحاح ان النسبة الى اليمن وهو بلاد العرب يمني ويمان مخففة والالف عوض من ياء النسبة فلا يجتمعان قال سيبويه وبعضهم يقول يماني بالتشديد انتهى وقال في القاموس واليمن محركة ما عن يمين الكعبة من بلاد الغور وهو يمني ويماني ويمان انتهى **قوله** ويختم الطواف باستلام الحجر **اقول** هو سنة لفعله صلى الله عليه وسلم ذلك في حجة الوداع كما ذكرناه **قوله** ثم صلى شفعا يجب بعد كل اسبوع عند المقام او غيره من المسجد **اقول** هكذا ذكر

في الوقاية

في الوقاية والنقاية ايضا الا ان المذكور في النقاية بعد كل طواف بدل كل اسبوع يعني وبعد ما ختم الطواف المقرون بالاستلام صلى شفعا يجب بعد كل اسبوع اي بعد كل سبعة اشواط عند المقام ان تيسر له ذلك او عند غيره ان لم يتيسر يجب بالياء التحتانية اي على صيغة المذكر في محل النصب على انه صفة لقوله شفعا او بالتاء الفوقانية يعني على صيغة المؤنث في محل الرفع على انه خبر لمبتدا محذوف والتقدير وهي اي الصلاة المذكورة تجب بعد كل اسبوع والجملة الاسمية معترضة بين العامل ومعموله فلا محل لها من الاعراب وعند المقام متعلق بقوله صلى قال في الصحاح طاف بالبيت اسبوعا اي سبع مرات وقال في القاموس طاف بالبيت سبعا واسبوعا وسبوعا انتهى والمراد به مقام ابراهيم عليه السلام قال البيضاوي ومقام ابراهيم الحجر الذي فيه اثر قدميه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج او رفع بناء البيت وهو موضعه اليوم انتهى وهذه الصلاة واجبة عندنا لانه صلى الله عليه وسلم لما انتهى الى مقام ابراهيم قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فصلى ركعتين فقرأ فاتحة الكتاب وقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد ثم عاد الى الركن فاستلمه ثم خرج الى الصفا رواه احمد ومسلم والنسائي عن جابر فنبه على ان صلاته كانت امتثالا للامر والامر للوجوب وقال السدي وقتادة امروا ان يصلوا عند المقام الا ان ذلك السنة ظني فكان الثابت به الوجوب وقولهم لطواف التحية سنة للفضيلة لانه يجوز ان يصليهما في اي مكان شاء ولو بعد الرجوع الى اهله لانها على التراخي ما لم يرد ان يطوف اسبوعا آخر فيكون على الفور لان وصل الاسابيع مكروه تحريما عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف قال في المجمع ويجيز الوصل بين الاسابيع اذا انصرف عن وتر وكرهاه يعني اذا جمع بين ثلاثة اسابيع او خمسة او سبعة من غير ان يصلي ركعتين بين الاسبوعين لا يكره عند ابي يوسف ويكره عندهما قيد بقوله عن وتر لان الاسابيع لو كانت شفعا يكره الوصل بينها اتفاقا لان الاصل في الطواف الوتر كما ان الاصل في الصلاة الشفع والاسابيع جمع اسبوع والاسبوع سبعة اشواط والاشواط جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية كذا في المغرب وقال في الصحاح من الحجر الى الحجر شوط والحاصل المراد بالشوط طواف البيت مرة والخلاف بينه وبينهما محمول على ما اذا لم يكن في الوقت الذي تكره فيه الصلاة اما اذا كان فيه فانه لا يكره الوصل اتفاقا **قوله** ويسمى طواف التحية ايضا **اقول** ويسمى طواف اللقاء وطواف اول العهد ايضا **قوله** ثم عاد واستلم الحجر **اقول** قال صاحب الهداية ثم يعود الى الحجر فيستلمه لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى ركعتين عاد الى الحجر واستلمه والاصل ان كل طواف بعده سعي يعود الى الحجر لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به بخلاف ما اذا لم يكن بعده سعي انتهى قلت تقدم في حديث جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما صلى ركعتين في مقام ابراهيم عاد الى الركن فاستلمه ثم خرج الى الصفا **قوله** وخرج **اقول** قال صاحب الهداية ويخرج الى الصفا من اي باب شاء وانما خرج النبي صلى الله عليه وسلم من باب بني مخزوم وهو الذي يسمى باب الصفا لانه كان اقرب الابواب الى الصفا لا انه سنة انتهى قلت اخرج الطبراني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من المسجد الى الصفا من باب بني مخزوم قال الحافظ ابن حجر في تخريج احاديث الهداية واسناده ضعيف جدا وله شاهد عن عطاء مرسل عند ابن ابي شيبة وهو صحيح واخرج احمد والنسائي وابن حبان عن ابن عمر بلفظ لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة طاف بالبيت سبعا ثم خرج الى الصفا من الباب الذي يخرج اليه منه قال ابن عمر وهو سنة انتهى فقول صاحب الهداية لا انه سنة مخالف لما روي عن ابن عمر لكنه موافق لكلام اهل المذهب لانه ذكر في البدائع وغيره انه يستحب ان يخرج من باب الصفا ولا يتعين ذلك سنة والحاصل ان الخروج من باب بني مخزوم المسمى الان بباب الصفا ليس بسنة بل هو مستحب فيجوز الخروج من غيره بلا اساءة **قوله** فصعد الصفا **اقول** انما عطفه بالفاء لانهم قالوا اذا فرغ من الطواف ينبغي له ان يباشر السعي فورا ولو لم يؤخره عنه اختيارا اي بغير عذر اساء ولا شيء عليه اما لو اخره عنه لعذر او ليستريح فلا باس به قال في البحر لا يجب السعي بعد الطواف فورا بل لو اتى به بعد زمان ولو طويلا لا شيء عليه والسنة الاتصال به انتهى قلت حيث كانت السنة الاتصال به يكون تأخيره عنه بلا عذر يكون مكروها تنزيها **فائدة** قال في الصحاح صعد في السلم بالكسر صعودا وصعد في الجبل وعلى الجبل تصعيدا قال ابو زيد ولم يعرفوا فيه صعد بالتخفيف انتهى وقال في القاموس صعد في السلم كسمع صعودا وصعد في الجبل

وعليه تصعيدا ولم يسمع صعد فيه انتهى والصفا والمروة علمان لجبلين بمكة قيل ذكر الاول لان آدم وقف عليه فسمي به
وانث الثاني لان حواء وقفت عليه فسمي بها وفي الكشاف ان كان على الاول صنم يدعى اساف وعلى الثاني اخر يدعى نايلة
وقال البيضاوي في تفسير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما كان
اساف على الصفا ونايلة على المروة وكان اهل الجاهلية اذا سعوا مسحوهما فلما جاء الاسلام وكسرت الاصنام تحرج
المسلمون ان يطوفوا بهما لذلك فنزلت انتهى قال صاحب الصحاح اساف ونايلة صنمان كانا لقريش وضعهما عمرو بن لحي على الصفا
والمروة فكان يذبح عليهما تجاه الكعبة وزعم بعضهم انهما كانا من جرهم اساف بن عمرو ونايلة بنت سهل فجرا في الكعبة
فمسخا حجرين ثم عبدتهما قريش بعد انتهى قال صاحب القاموس واساف ككتاب وسحاب صنم وضعه عمرو بن لحي على الصفا
ونايلة على المروة وكان يذبح عليهما تجاه الكعبة او هما اساف بن عمرو ونايلة بنت سهل فجرا في الكعبة فمسخا حجرين فعبدتهما
قريش انتهى قوله كبر وهلل اقول ورفع صوته بهما كما في الخانية قوله ورفع يديه اقول يرفعهما حذو منكبيه
جاعلا بطنهما نحو السماء قال صاحب الهداية والرفع سنة الدعاء انتهى قلت اخرج ابو داود عن ابن عباس قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم المسألة ان ترفع يديك حذو منكبيك والاستغفار ان تشير باصبع واحدة والابتهال ان تمد يديك
جميعا والاحاديث في الرفع كثيرة افرد البخاري لها بابا وجمع المنذري فيها جزءا واخرج اسحاق بن راهويه وابن
ماجه عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سلوا الله ببطون اكفكم ولا تسألوه بظهورها فاذا فرغتم
فامسحوا بها وجوهكم قوله ودعا ما شاء اقول اخرج مسلم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ
من طوافه اتى الصفا فعلا عليه حتى نظر الى البيت ورفع يديه فجعل يحمد الله ويدعو ما شاء ان يدعو قوله
ثم مشى نحو المروة ساعيا بين الميلين الاخضرين اقول ساعيا حال من الضمير المستتر في مشى وتوصيف الميلين
الاخضرين على طريق التغليب والا فاحدهما احمر وقيل اصفر قال العلامة الشمني في شرح النقاية وكلاهما في جهة
يسارك اذا ذهبت الى المروة وكذلك في جهة يمينه جعلا علامة على بطن الوادي واخره الذي هو محل السعي لما
اذهبت السيول اثره انتهى وقال في المغرب هما علامتان لموضع الهرولة في ممر بطن الوادي بين الصفا والمروة
قوله وصعد فيهما اقول وكذا في النقاية وفي الهداية والوقاية وصعد عليها ويجوز في صعد الواقع
في الهداية والوقاية التشديد والتخفيف ولا يجوز في الواقع في الدرر والنقاية الا التشديد لما مر عن الصحاح
والقاموس من انه لم يسمع صعد في الجبل بالتخفيف قوله وفعل ما فعله على الصفا اقول يعني فعل
على المروة ما فعله على الصفا من استقبال البيت والتكبير والتهليل مع رفع الصوت بهما والصلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم ورفع اليدين والدعاء بما شاء وهذا شوط من السعي قوله ويبدأ بالصفا ويختم بالمروة اقول
يعني يبدأ الشوط الاول بالصفا ويختم الشوط السابع بالمروة هذا بيان الواجب حتى لو بدأ بالمروة
لا يعتد بالاول وهو الصحيح لانه يخالف الامر وهو قوله صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به كذا قال صاحب الهداية وانما بدأ
بالصفا لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به ثم السعي بين الصفا والمروة واجب وليس بركن وقال الشافعي انه ركن
لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثله يستعمل
للاباحة فينفي الركنية والايجاب الا انا عدلنا عنه في الايجاب ولان الركنية لا تثبت الا بدليل مقطوع به ولم يوجد
ثم معنى ما روي كتب استحبابا كما في قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية انتهى وقال في العناية
وجه الاستدلال بما ذكره ان مثله يستعمل للاباحة كما في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء
وما يستعمل للاباحة ينفي الركنية والايجاب الا انا عدلنا عنه اي عن ظاهر الاية في الايجاب اي تركنا العمل بظاهرها
في نفي الايجاب بما ذكرنا واوجب العدول واختلف فيه الشارحون فمنهم من قال المراد بما رواه وهو خبر واحد يوجب
الايجاب ومنهم من قال باول الاية وهو قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فان الشعائر جمع شعيرة وهي
العلامة وفي التسكين فرضا فاول الاية يدل على الفرضية وآخرها على الاباحة فعملنا بهما وقلنا بالوجوب لانه

ليس بفرض

ليس بفرض علما وهو فرض عملا فكان فيه نوع من كل واحد من الفرض والاستحباب وقيل بالاجماع فان قيل ما بال
المصنف اعرض عن الاستدلال بحديث فانه لكونه خبر واحد دل على الوجوب دون الركنية فالجواب انه اعرض عنه
لان راويه عبد الله بن المؤمل وهو ضعيف قال النسائي ويحيى بن معين والدارقطني وقال احمد احاديثه منكرة انتهى
المراد منه قلت آخر كلامه كلام وذلك لان حديث ابدؤا بما بدأ الله به اخرجه النسائي في حديث جابر الطويل
في صفة الحج وصحح اسناده واخرجه البيهقي والدارقطني من عدة طرق عنه باللفظ المذكور وصححه ابن حزم وارتضاه
الحافظ السيوطي فرمز في الجامع الصغير لصحته وصرح به العلقمي في حاشيته حيث قال بجانبه علامة الصحة واخرجه مسلم
بصيغة ابدأ بلفظ المضارع المتكلم وحده واخرجه مالك واحمد وابو داود وابن ماجه وابن حبان بصيغة نبدأ
اي بلفظ المضارع مع الغير قال ابن دقيق العيد مخرج الحديث عندهم واحد وقد اجتمع مالك وسفيان وابن القطان
على رواية نبدأ وقال الحافظ ابن حجر وهم احفظ من الباقين انتهى وفيه ايماء الى ترجيح رواية نبدأ والحاصل
ان الرواة اختلفوا في لفظ هذا الحديث فرواه بعضهم بلفظ الامر وبعضهم بلفظ الخبر واختلف هذا البعض في تعيين
ذلك اللفظ فمنهم من رواه بلفظ نبدأ على صيغة المتكلم مع الغير فرواية الامر الدال على الوجوب ليست بمتفق عليها
فعلى هذا الوجه سبب الاعراض عن الاستدلال به عدم الاتفاق عليه كان اوجه وحديث ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا
اخرجه الطبراني عن ابن عباس والشافعي واحمد والطبراني والحاكم وابن عدي عن حبيبة بنت تجراة وبالجملة ان السعي
عندنا واجب وعند الشافعي ركن لانه ذكر في كتبهم المعتبرة ان اركان الحج ستة الاحرام اي نية الدخول فيه لخبر انما الاعمال
بالنيات والوقوف بعرفة لخبر الحج عرفة والطواف لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والسعي لخبر ان الله كتب
عليكم السعي فاسعوا اسناده حسن والحلق او التقصير لتوقف التحلل عليه والترتيب في المعظم بان يقدم الاحرام
على الجميع ويؤخر السعي عن طواف الركن ويقدم الوقوف على طواف الركن والحلق او التقصير للاتباع مع خبر خذوا عني
مناسككم والستة المذكورة اركان العمرة الا الوقوف انتهى قوله يعني ان السعي من الصفا الى المروة شوط اقول
هذا اي كون الذهاب من الصفا الى المروة شوطا والعود منها اليه شوطا اخر هو الصحيح لما صح من حديث جابر فانه قال
فيه فلما كان اخر طوافه على المروة ولو كان الذهاب من الصفا الى الصفا شوطا اخر لكان اخر طوافه على الصفا وما نقل
عن الطحاوي من ان السعي من الصفا الى المروة ثم منها الى الصفا شوط واحد قياسا على الطواف فانه من الحجر الى الحجر
فضعيف لان مقتضاه ان يكون اخر طوافه على الصفا وهو مخالف لحديث جابر المتقدم ذكره وقياسه على الطواف قياس
مع الفارق لان السعي يتم بالمروة فيكون الرجوع تكرارا والطواف لا يتم الا بالوصول الى الحجر ولان يكون الاشواط
اربعة عشر وقد اتفق رواة نسكه عليه السلام على انه سعى سبعة اشواط ولم ينقل انه عاد عند اختتامه بالمروة
الى الصفا قال في الذخيرة لا خلاف بين الاصحاب ان الذهاب من الصفا الى المروة شوط واما الرجوع منها اليه هل
هو شوط اخر اشار محمد في الاصل الى انه شوط اخر وكان الطحاوي لا يعتبره شوطا اخر والاصح انه شوط اخر انتهى
قلت هو ظاهر المذهب وقوله وكان الطحاوي لا يعتبره شوطا اخر يحتمل معنيين الاول انه لا يعتبره شوطا اخر بل
شرطا لتحصيل الشوط الثاني والثاني انه لا يعتبره اصلا لان الشوط عنده من الصفا الى الصفا فهو بعض الشوط لا كله
قياسا على الطواف وبه صرح العلامة الزيلعي في التبيين حيث قال وقال الطحاوي وبعض الشافعية الذهاب من الصفا
الى المروة والعود منها الى الصفا شوط قياسا على الطواف بالبيت فانه من الحجر الى الحجر شوط فكذا من الصفا الى الصفا
شوط انتهى ويستحب له اذا فرغ من السعي ان يصلي ركعتين في المسجد ليكون ختم السعي كالطواف قال العلامة الزيلعي قيل
ان سبب السعي بينهما ان ابراهيم لما ترك اسمعيل وهاجر هناك عطش فصعدت الصفا تنظر هل بالموضع ماء فلم تر شيئا
فنزلت فسعت في بطن الوادي حتى خرجت منه الى المروة لانها توارت بالوادي عن ولدها فسعت شفقة عليه فجعل
ذلك نسكا اظهارا لشرفها وتفخيما لامرها وعن ابن عباس ان ابراهيم لما امر بالمناسك عرض له الشيطان فسابقه
فسبقه ابراهيم عليه السلام اخرجه الامام احمد في المسند وقيل انما سعى بين الميلين رسول الله صلى الله عليه وسلم اظهارا للجلد والقوة

للمشركين الناظرين اليه في الوادي اليه قوله ثم سكن بمكة محرما اقول اي اقام بها حال كونه محرما الشرعي
فيه فلا يتحلل منه حتى ياتي بافعاله وقال ابن عباس له ان يتحلل ويفسخ الحج بالعمرة لما في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم
امر بذلك اصحابه الذين لم يسق منهم الهدي واجيب بان ذلك كان مختصا بهم لما روى مسلم والنسائي وابن ماجة
عن ابي ذر قال كانت المتعة لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة وبانه منسوخ وبانه معارض بما في الصحيحين
ايضا من انه قد اهل بالحج وبالحج والعمرة لم يحل الى يوم النحر قوله وطاف بالبيت نفلا ما شاء اقول
ويصلي بعد كل اسبوع ركعتين ويكره الجمع بين الاسابيع من غير صلاة عند ابي حنيفة ومحمد وقال
ابو يوسف لا يكره اذا انقطع ذلك عن وتر كذا في الينابيع ولا يسعى لان السعي لم يجب الا مرة والتنفل به
غير مشروع قال في الهداية ثم يقيم بمكة محرما لانه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الاتيان بافعاله ويطوف بالبيت
كلما بدا له لانه يشبه الصلاة قال صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة والصلاة خير موضوع فكذا الطواف الا انه
لا يسعى عقيب هذه الاطوفة في هذه المدة لان السعي لا يجب فيه الا مرة والتنفل بالسعي غير مشروع ويصلي
لكل اسبوع ركعتين وهي ركعتا الطواف على ما بينا انتهى وانما كان التنفل بالسعي غير مشروع لانه ثبت بالنص
مرة فالتكرار لا يكون الا بالقياس على الطواف وهو محال لما فيه كذا في العناية قيل ان طواف التطوع افضل للغرباء
من صلاة التطوع وصلاة التطوع افضل لاهل مكة من طواف التطوع لان الغرباء يفوتهم الطواف ولا تفوتهم
الصلاة واهل مكة لا يفوتهم الامران فعند الاجتماع الصلاة افضل قال الشيخ زين في البحر هكذا اطلقه
كثير من العلماء وينبغي تقييده بزمن الموسم والا فالصلاة افضل من الطواف مكيا او غريبا انتهى وقال اخوه عمر
في النهر ولو اتيت تعود يطوف او يسعى ترك ذلك وصلى ثم انتهى قلت حديث الطواف بالبيت صلاة اخرجه
الطبراني والحاكم وابو نعيم والعقيلي عن ابن عباس بلفظ الطواف بالبيت صلاة ولكن الله احل فيه المنطق فمن نطق فلا
ينطق الا بخير واخرجه الترمذي والحاكم والبيهقي في السنن عن ابن عباس بلفظ الطواف حول البيت مثل الصلاة الا
انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير واخرجه الطبراني بلفظ الطواف صلاة فاقلوا فيه الكلام تنبيه
سكت المص عن دخول البيت ولا شك انه مستحب اذا لم يشتمل على ايذاء نفسه وغيره وهذا في غير الموسم قلما يكون
ويستحب للداخل ان يقصد مصلاه صلى الله عليه وسلم فيصلي فيه وفي الصحيحين ان ابن عمر كان اذا دخل البيت جعل الباب قبل
ظهره ومشى حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه ثلاثة اذرع ثم يصلي وينبغي له ان يلتزم الادب ما استطاع
ظاهرا وباطنا وان يضع خده على الجدار الذي صلى اليه ويستغفر الله ويحمده ثم ياتي الاركان ويحمد الله
ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله ما شاء مما يليق به ولا يرفع بصره الى السقف قوله وخطب الامام سابع
ذي الحجة بعد الزوال وصلاة الظهر اقول يعني وخطب الامام في اليوم السابع من ذي الحجة خطبة واحدة
لا جلوس فيها ولو اكتفى بقوله بعد صلاة الظهر لكان اخصر لان صلاة الظهر لا تكون الا بعد الزوال قوله
اعلم ان في الحج ثلاث خطب احديها قبل يوم التروية بيوم وهي هذه اقول يعني ان في الحج ثلاث خطب الاولى
بمكة يوم السابع من ذي الحجة والثانية بعرفات يوم التاسع منه والثالثة بمنى يوم الحادي عشر منه فيفصل
بين كل خطبتين بيوم وفيه خلاف زفر فانه قال يخطب في ثلاثة ايام متوالية اولها يوم التروية انتهى والخطبة
الثانية تفارق الاولى من وجهين الاول ان تلك واحدة وهذه ثنتان بينهما جلسة خفيفة كخطبة يوم
الجمعة والثاني ان تلك قبل صلاة الظهر وهذه بعدها واما الثالثة فلا فرق بينها وبين الاولى قوله
يعلم فيها المناسك اقول يعني يعلم الامام الناس في هذه الخطبة مناسكهم المناسك جمع منسك
كمجلس ومقعد موضع النسك والنسك مثلثة وبضمتين العبادة وكل حق لله عز وجل وقد نسك كنصر
وكرم وتنسك نسكا مثلثة وبضمتين ونسكة ومنسكا ونساكة والنسك بضم وبضمتين و
النسيكة الذبيحة قال الله تعالى وارنا مناسكنا اي شرائع عبادتنا كذا في القاموس ثم سميت امور الحج

كلها

كلها مناسك كذا في النهاية والمراد بها هنا بعضها لانه يعلم بعضها في الاولى وهو الخروج الى منى والوقوف
بعرفات والصلاة فيها والافاضة منها وبعضها في الثانية وهو الوقوف بعرفات والمزدلفة والافاضة منها
ورمي الجمار والنحر والحلق وطواف الزيارة وبعضها في الثالثة وهو ما بقي منها كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى
وانما يعلم الوقوف في الخطبة الثانية بعد تعليمه في الخطبة الاولى لاحتمال ان يكون بعض الناس غير حاضر في تلك
الخطبة او لكونه ركنا اعظم في الحج قوله هو غداة التروية سمي بذلك لانهم يروون الابل في هذا اليوم
اقول يروون من الارواء واصله يرويون كيكرمون حذفت ضمة الياء للاستثقال ثم الياء لالتقاء الساكنين ثم
نقلت كسرة الواو الاولى الى الضمة لصيانة الواو الثانية فصار يروون على وزن يفعون وفي كلام المص هنا
سقط وكان حق العبارة ان يقول لانهم كانوا يروون ابلهم في هذا اليوم يعني انما سمي ثامن ذي الحجة بيوم التروية
لان الناس كانوا يروون ابلهم فيه استعدادا للوقوف لان عرفات لم يكن فيها ماء اذ ذاك وقيل انما سمي بذلك
لان ابراهيم عم تروى اي تفكر في رؤياه فيه واختار صاحب الصحاح الاول حيث قال وسمي يوم التروية
لانهم كانوا يرتوون فيه من الماء لما بعد انتهى واختار صاحب الكشاف الثاني حيث قال في سورة الصافات
ان ابراهيم عليه السلام راى ليلة هذا اليوم قائلا يقول له ان الله يامرك بذبح ابنك فلما اصبح روّى
اي فكر في ذلك من الله فيا ترى او لا فيترك فسمي بيوم التروية فلما امسى راى مثل ذلك فعرف انه من الله
فسمي يوم عرفة ثم راى مثل ذلك في الليلة الثالثة فهم بنحره فسمي يوم النحر انتهى وجوز صاحب القاموس
الوجهين حيث قال ويوم التروية لانهم كانوا يرتوون فيه الماء لما بعد او لان ابراهيم عم كان يتروى
ويتفكر في رؤياه وفي التاسع عرف وفي العاشر استعمل انتهى وقيل انما سمي بذلك لان الامام يروي الناس
مناسكهم فيه وقال المطرزي في المغرب اصلها الهمزة واخذها من الرواية خطا ومن الروي منظور فيه
انتهى قلت يريد انها ماخوذة من روّى لا من روّأ ولا من روي والحاصل ان العلماء اختلفوا في ماخذ
هذه الكلمة فقال بعضهم انها ماخوذة من روي من الماء بالكسر ونظر فيه صاحب المغرب واختاره صاحب
الصحاح وتبعه المص الا انه جعل علة التسمية الارواء وصاحب الصحاح جعل علتها الارتواء وتبعهم
صاحب القاموس وقال بعضهم انها ماخوذة من روى الحديث في الفتح وخطاه صاحب المغرب وقال بعضهم
انها ماخوذة من روّأ كجوّع واختاره صاحب المغرب وقال بعضهم انها ماخوذة من روّى كقوّى
واختاره صاحب الكشاف وجعله صاحب القاموس وجها ثانيا وروّأ وروّى تحتمل في المغرب قال صاحب
الصحاح في مادة روء روّأت ترويئة وترويئا اذا نظرت فيه ولم تعجل بجواب والاسم الروية جرت
في كلامهم غير مهموز انتهى يعني ان اصل الروية الروئة الا ان العرب لم يستعملوها على الاصل بل استعملوها
بقلب الهمزة ياء ورده صاحب القاموس ببيان جواز استعمالها على الاصل حيث قال في تلك المادة روّأ
في الامر ترويئة وترويئا اذا نظر فيه وتعقبه ولم يعجل بجواب والاسم الروئة والروئية انتهى فان قلت
ذكر في كتب التصريف ان الهمزة اذا وقعت بعد ياء ساكنة يجوز ابقاؤها على حالها ويجوز قلبها ياء
وادغام الياء الاولى فيها كالخطيئة والخطية وكذا اذا وقعت بعد واو ساكنة يجوز ابقاؤها
على حالها ويجوز قلبها واوا وادغام الواو الاولى فيها كالمقروءة والمقروّة وقال صاحب الصحاح
في مادة روي روّيت في الامر اذا نظرت فيه وفكرت بهمز ولا بهمز انتهى قلت لعل قوله بهمز
ولا بهمز كان الصواب لانه اذا همز كان من روّأ واذا لم يهمز كان من روّى والكلام في الثاني دون
الاول ولهذا تركه صاحب القاموس حيث قال في تلك المادة وروّيت في الامر نظرت وفكرت والاسم
الروية انتهى هذا واستعمالها بالياء يدل على انها ماخوذة من روّيت اذ لو كانت ماخوذة من روّأ
لقيل الترويئة كالتخطئة دون التروية كالتقوية لان الناس يفعلوا هذه المصادر على ما ذكر في كتب

التصريف تكون عوضا عن ياء المصدر فلما قيل التروية بالياء دون التروئة بالهمزة علم انها ماخوذة
من روى بلا من روء والله اعلم وبعباده رحيم **قوله** خرج الى منى **اقول** منى قرية من الحرم بينها
وبين مكة فرسخ والغالب فيها التذكير والصرف وقد تكتب بالالف كذا في المغرب ومفهوم هذا الكلام
ان النادر فيها التانيث والمنع واقتصر صاحب الصحاح على الغالب حيث قال ومنى كالى قرية بمكة ويصرف انتهى
مقصور موضع بمكة وهو مذكر يصرف كذا صاحب القاموس حيث قال ومنى كالى قرية بمكة ويصرف انتهى
والتحقيق ما قال صاحب المغرب ان النحاة ذكروا ان الغالب على اسماء البقاع التانيث فلا تنصرف في المعرفة
الا انه قد جاء في العرب تذكير ثلثة مواضع وصرفوها وجاء عنهم التذكير والتانيث في خمسة مواضع
وعد منى منها ثم قالوا ما عدا هذه المواضع الثمانية الغالب في كلام العرب ترك الصرف وان خلا من علامة التانيث
لانهم يشيروا باللفظ المذكر الى البقعة او الخطة او البلدة او القرية والتفصيل مبسوط في مباسط
كتب النحو وقيل انما سمي منى بذلك لان جبريل عم لما اراد ان يفارق ادم عليه السلام قال له ما ذا تتمنى فقال
ادم الجنة ولم يبين المصنف خصوص وقت الخروج ايماء الى جوازه في اي وقت شاء واختلف في المستحب منه
على ثلثة اقوال والاصح منها انه بعد طلوع الشمس ويلبي عند الخروج الى منى ويدعو بما شاء ويستحب ان ينزل
بالقرب من مسجد الخيف وهو بالخاء المعجمة قال صاحب الصحاح الخيف ما انحدر من غلظ الجبل وارتفع عن مسيل
الماء ويسمى مسجد الخيف بمنى لانه بني في خيف الجبل انتهى وذكر صاحب القاموس لوجه تسميته لذلك وجوها
ثلثة منها ما ذكر وان رمت معرفتها فراجعه **قوله** ومكث بها الى فجر عرفة **اقول** اي الى فجر يوم
عرفة يعني انه يبيت بمنى ليلة عرفة عملا بالسنة ولو تركها جاز واساء قال صاحب الهداية فلو بات بمكة ليلة عرفة
وصلى بها الفجر ثم غدا الى عرفات ومر بمنى اجزاه لانه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم اقامة نسك ولكنه اساء
بترك الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى **قوله** ثم راح الى عرفات **اقول** اي ثم بعد ذلك ذهب من منى
الى عرفات لما في حديث جابر الطويل عند مسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى يوم التروية الفجر بمكة ثم راح الى منى
فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم راح الى عرفات وزاد صاحب الهداية بعد بمكة ثم طلعت
الشمس وليست هذه الزيادة في حديث جابر **قوله** وكلها موقف الا بطن عرنة **اقول** قال في المغرب عرنة
واد بحذاء عرفات وبتصغيرها سميت عرينة التي ينسب اليها العرنيون وذكر القرطبي في تفسيره انها بفتح الراء
وضمها واد بغربي مسجد عرفة حتى قال بعض العلماء ان الجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرنة
وحكى الباجي عن ابن حبيب ان عرفة في الحل وعرنة في الحرم **قوله** لما ورد في الحديث **اقول** اشار به الى ما
اخرجه الطبراني والحاكم وقال على شرط مسلم من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عرفة كلها موقف
وارفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارفعوا عن بطن محسر واخرج احمد والبزار وابن حبان
من حديث جبير بن مطعم رفعه كل عرفات موقف وارفعوا عن بطن عرنة وكل مزدلفة موقف وارفعوا عن محسر
وكل فجاج مكة منحر وكل ايام التشريق ذبح واخرجه الطبراني في مسند الشاميين باسناد اخر الى جبير بن
مطعم واخرجه ابن عدي عن ابي هريرة **قوله** فبعد الزوال قبل الظهر الخ **اقول** اي قبل اداء صلاة الظهر على
حذف مضافين والظرفان متعلقان بقوله خطب اي خطب الامام الاعظم او نائبه خطبتين بعد الزوال وبعد
الاذان قبل اداء صلاة الظهر **قوله** كالجمعة **اقول** قال العلامة الشمني في شرح النقاية الا انه هنا لو ترك
الخطبة وجمع بين الصلاتين او خطب قبل الزوال اجزاه واساء بخلاف الجمعة انتهى وقال صاحب الهداية فان
صلى بغير خطبة اجزاه لان هذه الخطبة ليست بفريضة انتهى وقال العلامة الزيلعي ولو خطب قبل الزوال جاز
لحصول المقصود **قوله** فصلى باذان واقامتين الظهر والعصر وقت الظهر **اقول** هكذا فعله النبي صلى الله عليه وسلم
هو في حديث جابر الطويل عند مسلم وفيه حتى اذا زاغت الشمس امر بالقصواء فرحلت له فركب حتى اتى بطن الوادي

فخطب الناس الى ان قال ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يصل بينهما قال صاحب الهداية ثم بيانه
ان يؤذن للظهر ويقيم للظهر ثم يقيم للعصر لان العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالاقامة اعلاما للناس
ولا يتطوع بين الصلاتين تحصيلا لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر على وقته فلو انه فعل فعل مكروها واعاد
الاذان للعصر في ظاهر الرواية خلافا لما روي عن محمد لان اشتغاله بالتطوع او بعمل اخر يقطع فور الاذان الاول
فيعيده للعصر انتهى وفي اطلاق التطوع ايماء الى انه لا يصلي سنة الظهر البعدية لكن ذكر في الذخيرة والمحيط انه
ياتي بها وعليه مشى صاحب الكافي في فعلى الاول يعاد الاذان للعصر وعلى الثاني لا يعاد وظاهر الرواية هو الاول
وهو الصحيح **قوله** بشرط الامام والاحرام للحج اي الاحرام المخصوص بالحج **اقول** الجار في قوله بشرط متعلق
بصلى اي صلى الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام للحج يعني جمع بينهما بشرطين الاول الامام
والثاني احرام الحج فلا بد بصحته من وجود هذين الشرطين في كل واحدة من الصلاتين فلو صلى الظهر بلا احرام
اصلا او مع احرام العمرة منفردا او بجماعة ثم احرم بالحج وصلى العصر في وقت الظهر بدونه منفردا او بجماعة
لا يجمع اي لا يجوز عصره في الصورتين لفقد شرطي الجمع او احدهما في الصلاتين **قوله** ذكره الزيلعي **اقول**
يعني انه ذكر تقييد الاحرام بالحج لا انه ذكر التفسير المذكور كما يوهمه ظاهر الكلام المزبور والحاصل ان صاحب الكنز
اطلق الاحرام حيث قال بشرط الامام والاحرام وقيده الزيلعي بالحج حيث قال والمراد بالاحرام احرام الحج وعزو
هذا التقييد الى الزيلعي مما لا وجه له لان الزيلعي لم ينفرد به بل ذكره غير واحد من اهل المذهب **قوله** فلو صلى
الظهر والعصر منفردا او بجماعة ثم احرم لا يجمع **اقول** يعني فلو صلى الظهر والعصر منفردا او بجماعة غير محرم
بان كان مكيا او محرما بالعمرة ثم احرم بالحج لا يجمع اي لا يجوز له ان يجمع بينهما ويجب عليه ان يصلي كلا في وقتها
حتى لو جمع كما في الصورتين المفروضتين لا يعتد بالعصر التي صليها بل يجب عليه ان يعيدها في وقتها اما في الصورة
الاولى فلانتفاء الشرطين معا واما في الصورة الثانية فلانتفاء الشرط الثاني وقد تقدم انه لا بد لصحة
هذا الجمع من وجود الشرطين في كل واحدة من الصلاتين فلا يجوز العصر لفاقدهما او فاقد احدهما وبقيت
هنا صور سكت عنها كلام المصنف وهي ما اذا صلى الظهر بجماعة وهو محرم بالحج لكنه لم يصل العصر بها او
صليها باحدهما فعلى هذا لو قال فلو صلى الظهر بجماعة مع احرام الحج والعصر بدونهما او باحدهما او صلى العصر
بجماعة مع احرام الحج والظهر بدونهما او باحدهما لا يجمع لكان كلامه شاملا لجميع صور الباب كما هو ظاهر لمن
نظر بعين الشعور اولي الالباب والمراد بالامام الامام الاعظم او نائبه فلو صلى محرما بالحج الظهر بجماعة مع
غير الامام الاعظم ونائبه او صلى الظهر مع غير الامام الاعظم ونائبه وصلى العصر مع الامام الاعظم
او نائبه لا يجمع اي لا يجوز له عصره لان حكم الجماعة بغير الامام الاعظم ونائبه كحكم المنفرد واشتراط الامام
الاعظم والاحرام بالحج في الصلاتين للجمع بينهما مذهب ابي حنيفة وقالا يشترط له فيهما الاحرام بالحج لا غير فالمنفرد
يجمع عندهما ولا يجمع عنده وقال زفر يشترط للجمع بينهما الامام والاحرام بالحج في العصر خاصة فلو صلى
الظهر وحده محرما بالحج ثم ادرك الامام في العصر لا يجمع عند ابي حنيفة لعدم الامام في الظهر ويجمع عند
الثلاثة اما عندهما فلوجود الاحرام فيهما واما عند زفر فلوجود الاحرام والامام في العصر ولو صلى
الظهر مع الامام غير محرم ثم احرم بالحج يجمع عند زفر لما مر ولا يجمع عند الثلثة اما عند ابي حنيفة فلعدم الامام
والاحرام في الظهر واما عندهما فلعدم الاحرام فيه قال الشيخ زين في البحر عند قول صاحب الكنز ثم صلى بعد
الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام وفي اقتصاره في بيان شرط الجمع على ما ذكر
دليل على ان الجماعة ليست من شرطه حتى لو تحول الناس لفزع بعد ما فصلى الامام وحده الصلاتين فانه يجوز
بالاجماع على الصحيح كذا في الوجيز انتهى وقال الشيخ عمر في النهر وفيه نظر فقد نقل غير واحد اشتراط الجماعة
على قول الامام قال الاسبيجابي هو الصحيح واما مسئلة الفزع فتقدير تسليمها انما جاز له الجمع ضرورة لان

بالجماعة غير شرط انتهى قلت يدل على ان جواز الجمع لمن في المسئلة المذكورة للضرورة تعليل الزيلعي بها فيما
اذا نفروا عنه قبل الشروع حيث قال ولو نفروا عنه بعد الشروع جاز له الجمع واختلفوا فيما اذا نفروا عنه
قبل الشروع على قوله فوجه الجواز الضرورة اذ لا يقدر ان يجعل غيره مقتديا به انتهى قال الطرابلسي ولو لحق
الناس الفزع بعرفات فصلى الامام وحده الصلاتين جميعا لا يجزيه العصر عنده ولو نفر الناس عن الامام فصلى
وحده الصلاتين ان نفروا بعد الشروع جاز وقبله جاز عندهما واختلف عن ابي ح قيل يجوز عنده ايضا
وقيل لا يجوز انتهى فعلم من هذا ان جواز الجمع في مسئلة الفزع مختلف فيه فنفي نقل الاجماع فيه نظر وقال في
البدايع لو نفر الناس عن الامام فصلى وحده الصلاتين جاز ودلت هذه المسئلة على ان الشرط في الحقيقة
هو الامام عند ابي ح لا الجماعة فان الصلاتين جازتا للامام ولا جماعة وبقال الجماعة شرط الجمع عند
ابي ح لكن في حق غير الامام لا في حق الامام نفسه انتهى قلت اختاره صاحب المحيط هذا حيث قال ولو نفر الناس
عن الامام بعد الشروع او قبله فصلى وحده الصلاتين جاز اتفاقا لان الجماعة ليست بشرط في حق الامام
عند ابي ح اما الامام فشرط في حق غيره انتهى فعلى هذا لا ترد مسئلة الفزع اصلا ولا يحتاج الى الجواب قطعا
والذي تقتضيه النظر الصحيح والتامل الصريح ان هذا القول هو الاولى بالقبول لما انه الموافق للمعقول
والمنقول اما المنقول فما سبق من ان مصليهما بالجماعة مع الامام الاعظم او نائبه محرما يجمع ومن لم يصلهما
بالجماعة مع الامام الاعظم او نائبه لا يجمع عند الامام محرما كان او لا واما المعقول فهو ان اشتراط الامام هو
عين اشتراط الجماعة لان المراد من اشتراط الامام اشتراط اداء الصلاتين بالجماعة معه لا اشتراط وجوده في الموقف
وحده عند وجوده فيه وليس هو مذهب الامام بل مذهب صاحبيه فقولهم بشرط الامام يعني بشرط ادائهما
بالجماعة مع الامام ومما يؤيد ما قلناه انهم ذكروا هذا الجواز اي جواز الجمع منفردا في حق الامام دون غيره وعلل
بعض المشايخ جواز ذلك للامام بعدم اشتراط الجماعة لصحة الجمع في حقه وعلله اكثرهم بحال الضرورة فعلى
هذا يكون الجماعة شرطا غير لازم في حق الامام فتسقط في حال الضرورة وشرطا لازما في حق غيره فلا تسقط
بحال وبالجملة فالمختار المشهور ان الجماعة بالامام عند الامام شرط للجمع بين الصلاتين كالاحرام قال
صاحب الهداية ومن صلى في رحله وحده صلى العصر في وقته عند ابي حنيفة وقالا يجمع بينهما المنفرد
لان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف والمنفرد محتاج اليه ولابي حنيفة ان المحافظة على الوقت فرض بالنصوص
فلا يجوز تركه الا فيما ورد الشرع به وهو الجمع بالجماعة مع الامام والتقديم لصيانة الجماعة لانه يعسر عليهم
الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا في الموقف لما ذكرنا اذ لا منافاة انتهى وقال صاحب العناية ومبنى
الاختلاف على ان تقديم العصر على وقته للحاجة الى امتداد الوقوف او لاجل محافظة الجماعة فعندهما
للاول والمنفرد والمصلي مع الجماعة في هذه الحاجة سواء فيستويان في جواز الجمع وعنده للثاني لان
المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه الا فيما ورد به الشرع وهو الجمع بالجماعة مع الامام فلا
يجوز بدونه فجواز الجمع بالتقديم لصيانة الجماعة لانه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا لا لما
ذكراه من الحاجة الى الامتداد اذ لا منافاة بين الوقوف والصلاة لان الوقوف لا ينقطع بالصلاة كما
لا ينقطع بالاكل والشرب والتوضي وغير ذلك لا يقال في هذا الكلام تناقض وتوارد علتين
على معلول واحد لانه جعل فيما سبق علة تقديم العصر تحصيل مقصود الوقوف حيث قال ولهذا قدم العصر
على وقته وجعل علته هنا صيانة الجماعة لانا نقول المقصود من الوقوف شيئان احدهما عاجل والثاني
آجل والاول هو امتداد المكث لاجل الدعاء لمصالح دينه ودنياه والثاني اداء الركن مع صيانة الجماعة
فيجوز ان يكون تقديم العصر معلولا لتحصيل مقصود الوقوف من حيث المقصود الاول ولصيانة الجماعة
من حيث المقصود الثاني واذا اختلفت الجهة اندفع التناقض وتوارد العلتين على معلول واحد

والحاصل

الحج الوداع

والحاصل انهم اتفقوا على ان المقصود منه هو الامتداد في المكث لاجل الدعاء ولكنهم اختلفوا في وجود
غيره فقال ما تم غيره وفيه المنفرد والجمع سواء وقال بل تم غيره وهو ما له من صيانة الجماعة انتهى ملخصا
قوله هذا التفريع احسن من تفريع الوقاية كما لا يخفى على اهل الدراية اقول تفريع الوقاية هكذا
وشرط الامام والاحرام فيهما فلا يجوز العصر للمنفرد باحدهما ولا لمن صلى الظهر بجماعة ثم احرم الا في
وقته انتهى وقال صدر الشريعة هذا استثناء من قوله فلا يجوز العصر وانما خص العصر بهذا الحكم لان الظهر
جائز لوقوعه في وقته اما العصر فلا يجوز قبل الوقت الا بشرط الجماعة في صلاة الظهر والعصر وكونه محرما
في كل واحدة من الصلاتين انتهى وقال الفاضل المحشي ولا يخفى ان المقصود بيان عدم صحة العصر فقط وان
لا يصح اصلا لانه لعدم شرط الجمع ففي التصريح بالمقصود اختاره صاحب الوقاية اولى انتهى قلت حاصل
تفريع صاحب الوقاية ان من صلى الظهر باحرام الحج والجماعة والعصر باحدهما لا يجمع لان شرط
الجمع ان يصليهما بهما وانما قدم العصر لما ذكره الشارح الا انه لو قال ولا لمن صلى الظهر باحدهما
كان اولى كما لا يخفى على اهل النهى ومع هذا تفريعه احسن من تفريع المصنف وتوجيهه غير خاف على المتامل المنصف
ثم ذهب الى الموقف الموقف بكسر القاف موضع الوقوف يعني بعد ما جمع بين الصلاتين توجه
الى الموقف لان النبي صلى الله عليه وسلم راح الى الموقف عقيب الصلاة وهو في حديث جابر الطويل عند مسلم والمشي افضل
من الركوب للقادر عليه وقيل الركوب افضل منه مطلقا اقتداء به عليه السلام ولانه اعون له على الدعاء وهو المهم
في هذا الموضع قوله بغسل سن اقول لما ذكرنا في باب الغسل قوله ووقف على ناقته بقرب جبل الرحمة
اقول لو وقف على قدميه جاز لكن الافضل ان يقف على ناقته لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف عليها وهو في حديث
جابر ايضا وفي اللباب عن الامام الفضل في الصحيحين ويقف بقرب الجبل عند الصخرات السود الكبار المفترشة في
اسفل جبل الرحمة وهو الجبل الذي بوسط ارض عرفات ويقال له الال كهلال وهو موقفه عم وسنيه وبين
مسجد ابراهيم نحو ميل واما صعوده كما يفعله العوام لا اصل له لانه لم يرد فيه خبر صحيح ولا ضعيف فحكمه
حكم سائر اراضي عرفات قوله مستقبلا اقول هو حال من فاعل وقف اي وقف الامام على ناقته بقرب جبل الرحمة
حال كونه مستقبلا القبلة قال صاحب الهداية ينبغي ان يقف مستقبل القبلة لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف كذلك وقال
صلى الله عليه وسلم خير المواقف ما استقبلت به القبلة انتهى قلت اما كونه عم وقف مستقبل القبلة فهو حديث جابر ايضا
واما قوله صلى الله عليه وسلم خير المواقف ما استقبلت به القبلة انتهى قال مخرج احاديث الهداية لم نجده بهذا اللفظ
واخرجه ابو داود والحاكم وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس بلفظ ان لكل شيء شرفا وان شرف المجالس ما استقبل به القبلة
واخرجه الطبراني وابو يعلى وابن عدي عن ابن عمر بلفظ اكرم المجالس ما استقبل به القبلة واخرج ابو نعيم في تاريخ
اصبهان عنه خير المجالس ما استقبل به القبلة قوله ودعا بجهد اقول الجهد والجهد الطاقة وقرئ والذين
لا يجدون الا جهدهم وجهدهم قال الفراء الجهد بالضم الطاقة والجهد بالفتح من قولك اجهد جهدك في
هذا الامر ابلغ غايتك ولا يقال اجهد جهدك والجهد المشقة وجهد الرجل في كذا اي جد فيه وبالغ كذا
في الصحاح وقال في القاموس الجهد الطاقة ويضم والمشقة واجهد جهدك ابلغ غايتك وجهد كمنع
جد كاجتهد انتهى والانسب هنا المعنى الاخير اي دعا بجد واجتهاد اخرج مالك عن طلحة بن عبيد الله
مرسلا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الدعاء دعاء يوم عرفة وافضل ما قلت انا والنبيون من قبلي لا اله
الا الله وحده لا شريك له واخرج البيهقي في الشعب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الدعاء
دعاء يوم عرفة وافضل قولي وقول الانبياء قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي
ويميت بيده الخير وهو على كل شيء قدير وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم كان يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى
روي عنه صلى الله عليه وسلم انه دعا عشية عرفة لامته بالمغفرة فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ثم اعاد الدعاء بالمزدلفة

فاجيب حتى الدماء والمظالم كما سياتي في تفصيل ذلك اللطف العظيم ان شاء الله الرحمن الرحيم قال العلامة الزيلعي عن طلحة بن عبد الله انه صلى الله عليه وسلم قال افضل الايام يوم عرفة اذا وافق يوم الجمعة وهو افضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة رواه رزين بن معاوية في تجريد الصحاح وقال النووي في مناسكه قيل اذا وافق يوم عرفة يوم الجمعة غفر لكل اهل الموقف انتهى كلامه اعلم ان لوقفة الجمعة فضلا ومزية على غيرها من خمسة اوجه الاول موافقة النبي صلى الله عليه وسلم فان وقفته كانت يوم الجمعة وانما يختار الله له الافضل والثاني ان فيها ساعة اجابة والثالث ان الاعمال تشرف بشرف الازمنة كما تشرف بشرف الامكنة ويوم الجمعة افضل ايام الاسبوع فوجب ان يكون العمل فيه افضل والرابع ان في الحديث افضل الايام يوم عرفة اذا وافق يوم الجمعة وهو افضل من سبعين حجة في غير يوم الجمعة والخامس ان في الحديث اذا كان يوم عرفة يوم جمعة غفر الله لجميع اهل الموقف فمن رام ان يقف على ازيد مما هنا محررا فليرجع الى رسالتنا المسماة بالقول الاظهر في ان الحج الاكبر فان فيها الكفاية ومن الله الهداية والعناية **قوله** فبعد الغروب ياتي مزدلفة **اقول** قال صاحب الهداية واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معه حتى ياتوا المزدلفة لان النبي صلى الله عليه وسلم دفع بعد غروب الشمس انتهى قلت اخرج ابو داود والترمذي وابن ماجة عن علي رضي الله عنه قال ووقف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال هذه عرفة وعرفة كلها موقف ثم افاض حين غربت الشمس الحديث وفي حديث جابر الطويل فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس وسميت المزدلفة بذلك لاجتماع الناس فيها والازدلاف الاجتماع قال الله تعالى وازلفنا ثم الآخرين اي جمعناهم وقيل لاجتماع ادم وحواء ثم وقيل لاقتراب الناس فيها من منى والازدلاف الاقتراب ومنه قوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين وسميت جمعا لاجتماع الناس فيها وقيل للجمع فيها بين الصلاتين كذا في التبيين وقال في المغرب ازدلف اليه اقترب ومنه المزدلفة الموضع الذي ازدلف فيه ادم الى حواء وبذا سمي جمعا وقال في المصباح ويقال للمزدلفة جمع لان الناس يجتمعون بها ولان ادم اجتمع هناك بحواء وفيه وازدلفه تقريبه فان زدلف والاصل ازتلف فابدل من التاء دالا ومنه مزدلفة لاقترابها من عرفات وان لقب الشيء جمعه وقيل سميت مزدلفة من هذا الاجتماع الناس بها وهي علم على البقعة لا يدخلها الالف واللام الا لمحا الصفة في الاصل كما دخلوها في الحسن والعباس انتهى **قوله** وكلها موقف الا وادي محسر **اقول** يعني ومزدلفة كلها موقف لكن وادي محسر ليس بموقف لما تقدم من حديث ابن عباس وجبير بن مطعم وابي هريرة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر وهو بضم الميم وفتح السين المهملة المشددة وبالراء سمي بذلك لانه قيل اصحاب الفيل حسر اي اعيى وكل فيه واكثر عبارات القوم ناطقة بان الوقوف ببطن عرنة ووادي محسر قال الشيخ كمال الدين اعلم ان ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وكذا عرفة كلها موقف الا بطن عرنة ان الكائنين ليسا مكانا وقوف فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في منى سواء قلنا ان عرنة ومحسر من عرفة ومزدلفة اولا وهكذا ظاهر الحديث وكذا عبارة الاصل من كلام محمد ووقع في البدائع واما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من اجزاء مزدلفة الا انه لا ينبغي ان ينزل في وادي محسر وروي الحديث ثم قال ولو وقف به اجزاه مع الكراهة وذكر مثل هذا في بطن عرنة اعني قوله الا انه لا ينبغي ان يقف في بطن عرنة لانه نهى عن ذلك واخبر انه وادي الشيطان انتهى ولم يصرح فيه بالاجزاء مع الكراهة كما صرح به في وادي محسر ولا يخفى ان الكلام فيهما واحد وما ذكره غير مشهور من كلام الاصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الاجزاء واما الذي يقتضيه النظر ان لم يكن اجماع على عدم اجزاء الوقوف بالمكانين فهو ان عرنة ووادي محسر ان كانا من مسمى عرفة ومزدلفة يجزئ الوقوف ويكون مكروها لان القاطع اطلق الوقوف بمسماهما مطلقا وخبر الواحد منعه في بعضه فقيده والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز فثبت الركن بالوقوف في مسماهما مطلقا والوجوب في كونه غير المكانين المستثنيين وان لم يكونا من مسماهما لا يجوز اصلا وهو ظاهر والاستثناء منقطع انتهى كلامه وقد جاد فيما افاد وقال العلامة الزيلعي والعلامة الشمني من عرفات الى مزدلفة فرسخ ومن مزدلفة الى منى فرسخ

ومن منى

ومن منى الى مكة فرسخ والفرسخ ثلاثة اميال انتهى **قوله** ونزل عند جبل قزح **اقول** قزح غير منصرف للعدل والعلمية كعمر من قزح الشيء اذا ارتفع والاضافة بيانية كجبل احد اذ هو علم على الجبل قال في القاموس وقزح جبل بالمزدلفة انتهى وهو المشعر الحرام على الاصح قال في المصباح والمشعر الحرام جبل باخر مزدلفة واسمه قزح وميمه مفتوحة على المشهور وبعضهم يكسرها على التشبيه باسم الالة انتهى ويستحب ان يدخل مزدلفة ماشيا تعظيما لها وينبغي ان ينزل على يمين الطريق او يساره **قوله** وصلى العشائين باذان واقامة **اقول** اي يصلي المغرب والعشاء في وقت العشاء باذان واحد واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتين وهو مختار الطحاوي ولنا ما في الصحيحين عن اسامة بن زيد قال دفع رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرفة حتى اذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء فقلت الصلاة يا رسول الله قال الصلاة امامك فركب فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ ثم اقيمت فصلى المغرب ثم اناخ كل انسان بعيره في منزله ثم اقيمت الصلاة فصلى العشاء ولم يصل بينهما شيئا ولعدم اعتبار الجمع بعرفة ولابي حنيفة وصاحبيه ما اخرجه ابن ابي شيبة واسحق والطبراني عن ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمزدلفة المغرب والعشاء باقامة واخرج الطبراني من حديث جابر عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة باذان واحد واقامة واحدة والفرق بين هذا الجمع وجمع عرفة ان العشاء في هذا الجمع في وقته والقوم حضور فلا يفرد بالاقامة وفي جمع عرفة العصر في غير وقته فلا بد من الاعلام بها قال صاحب الهداية ولا تشترط الجماعة لهذا الجمع عند ابي حنيفة لان المغرب مؤخرة عن وقتها بخلاف الجمع بعرفة لان الاصل مقدم على وقته انتهى ذكر ضمير المغرب باعتبار المعنى وانث ضمير العصر باعتبار اللفظ يعني لا تشترط الجماعة لهذا الجمع اجماعا لان المغرب مؤخرة عن وقتها واداء الصلاة بعد خروج وقتها موافق للقياس لان القضاء مشروع في جميع الصلوات فلا يجب مراعاة مورد النص فالنص وان ورد في تاخير المغرب عند وجود الجماعة لكن لا اشتراط فيه للجماعة واما تقديم الصلاة على وقتها فمخالف للقياس من كل وجه فيراعى فيه جميع ما ورد فيه النص وانما خص ابا حنيفة بالذكر لان الجماعة كانت شرطا عنده في الجمع بعرفات **قوله** واعاد مغربا اداه في الطريق او عرفات ما لم يطلع الفجر **اقول** هذه عبارة صاحب الوقاية الا انه زاد بعد قوله ما لم يطلع الفجر لا بعده والمص اسقط تلك الزيادة لعدم الاحتياج اليها **قوله** فانه ان صلى المغرب قبل وقت العشاء لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد الخ **اقول** هذه عبارة صدر الشريعة بعينها مع تغيير يسير جدا وقال صاحب الهداية ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند ابي حنيفة ومحمد وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال ابو يوسف يجزيه وقد اساء وعلى هذا الخلاف اذا صلى بعرفات لابي يوسف انه اداها في وقتها فلا تجب اعادتها كما بعد طلوع الفجر الا ان التاخير من السنة فيصير مسيئا بتركه ولهما ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاسامة في طريق المزدلفة الصلاة امامك معناه وقت الصلاة وهذه اشارة الى ان التاخير واجب وانما وجب ليمكنه الجمع بين الصلاتين بالمزدلفة فكان عليه الاعادة ما لم يطلع الفجر ليصير جامعا بينهما واذا طلع الفجر لا يمكنه الجمع فسقطت الاعادة انتهى يعني من صلى المغرب في طريق المزدلفة لم يجزه عند ابي حنيفة ومحمد وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وكذلك لو صلاها بعرفات وكذلك لو صلى العشاء في الطريق بعد دخول وقتها وقال ابو يوسف يجزيه لانه اداها في وقتها فلا تجب عليه اعادتها الا ان التاخير سنة فيكون مسيئا بتركه ولهما ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لاسامة بن زيد في طريق المزدلفة الصلاة امامك [illegible] يعني وقت الصلاة امامك او مكان الصلاة فعل المصلي فلا يتصور ان يكون اماما لانها تذكر ويراد بها الوقت او المعنى مكان الصلاة امامك وهو مزدلفة فيكون من باب ذكر الحال وارادة المحل وتوييد التاويل الثاني رواية المصلى امامك فقوله صلى الله عليه وسلم الصلاة امامك اشارة الى ان التاخير واجب لانه لو لم يكن كذلك لكان معناه القضاء بعد خروج الوقت وتفويت الصلاة عن وقتها لا يجوز لغيره فضلا عنه صلى الله عليه وسلم فيجب النظر في سببه فهو اما ان يكون ايصال السير او امكان الجمع بين الصلاتين في المزدلفة لا سبيل الى الاول لانه صلى الله عليه وسلم مال الى الشعب وقضى حاجته وتوضأ فتعين الثاني فمهما كان

ممكنا لا يصار الى غيره والامكان ما لم يطلع الفجر فتجب الاعادة ما لم يطلع واما اذا طلع فقد فات الامكان ما لم يطلع
فسقطت الاعادة والحاصل ان تاخير المغرب الى وقت العشاء للجمع بينهما بمزدلفة في وقته واجب ان لم يخف طلوع الفجر
فمن صليهما او احديهما في الطريق فقد ارتكب كراهة التحريم وكل صلاة اديت معها وجب اعادتها فتجب اعادة ما
صليهما في الطريق ما لم يطلع الفجر فاذا طلع سقطت الاعادة فان الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء
وقد خرج وانما قلنا ان لم يخف طلوع الفجر لانه ان خاف طلوعه جاز ان يصليهما في الطريق لانه لو لم يصليهما
لصارتا قضاء ولو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة يصلي المغرب ثم يعيد العشاء فان لم يعد العشاء
حتى انفجر الصبح عاد العشاء الى الجواز وهذا كما قال ابو ح فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خمسا
وهو ذاكر للمتروكة لم يجز فان صلى السادسة آل الى الجواز كذا في البحر نقلا عن الظهيرية قال الشيخ اكمل
الدين في العناية واعترض بان هذا الحديث من الاحاد فكيف يجوز ان يبطل به قوله تعالى ان الصلاة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا واجاب شيخ شيخي العلامة بانه من المشاهير تلقته الامة بالقبول في الصدر الاول
وعملوا به فجاز ان يزاد به على كتاب الله تعالى واقول قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا
الاية ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالتها على ان للصلاة اوقاتا و
تعيينها ثبت اما بحديث جبريل او بغيره من الاحاد او بفعله عم ومثل ذلك لا يفيد القطع فجاز ان نعارض
خبر الواحد ثم يعمل بفعله عم وهو انه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز ان يكون قضاء فتعين ان يكون ذلك
وقته واشكل عن ابي يوسف بان صلاة المغرب التي صليها في الطريق اما ان وقعت صحيحة او لا فان كان الاول فلا
تجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وان كان الثاني وجبت فيه وبعده لان ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضي الوقت
واجيب بان الفساد موقوف وظهر اثره في ثاني الحال كما مر في مسئلة الترتيب انتهى يعني اورد على قولهما اعني ابي ح وم
اشكال بان ما صلاه في الطريق او في عرفات من المغرب او العشاء ان وقعت صحيحة فلا تعاد اصلا وان وقعت فاسدة
تعاد مطلقا فما وجه تقييد البطلان بالاعادة قبل طلوع الفجر والصحة بعدم الاعادة قبله اجيب بان الحكم
بالصحة والبطلان موقوف على اعادتها بمزدلفة قبل طلوع الفجر فان اعادها فيها قبله بطلت والى النفل
انقلبت وانه لم يعدها حتى طلع الفجر صحت لان علة البطلان وهي امكان الجمع فقدت والتحقيق في الجواب انهما انما
لم يقولا بالاعادة مطلقا لئلا يلزم تقديم الظني على القطعي وهو ممتنع توضيحه ان الدليل الظني وهو حديث
اسامة يفيد تاخير المغرب الى وقت العشاء ليتوصل به الى الجمع بمزدلفة فعملنا بمقتضاه ما لم يلزم تقديمه
على القطعي وهو الدليل الموجب للمحافظة على الوقت قبل الطلوع لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده يلزم ذلك
لان بعده انتفى تدارك هذا الواجب وتقرر الاثم فلو وجبت الاعادة بعده كان معنى عدم الجواز عدم الصحة
فيما هو موقت قطعا وفيه التقديم الممتنع وقال الشيخ اكمل الدين وقد يقال يجب الاعادة مطلقا لانه اداها
قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله بالجمع فاذا فات سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه
ومرجعه الى تقديم المعنى على النص وكلمتهم متفقة على ان العبرة في المنصوص عليه بعين النص لا بمعنى النص
لا يقال الواجب بناؤه على اطلاقه ادى الى تقديم الظني على القطعي لانا نقول ذلك لو قلنا بافتراض ذلك لكنا نحكم
بالاجزاء ونوجب اعادة ما وقع مجزيا شرعا مطلقا ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب اعادة صلاة اديت
مع كراهة التحريم حيث نحكم باجزائها وتجب اعادتها مطلقا انتهى والمراد بعدم الجواز عدم الحل وعدمه
الشيخ زين — لا يستلزم عدم الصحة لجواز ان يكون صحيحا غير حلال فسقط قول من قال التعبير بعدم الجواز يوهم عدم الصحة
الشيخ عمر — فلو عبر بعدم الحل لزال الاشتباه وانتقام قول من قال انه يتوهم عدم الصحة للصلاة بعد دخول وقتها
انتهى وقال صاحب العناية واجاب شيخ شيخي محمد بن محمد بن احمد المعروف بقوام الدين الكاكي صاحب معراج
الدراية وشيخه علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري صاحب الكشف والتحقيق قوله

فصلى الفجر

الشيخ كمال الدين — فصلى الفجر بغلس وهو ظلمة آخر الليل اقول قال صاحب الصحاح والقاموس الغلس محركة ظلمة آخر الليل
والمراد منه هنا ما كان بعد طلوع الفجر الثاني ولهذا قال بعض العلماء الاوفق لما نحن فيه ما نقل عن الديوان من
انه آخر ظلمة الليل انتهى فالمعنى فصلى الفجر بعد طلوع الفجر الثاني قبل زوال الظلام وانتشار الضياء قال صاحب الهداية
واذا طلع الفجر يصلي الامام بالناس الفجر بغلس لرواية ابن مسعود ان النبي صلى الله عم صليها يومئذ بغلس ولان في التغليس
دفع حاجة الوقوف فيجوز كتقديم العصر بعرفة انتهى قلت حديث ابن مسعود اخرجه البخاري ومسلم ولفظ البخاري
وصلى الفجر حين طلع الفجر وقائل يقول لم يطلع الفجر ولفظ مسلم وصلى الفجر قبل ميقاتها بغلس انتهى يعني قبل ميقاتها
المعتاد يعني غلس بها شديدا ولا يعني انه صليها قبل طلوع الفجر لما وقع في رواية البخاري وصلى الفجر حين بزغ
اي طلع قوله ولان في التغليس دفع حاجة الوقوف الخ معناه لما جاز تعجيل العصر على وقتها للحاجة الى الوقوف بعدها
فلان يجوز التغليس بالفجر وهو في وقتها اولى قوله فصلى اقول اي صلى النبي عليه صلى الله عم قوله ودعا اقول
قال صاحب الهداية لان النبي صلى الله عم وقف في هذا الموضع يدعو حتى روي في حديث ابن عباس واستجيب دعاوه لامته
حتى الدماء والمظالم ثم هذا الوقوف واجب عندنا وليس بركن حتى لو تركه بغير عذر يلزمه الدم وقال الشافعي انه ركن
لقوله تعالى واذكروا الله عند المشعر الحرام وبمثله تثبت الركنية ولنا ما روي ان النبي عم قدم ضعفة اهله بالليل
ولو كان ركنا لما فعل ذلك والمذكور فيما تلاه الذكر وهو ليس بركن بالاجماع وانما عرفنا الوجوب بقوله صلى الله عم
من وقف معنا هذا الموقف وقد كان افاض قبل ذلك فقد تم حجه علق به تمام الحج وهذا يصلح امارة الوجوب غير انه
اذا تركه بعذر بان يكون به ضعف او علة او كانت امراة تخاف الزحام لا شيء عليه لما روينا انتهى قوله لان النبي عم
وقف في هذا الموضع يريد المزدلفة قوله يدعو ذكر ذلك في حديث جابر الطويل قوله حتى روي في حديث ابن عباس
قال المخرجون هذا وهم وانما هو في حديث العباس بن مرداس قوله واستجيب له دعاوه لامته حتى الدماء والمظالم قال في العناية
قوله حتى الدماء والمظالم بالرفع حتى تدخل في المستجاب بان يرضي الخصوم بالازدياد في مثوباتهم حتى يتركوا خصوماتهم
في الدماء والمظالم انتهى قلت اخرج ابن ماجة والطبراني والحكيم الترمذي في نوادر الاصول وعبد الله بن احمد في زوائد
المسند وابن جرير والبيهقي في السنن والضياء المقدسي في المختارة وابو يعلى وابن عدي عن العباس بن مرداس ان
رسول الله صلى الله عم دعا عشية عرفة لامته بالمغفرة والرحمة واكثر الدعاء فاوحى الله اليه اني قد فعلت الا ظلم
بعضهم بعضا واما ذنوبهم فيما بيني وبينهم فقد غفرتها فقال يا رب انك قادر على ان تثيب هذا المظلوم خيرا من مظلمته
وتغفر لهذا الظالم فلم يجبه تلك العشية فلما كان غداة المزدلفة اعاد الدعاء فاجابه الله تعالى اني قد غفرت لهم
فتبسم رسول الله صلى الله عم فسأله اصحابه فقال تبسمت من عدو الله ابليس انه لما علم ان الله قد استجاب لي في
امتي اهوى يدعو بالويل والثبور ويحثو التراب على راسه واورد ابن الجوزي هذا الحديث في الموضوعات ورد ذلك
ابن حجر وافرد في ذلك جزءا سماه الحجاج في عموم المغفرة للحجاج وقال ما حاصله حديث العباس بن مرداس اخرجه
عبد الله بن احمد في زوائد المسند وابن ماجة والبيهقي في سننه وصححه المقدسي في المختار واخرج ابو داود
طرفا منه فسكت عليه فهو عنده صالح وهو على شرط الحسن وقد اخرج ابو داود من طريق ابن عمر وعبادة بن الصامت
وابي هريرة وانس بن مالك وهذه الطرق يعضد بعضها بعضا انتهى قلت ويعضده ايضا ما اخرجه الامام احمد
والبخاري والنسائي وابن ماجة عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عم من حج لله فلم يرفث ولم يفسق
رجع كيوم ولدته امه قال الحافظ ابن حجر قوله رجع كيوم ولدته امه اي بلا ذنب وظاهره غفران الصغائر و
الكبائر والتبعات وهو من اقوى الشواهد لحديث العباس بن مرداس المصرح بذلك وله شواهد من حديث ابن عمر
في تفسير الطبري انتهى قلت وله شاهد من حديث ابن عمر في غيره ايضا وهو ما اخرجه ابن جرير وابو نعيم عن
ابن عمر ان النبي صلى الله عم قال فلما كان غداة مزدلفة اتاني جبريل فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول ضمنت
التبعات وعوضتها من عنده ومن حديث انس وهو ما اخرجه ابن ابي الدنيا وابو يعلى عن انس قال سمعت

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا افاض القوم الى جمع ووقفوا وعادوا في الرغبة والطلب من الله تعالى فيقول الله
يا ملائكتي عبادي وقفوا فعادوا في الرغبة والطلب فاشهدكم اني قد اجبت دعاءهم وشفعت رغبتهم ووهبت
مسيئهم لمحسنهم واعطيت لمحسنهم جميع ما سألوني وكفلت عنهم التبعات التي بينهم اعلم
ان العلماء اتفقوا على تكفير الحج الصغائر واختلفوا في تكفيره الكبائر فقال بعضهم لا يكفرها مطلقا اي سواء
كانت من حقوق الله او من حقوق العباد وهذا القول ضعيف لانه يلزم منه ان لا يكون للحج مزية على غيره
من العبادات وقال بعضهم يكفر الكبائر التي من حقوق الله دون الكبائر التي من حقوق العباد وهذا هو المشهور
عند الجمهور وقال بعضهم يكفرها مطلقا اي سواء كانت من حقوق الله او من حقوق العباد والى هذا جنح
بعض المحققين لانه الظاهر من الاحاديث الواردة عن سيد المرسلين وقال الشيخ زين في البحر وان قلنا بالتكفير
للكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكوات اذ لم يقل
احد بذلك وانما المراد ان مطل اثم الدين وتاخيره يسقط ثم بعد الوقوف بعرفات يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان
اثما على القول بفوريته وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل احد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة
في الحج كما لا يخفى انتهى والحاصل انا لا نعلم قائلا بسقوط الدين عن المديون بالحج سواء كان حقا للعبد او لله تعالى كدين
الصلاة والصوم والزكوة نعم اثم المطل وتاخير الصلاة ونحوها يسقط عنه وهذا معنى التكفير على
القول به وهذا لما وقع الوعد ببيانه قوله قال الشافعي انه ركن قال في النهاية نسبة هذا القول الى
الشافعي سهو منه لما ان في كتبهم ان الوقوف بالمزدلفة سنة انتهى قلت والامر كذلك النخعي قالوا
لو فاته هذه السنة يجبر بدم قوله ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة اهله بليل اخرجه
البخاري ومسلم من حديث ابن عباس قال انا ممن قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة المزدلفة في ضعفة اهله
من جمع بليل قوله وانما عرفنا الوجوب بقوله صلى الله عليه وسلم من وقف معنا هذا الموقف الخ اخرجه اصحاب السنن وابن حبان
والحاكم من حديث عروة بن المضرس قوله لما روينا يعني به قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة اهله بليل قوله
واذا اسفر اقول يعني اذا صار في وقت الاسفار وحد الاسفار ان لا يبقى الى طلوع الشمس الا مقدار ركعتين
كما في المحيط وغيره قوله ويرمي جمرة العقبة اقول قال في القاموس الجمرة واحدة جمرات المناسك وهي ثلاث
الجمرة الاولى والوسطى وجمرة العقبة انتهى سميت بذلك لاجتماع الحصى هناك من تجمر القوم اذا اجتمعوا وقيل الجمرة
الحجرة الصغيرة وجمعها جمار وبه سموا المواضع التي يرمي فيها الجمرات لما بينهما من الملابسة قوله من بطن الوادي
اقول هذا بيان للسنة حتى لو رماها من فوق الوادي جاز لحصول المقصود الا انه يخالف السنة فيكون مكروها تنزيها
قوله سبعا اي سبع حصيات اقول اشار بالتفسير المذكور الى ان سبعا بدل من جمرة العقبة بتقدير مضاف اي رمي
سبع حصيات والمراد سبع رميات بسبع حصيات فلو رماها دفعة واحدة كان عن واحدة لان المنصوص عليه سبع متفرقة
والتقييد بالسبع لمنع النقص لا لمنع الزيادة حتى لو زاد على السبع لم يضر هكذا في المحيط وانه كان خلاف السنة
قوله خذفا اقول هو منصوب على انه مفعول مطلق نوعي لرمى لان الخذف بفتح الخاء وسكون الذال المعجمتين الرمي
الخاص واختلف في كيفيته كما يشير اليه قوله خذفا بالخاء المعجمة رمي الحصاة بالاصابع اقول اي برؤوس الاصابع
قال الشمني في شرح النقاية والخذف في الجوهرة وكيفيته ان ياخذ الحصاة بطرفي ابهامه وسبابته فيرميها كما صحح جماعة
هذا القول كما سيجيء قوله وقال بعضهم ان يضع طرف الابهام على طرف السبابة بالرمي اقول على هذا مشى
صاحب الهداية حيث قال كيفية الرمي ان يضع الحصاة على ظهر ابهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة انتهى وقال الشيخ
كمال الدين هذا التفسير يحتمل كلا من تفسيرين قيل بهما احدهما ان يضع طرف ابهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصاة
على ظاهر الابهام كانه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه ان السنة في كون الرمي باليد اليمنى والاخر ان يحلق سبابته
ويضعها على مفصل ابهامه كانه عاقد عشرة وهذا في التمكن في الرمي به مع الزحمة والوهجة عسر وقيل ياخذها

بطرفي ابهامه

بطرفي ابهامه وسبابته وهذا هو الاصح لانه الايسر المعتاد انتهى وصححه ايضا صاحب النهاية والولوالجي وهذا
الخلاف في الاولوية لا في اصل الجواز فانه في حق الجواز لا يتقيد بهيئة دون هيئة بل يجوز كيفما كان و
اختلف في قدر الحصى فقيل الصغر من الانملة طولا وعرضا وقيل مثل بندقة القوس وقيل قدر النواة
وقيل قدر الحمصة وقيل قدر الباقلا قيل هو المختار وهذا بيان الاستحباب واما الجواز فيجوز ولو بالاكبر
لكن مع الكراهة تنزيهية صرح به الكرماني في مناسكه اخرج الامام احمد باسناد صحيح عن ابن عباس رفعه عليكم
بحصى الخذف ولم يبين النص مقدار موضع الرمي قال صاحب الهداية ومقدار الرمي ان يكون بين الرامي وبين موضع السقوط
خمسة اذرع كذا روى الحسن عن ابي حنيفة لان ما دون ذلك يكون طرحا ولو طرحها طرحا اجزأه لانه رمى الى قدميه الا
انه مسيء لمخالفة السنة ولو وضعها وضعا لم يجزه لانه ليس برمي ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة يكفيه لان
هذا القدر مما لا يمكن الاحتراز عنه ولو وقعت بعيدا عنها لا يجزيه لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص
انتهى وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وما قدر بخمسة اذرع في رواية الحسن فذاك تقدير اقل ما
يكون بينه وبين المكان المسنون انتهى ولا يشترط لصحة الرمي ان يكون في موضع مخصوص وعلى هيئة مخصوصة بل على اي
حالة كان وفي اي موضع كان جاز لكن يشترط لصحته ان يقع الحصى في اصل الجمرة او قريبا منه وقدر بعضهم
القريب بثلاثة اذرع والبعيد بما فوقه وقدر بعضهم بثلاثة اذرع والقريب ما دونه وقال الشيخ كمال الدين
القريب قدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره كانه اعتمد على اعتبار القرب وضده البعد في العرف وهذا بناء
على انه لا واسطة بين القرب والبعد انتهى ويستحب ان يرفع يده في الرمي حتى يرى بياض ابطيه قال صاحب الهداية
ويأخذ الحصى من اي موضع شاء الا من عند الجمرة فان ذلك يكره لان ما عندها من الحصى مردود هكذا جاء في الاثر
فيتشاءم به ومع هذا لو فعل اجزأه لوجود فعل الرمي ويجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض عندنا خلافا
للشافعي لان فعل الرمي وذلك المقصود يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب او الفضة لانه يسمى نثارا لا
رميا انتهى قوله ويأخذ الحصى من اي موضع شاء الا من عند الجمرة لان ما عندها من الحصى مردود هكذا جاء في الاثر
اخرج الدارقطني والحاكم عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قلنا يا رسول الله هذه الجمار التي يرمى بها في كل عام فنحسب
انها تنقص فقال انه ما تقبل منها رفع ولولا ذلك لرأيتها امثال الجبال اسنادها ضعيف واخرج ابن ابي شيبة
عن ابي سعيد ما تقبل من حصى الجمار رفع اورده موقوفا وكذا اخرجه ابو نعيم في الدلائل واخرج من حديث
ابن عمر مرفوعا ما تقبل حج امرئ الا رفع حصاه واسناده ايضا ضعيف وروى اسحق وابن ابي شيبة والازرقي
عن ابن ابي شيبة انه قال في حصى الجمار ما تقبل منه رفع وما لم يتقبل منه ترك لعدده مثل الاقطار موقوفا و
هو في حكم المرفوع قوله يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض عندنا قال الشيخ اكمل الدين في العناية اعترض
عليه بالفيروزج والياقوت فانهما من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجوز الرمي بهما حتى لم يقع
معتدا بهما في الرمي واجيب بان الجواز مشروط بالاستهانة برميه وذلك لا يحصل برميهما ثم قال ولا يرد
الذهب والفضة ولا الجواهر لانه يسمى نثارا لا رميا انتهى وهذا يخالف ما نص عليه الزيلعي في التبيين فانه
قال فيه ويجوز الرمي بكل ما كان من جنس الارض كالحجر والمدر والطين والمغرة والنورة والزرنيخ والملح
الجبلي والكحل او قبضة من تراب والاحجار النفيسة كالياقوت والزبرجد والبلخش والفيروزج والبلور والعقيق
بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ والجواهر والذهب والفضة اما الاولى فانها ليست من جنس الارض واما الثانية فلانه نثار وليس
برمي انتهى وقال العلامة الشمني في شرح النقاية ولو رمى بالاحجار النفيسة اجزأه لانها من جنس الارض ولو
رمى بالخشب او العنبر او اللؤلؤ لا يجزيه لانه ليس من جنسها ولو رمى بالذهب او الفضة لا يجزيه لانه نثار وليس
برمي انتهى وهذا موافق لاطلاق صاحب الهداية وينبغي الاعتماد عليه ولم يذكر الجواهر لانها من قبيل الاحجار فيكون
داخلة في الاحجار النفيسة مستخرجة منها قال صاحب القاموس الجوهر كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به انتهى

والظاهر ان المراد بالشيء المستخرج هو الجوهر النفيس المنتفع به والا فما هو فعلم من هذا ان الجواهر
والاحجار النفيسة شيء واحد وجعلهما شيئين ليس بشيء والحاصل ان المسئلة مختلف فيها فذهب بعضهم
الى ان الرمي يجوز بكل ما كان من جنس الارض نفيسا كان او خسيسا وذهب بعضهم الى انه يجوز بالخسيس فقط
دون النفيس كالياقوت والفيروزج وغيرهما من الاحجار النفيسة والقول الاول مبني على نفي اشتراط الاستهانة
بالمرمي والقول الثاني مبني على اثباته وذهب بعضهم الى انه يجوز بالاحجار النفيسة ولا يجوز بالجواهر
وهذا القول لا يعقل مبناه لان حال القائل به لا يخلو من امرين اما ان يجوز بكل ما كان من جنس الارض نفيسا
كان او خسيسا واما ان يجوز بالخسيس فقط دون النفيس فان جوز بكل ما كان من جنس الارض فقد جاز
الرمي بالجواهر كما جاز بالاحجار النفيسة لان الجواهر من الاحجار النفيسة وان جوز بالخسيس فقط دون النفيس
فلا يجوز الرمي بالاحجار النفيسة كما لا يجوز بالجواهر والله اعلم قوله وكبر بكل الخ اقول اي وكبر مع كل
حصاة من السبع اقول اخرج البخاري ومسلم عن ابن مسعود انه رمى جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات
يكبر مع كل حصاة واخرج البخاري عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان اذا رمى الجمرة رماها بسبع حصيات
يكبر مع كل حصاة ثم ينصرف ولا يقف عندها واخرج مسلم عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم حتى اتى الجمرة التي
عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة رمى من بطن الوادي ثم انصرف الى المنحر فنحر هذا بيان
للافضل ولو هلل او سبح اجزأ لحصول التعظيم بالذكر وهو زاد البحر وظاهر الرواية انه يقتصر على التكبير وعن الحسن بن زيد
رجما للشيطان وحزبه وزاد بعضهم اللهم اجعله حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وقد جمع صاحب النهاية بين الكل
وسبعة المصر ولم يذكر الدعاء اخره لان السنة ان لا يقف عندها كما سياتي قوله وقطع تلبية باولها
اقول اي قطع تلبية مع اول حصاة رماها اخرج البخاري ومسلم عن ابن عباس ان اسامة ردف النبي صلى الله عليه وسلم
من عرفة الى مزدلفة والفضل كان ردفه من مزدلفة الى منى وكلاهما قالا لم يزل النبي صلى الله عليه وسلم يلبي حتى رمى
جمرة العقبة وزاد ابن ماجه فلما رماها قطع التلبية هذا اذا كان مفردا او قارنا واما اذا كان
معتمرا فانه يقطعها عند استلام الحجر كذا في الينابيع قوله ثم نحر ان شاء الخ اقول انما قال ان شاء لان
الكلام في المفرد وفيه ان الدم ليس بواجب عليه بخلاف القارن والمتمتع فانه واجب عليهما وفي حديث جابر
فنحر صلى الله عليه وسلم ثلثا وستين بدنة ثم اعطى عليا فنحر ما بقي واشركه في هديه قال ابن حبان والحكمة في انه ما بقي سبع وثلثون بعيرا لان الكل كانت مائة صح
عليه السلام نحر ثلثا وستين بدنة لانه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة قوله ثم قصر
والحلق افضل اقول يعني ثم بعد ما نحر ان شاء قصر اي اخذ من رؤس شعر راسه مقدار الانملة
رجلا كان او امراة والحلق افضل من التقصير لما اخرجه البخاري ومسلم عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
رحم الله المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال رحم الله المحلقين قال والمقصرين ولفظ البخاري فلما قالوا والمقصرين يا رسول الله صح
كان الرابعة قال والمقصرين واخرج مسلم عن ام الحصين قالت سمعت النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع
دعا للمحلقين ثلثا وللمقصرين واحدة قال صاحب الهداية ويكتفي بربع الراس اعتبارا بالمسح وحلق الكل اولى
اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى اخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر قال حلق النبي صلى الله عليه وسلم راسه في حجة الوداع
واخرجا عن انس انه صلى الله عليه وسلم لما حلق راسه ناول الشق الايمن الحالق فحلقه فاعطاه ابا طلحة ثم ناوله
الشق الاخر فحلقه الحديث قوله وحل لغير النساء اقول اخرج ابو داود واحمد والطبراني والحاكم
والبيهقي عن ام سلمة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رميتم الجمرة ونحرتم الهدي ان كان لكم فقد حللتم من
كل شيء حرمتم منه الا النساء ورجاله ثقات وفيه قصة فيزيادة قوله وخطب الامام كما في السابع
اقول اي وخطب الامام خطبة مثل الخطبة الكائنة في اليوم السابع يعني خطب بعد صلاة الظهر خطبة
واحدة لا يجلس في وسطها قوله هذه هي الخطبة الثالثة اقول تقع في اليوم الحادي عشر كما تقدم

منا والمصنف لم يتعرض لبيانه قوله يعلم فيها النفر وهو خروج الحاج من منى اقول قال في القاموس
نفر الحاج من منى ينفر نفورا وهو يوم النفر والنفر محركة والنفور والنفير انتهى قوله ثم طاف للزيارة اقول
هذا الطواف ركن قال العلامة الشمني في شرح النقاية وهذا الطواف ركن ويسمى عند العراقيين طواف الزيارة
وعند الحجازيين طواف الافاضة انتهى وقال العلامة الزيلعي عند قول صاحب الكنز تطوف للصدر ان طواف الصدر
يسمى طواف الوداع وطواف الافاضة قال وحل لك النساء وهذا الطواف هو المفروض في الحج وهو ركن
فيه ويسمى طواف الزيارة عند اهل العراق وطواف الافاضة عند اهل الحجاز وطواف يوم النحر وطواف
الركن انتهى وقال الكرماني يسمى هذا الطواف طواف الزيارة ويسمى طواف الافاضة ايضا وانما سمي طواف
الزيارة لانه يزور البيت بعد ان فارقه وانما سمي طواف الافاضة لانه يفيض من منى وعرفة الى مكة انتهى
والحاصل ان طواف الافاضة اطلقه بعضهم على طواف الركن وبعضهم على الطواف الواجب الذي
هو طواف الصدر قال بعض الفضلاء ولا مانع من ذلك فقد قال في المصباح المنير وافاض الناس
من عرفات دفعوا منها وكل دفعة افاضة وافاضوا من منى الى مكة يوم النحر رجعوا اليها ومنه
طواف الافاضة اي طواف الرجوع من منى الى مكة انتهى فالافاضة التي هي الرجوع من منى الى مكة كما توجد
يوم النحر لاداء فرض طواف الزيارة توجد بعد انقضاء الرمي لاداء الطواف الواجب فكلا الاطلاقين
صحيح انتهى قوله يوما من ايام النحر سبعة اي سبعة اشواط اقول يوما نصب على الظرفية ايضا اي وطاف
بالبيت لاجل طواف الزيارة في يوم كائن من ايام النحر سبع مرات ويجوز نصب سبعة على المصدرية اي
طاف سبعة اطوفة وهذا ظاهر في ان الكل ركن والصحيح ان الركن اكثرها وهو اربعة اشواط وما
زاد عليها واجب ينجبر بالدم واول وقته اذا طلع فجر يوم النحر ولو قبل الرمي والحلق وليس له وقت اخر
يفوت الصحة بفوته بل وقته العمر واما الواجب فهو فعله في يوم من ايام النحر عند ابي حنيفة حتى لو اخره
عنها مع الامكان لزمه دم وافضلها اولها كالاضحية قال صاحب الهداية ووقته ايام النحر لان الله تعالى
عطف الطواف على الذبح فقال فكلوا منها ثم قال وليطوفوا بالبيت العتيق فكان وقتهما واحدا واول
وقته بعد طلوع الفجر من يوم النحر لان ما قبله من الليل وقت الوقوف بعرفة والطواف مرتب عليه وافضل
هذه الايام اولها كما في التضحية وفي الحديث افضلها اولها انتهى وقال المخرجون لم نجد هذا الحديث
قوله بلا رمل وسعي ان فعلا اي الرمل والسعي قبل والا فبهما اقول بلا رمل متعلق بطاف
وفعلا على صيغة المبني للمفعول يعني طاف بالبيت لطواف الزيارة بلا رمل وسعي ان فعل الرمل والسعي
بين الميلين الاخضرين عقيب طواف القدوم والا طاف هذا الطواف بهما لان السعي لم يشرع الا مرة
والرمل ما شرع الا مرة في طواف بعده سعي قال العلامة الشمني لكن موضع السعي بطريق الاصالة عقيب طواف
طواف الزيارة لان السعي تبع للطواف والشيء انما يتبع ما هو اقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن
وانما جاز وقوع السعي عقيب طواف القدوم لكثرة افعال الحج يوم النحر انتهى الا ان الافضل تاخيرهما
الى هذا الطواف وينبغي ان يعلم ان السعي بعد طواف القدوم انما يعتد به اذا كان في اشهر الحج اما اذا
لم يكن فيها فلا يعتد به قوله وبه اي بالطواف حل النساء اقول هذا ظاهر في ان المحلل هو
الطواف مع انه ليس كذلك بل المحلل هو الحلق السابق لان ما يكون محللا لا يكون محظورا والطواف
ليس بمحظور فصار كالطلاق الرجعي يتراخى عمله وهو البينونة الى ما بعد انقضاء العدة ويدل على
ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لا يحل له شيء حتى يحلق كذا في شرح النقاية للعلامة الشمني
وقال صاحب الهداية الرمي ليس من اسباب التحلل عندنا لان ما يكون محللا لا يكون جناية في غيره وانه
كالحلق والرمي ليس بجناية بخلاف الطواف لان التحلل بالحلق السابق لا به ثم قال وقد حل له النساء

لكن بالحلق السابق اذ هو المحلل لا بالطواف الا انه اخر عمله في حق النساء انتهى وقال العلامة الزيلعي عند قول صاحب الكنز حل له النساء لاجماع الامة على ذلك وحل النساء بالحلق السابق لا بالطواف لان الحلق هو المحلل دون الطواف غير انه اخر عمله الى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق الرجعي اخر عمله الى انقضاء العدة لحاجته الى الاسترداد فاذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانت به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق وكذا اذا طاف منه اربعة اشواط لانها هي الركن وما زاد واجب يجبر بالدم وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط انتهى وبهذا تبين ان قول المص وبه مما لا احتياج اليه ولو تبع صاحب الهداية واسقطه لكان اصوب **قوله** ثم اتى منى **اقول** لم يتعرض للصلاة بعد الطواف ولو تعرض لها لكان اولى قال صاحب الهداية ويصلي ركعتين بعد هذا الطواف لان ختم كل طواف بركعتين فرضا كان او نفلا لما بينا انتهى اي بما بيناه في طواف القدوم **قوله** ورمى الجمار الثلاث بعد زوال ثاني النحر **اقول** يعني ورمى الجمار الثلاث الاولى والوسطى والاخيرة بعد زوال الشمس ثاني يوم من ايام النحر اشار بقوله بعد زوال ثاني النحر الى ان وقته في ثاني النحر بعد الزوال حتى لو رمى قبل الزوال لا يجوز وهذا هو المشهور عن الامام ولم يذكر اخره وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد فلو رمى ليلا صح وكره كذا في المحيط فظهر ان له وقتين وقت الصحة ووقت الكراهة بخلاف الرمي في اليوم الاول فان له اربعة اوقات وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الاباحة ووقت الكراهة والاول ابتداؤه من طلوع الفجر من يوم النحر وانتهاؤه اذا طلع الفجر من اليوم الثاني حتى لو اخره حتى طلع الفجر من اليوم الثاني لزمه دم عند ابي حنيفة ولو رمى قبل طلوع الفجر يوم النحر لم يصح اتفاقا والثاني من طلوع الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع الشمس من يوم النحر وبعد غروبها كذا في المحيط وغيره وجعل في الظهيرية الوقت المباح من الوقت المكروه فهي ثلثة عنده والاكثر على الاول كذا في البحر الرائق **قوله** يبدء بما يلي مسجد الخيف **اقول** جملة يبدء حال من ضمير رمى اي رمى الجمار الثلاث بعد زوال ثاني النحر باديا بالجمرة التي تلي مسجد الخيف والخيف بفتح الخاء المعجمة وسكون الياء التحتية قال في الصحاح هو ما انحدر من غلظ الجبل وارتفع عن مسيل الماء ومنه سمي مسجد الخيف لانه بني على خيف الجبل انتهى وقال في القاموس الخيف ما انحدر من غلظ الجبل وارتفع عن مسيل الماء وكل هبوط وارتقاء في سفح جبل وغرة بيضاء في الجبل الاسود الذي خلف ابي قبيس وبه سمي مسجد الخيف او لانه بناحية منى او لانه في سفح جبل انتهى قال ابن جماعة في منسكه يستحب التبرك بالصلاة في مسجد الخيف فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى فيه سبعون نبيا منهم موسى وانه فيه قبر سبعين نبيا صلوات الله وسلامه عليهم ويقال ان مصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عند الاحجار امام المنارة انتهى **قوله** ثم بما يليه **اقول** يعني ثم يبدء بالجمرة التي تلي الجمرة الاولى وهي الوسطى **قوله** ثم بالعقبة **اقول** يعني ثم يبدء بجمرة العقبة افاد كلامه ترتيب الثانية على الاولى والثالثة على الثانية وهل هو متعين ام مسنون لا دلالة في كلامه عليه وعبارة صاحب المجمع صريحة في عدم تعيينه حيث قال وتسقط الترتيب في الرمي انتهى يعني تسقط ترتيب المكان في رمي الجمار حتى لو بدا بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالتي تلي المسجد جاز لان كل جمرة قربة بنفسها فلا يكون بعضها تابعا لبعضها وغايته ان يكون الترتيب افضل والكلام فيه كذا في الشرح و هذا صريح في ان الترتيب سنة وليس بشرط والمفهوم من كلام بعضهم انه شرط والحاصل ان الضبط وكلام المشايخ في حكم الترتيب بين الجمرات وقد صرح اكثرهم بانه سنة وممن صرح بذلك صاحب البدائع والكرماني وصاحب الفتاوى الظهيرية وصاحب المحيط قال صاحب البدائع ترك الترتيب في اليوم الثاني فبدء بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي المسجد ثم ذكر ذلك في يومه فانه ينبغي ان يعيد الوسطى وجمرة العقبة لترك الترتيب والا سنة لان النبي صلى الله عليه وسلم رتب فاذا ترك المسنون يستحب الاعادة ولا يعيد الاولى لانه اذا اعاد الوسطى وجمرة العقبة

صارت هي الاولى وان لم يعد الوسطى والعقبة اجزاه انتهى وقال الكرماني الترتيب في رمي الجمرات مستحب عندنا حتى لو نكس الرمي فرمى جمرة العقبة اولا ثم الوسطى ثم الاخرى يستحب ان يعيد ليكون على الترتيب المسنون فان لم يفعل اجزاه ولا دم عليه انتهى وقال صاحب الفتاوى الظهيرية فان غير هذا الترتيب فبدء في اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف اعاد الجمرة الوسطى وجمرة العقبة لياتي بهما مرتبا مسنونا وقال صاحب المحيط فان رمى كل جمرة بثلاث ثم الاولى باربع ثم اعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لانه رمى من الاولى اقلها والاقل لا يقوم مقام الكل فلا عبرة به فكانه اتى بهما قبل الاولى اصلا ابتداء فيعيدهما فان رمى كل واحدة باربع اتم كل واحدة بثلاث لانه اتى بالاكثر من الاولى وللاكثر حكم الكل فكانه رمى الثانية والثالثة بعد الاولى وان استقبل رميها كان افضل ليكون اتيانه على الوجه المسنون وعن محمد لو رمى الجمار الثلاث فاذا في يده اربع حصيات لا يدري من ايتهن هي يرميهن على الاولى ويستقبل الجمرتين الباقيتين لاحتمال انها من الاولى فلم يجز رمي الاخريين ولو كن ثلثا اعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة او حصاتين اعاد على كل واحدة واحدة ويجزيه لانه رمى كل واحدة باكثرها فوقع معتدا به ولكن لم يقع مسنونا انتهى ما في المحيط وقال الشيخ كمال الدين في فتح القدير وهذا صريح في الخلاف يعني في الخلاف في سنيته وتعيينه بدليل قوله بعده والذي يقوى عندي استنانه لا تعيينه انتهى وقد ذكر بعضهم كلاما يفهم منه انه شرط منهم شمس الائمة السرخسي فانه قال في مبسوطه فان بدء في اليوم الثالث بجمرة العقبة فرماها ثم بالجمرة الوسطى ثم بما يلي المسجد ثم ذكر ذلك في يومه يعيد على جمرة الوسطى وجمرة العقبة لانه نسك شرع مرتبا في هذا اليوم فما سبق اوانه لا يعتد به فكانت الجمرة الاولى بمنزلة الافتتاح للجمرة الوسطى والوسطى للعقبة فما ادى قبل وجود افتتاحه لا يكون معتدا به كمن سجد قبل الركوع او سعى قبل الطواف والمعتد هنا من رمية الجمرة الاولى فلهذا يعيد على الوسطى والعقبة انتهى قال في الينابيع فان ترك الترتيب في رمي الجمار اجزاه واساء وقال زفر لا يجزيه انتهى دل هذا الكلام على ان الترتيب في رمي الجمار ليس بشرط عند الثلاثة وشرط عند زفر **قوله** سبعا سبعا **اقول** اي مفصلا بهذا التفصيل فهو حال من الجمار الثلاث **قوله** بعد رمي بعده رمي فقط **اقول** بعد رمي ظرف لقوله ووقف قيل يقف مقدار ما يقرء سورة البقرة كذا اختاره بعض المشايخ وقال في الحاوي والمضمرات يقف قدر ما يقرء عشرين اية من سورة البقرة **قوله** ولا بعد يوم النحر **اقول** يعني ولا يقف بعد رمي جمرة العقبة في يوم النحر ايضا **قوله** ودعا لحاجته رافعا يديه **اقول** ودعا معطوف على قوله وقف ورافعا يديه حال من ضمير دعا قال في النهر ظاهر الرواية انه يجعل باطن كفيه في هذا الدعاء نحو القبلة كذا في السراج الوهاج وقال ابو يوسف يرفع يديه حذاء منكبيه كما في سائر الادعية واقتصر عليه في البحر انتهى وقال في العناية ويرفع يديه حذاء منكبيه نص عليه محمد وفي سائر الادعية لا يفعل كذلك انتهى اراد به الى المنكبين والا فالرفع سنة الادعية وقد صرح المشايخ بالرفع في سائر ادعية الحج وقال صاحب الهداية فاذا زالت الشمس من يوم الثاني من ايام النحر رمى الجمار الثلاث فيبدأ بالتي تلي مسجد الخيف فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها ثم يرمي التي تليها مثل ذلك ويقف عندها ثم يرمي جمرة العقبة كذلك ولا يقف عندها هكذا روى جابر فيما نقل من نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم مفسرا ويقف عند الجمرتين في المقام الذي يقف فيه الناس ويحمد الله ويثني عليه ويهلل ويكبر ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو لحاجته ويرفع يديه لقوله عم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها عند الجمرتين والمراد رفع الايدي بالدعاء وينبغي ان يستغفر للمؤمنين في دعائه في هذه المواقف لان النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج ثم الاصل ان كل رمي بعده رمي يقف عنده لانه في وسط العبادة فياتي بالدعاء فيه وكل رمي ليس بعده رمي لا يقف عنده لان العبادة قد انتهت ولهذا لا يقف بعد جمرة العقبة في يوم النحر ايضا

انتهى قوله هكذا روى جابر فيما نقل من نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم مفسرا قال المخرجون لم نجده عن جابر في حديثه الطويل وليس فيه سوى التعرض لجمرة العقبة في يوم النحر نعم عند مسلم من رواية ابي الزبير عن جابر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحلته يوم النحر ضحى فاما بعد ذلك فبعد الزوال لكن اخرج الامام احمد والبخاري عن عبد الله بن عمر انه كان يرمي الجمرة الدنيا بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم يتقدم فيسهل فيقوم مستقبل القبلة قياما طويلا يدعو ويرفع يديه ثم يرمي الوسطى ثم يأخذ ذات الشمال فيسهل فيقوم مستقبل القبلة ثم يدعو ويرفع يديه ويقوم قياما طويلا ثم يرمي ذات العقبة من بطن الوادي ولا يقف عندها ثم ينصرف ويقول هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل واخرج ابو داود وابن حبان في صحيحه والحاكم عن عائشة قالت افاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يوم حين صلى الظهر يعني يوم النحر ثم رجع الى منى فمكث بها ليالي التشريق يرمي الجمرة اذا زالت الشمس كل جمرة بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عند الاولى وعند الثانية فيطيل القيام ويتضرع ويرمي الثالثة ولا يقف عندها وقال المنذر محشي قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن وذكر من جملتها عند الجمرتين تكلم في هذا الحديث كلام طويل حاصله انه ضعيف وغير واف بالمقصود اما كونه ضعيفا فلما انه اخرجه البزار والبيهقي من طريق ابن ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر ومن طريق الحكم عن مقسم عن ابن عباس مرفوعا وموقوفا بدون صيغة الحصر وبدون ذكر القنوت وتكبيرات العيدين قال لا ترفع الايدي في سبع مواطن في افتتاح الصلاة واستقبال القبلة وعلى الصفا والمروة وبعرفات وبجمع وفي المقامين وعند الجمرتين وفي رواية والموقفين بدل المقامين اعل حديث ابن عمر بان ابن ابي ليلى ضعيف واعل حديث ابن عباس بان الحكم لم يسمع من مقسم قال شعبة واخرجه الشافعي من طريق ابن جريج عن مقسم بصيغة الحصر قال لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن افتتاح الصلاة وفي استقبال القبلة فذكر نحوا في مثله واخرجه الطبراني عن ابن ابي ليلى عن ابن عمر بهذا اللفظ واخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عباس موقوفا به واجيبا عنه بان القاعدة ان الحديث الضعيف اذا كثرت طرقه وتباينت مخارجه تقوى بعض تلك الطرق ببعض وارتقى الحديث الى درجة الحسن المحتج به على ان قول المحدث ان هذا الحديث ضعيف لا يسقط الاحتجاج به عند الفقيه واما كونه غير واف بالمقصود فلما ان ائمتنا نقلوه بلفظ لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة القنوت وتكبيرات العيدين وعند استلام الحجر وعند الصفا والمروة وعند الموقفين وعند الجمرتين فاستدلوا به على استنان تكبيرة القنوت وتكبيرات العيدين مع عدم ذكرها فيه واسقطوا منه ذكر استقبال الكعبة مع وجوده فيه واجيبا عن هذا بانه يحتمل ان يكونوا قد اطلعوا على طريق غير الطرق التي ذكرها هؤلاء وحسن ظننا بهم يوجب هذا المعنى قطعا والمراد رفع الايدي بالدعاء قال ابو يوسف قالوا المستحب في دعاء الرغبة ان يجعل بطن كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة ان يجعل ظهر كفيه نحو صدره كانه يدفع البلاء عن نفسه انتهى قلت اخرج ابن ماجه عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دعوت الله فادع ببطن كفيك ولا تدع بظهورهما فاذا فرغت من دعائك فامسح بهما وجهك حسنه الحافظ ابن حجر وتبعه الحافظ السيوطي فرمز في الجامع الصغير لحسنه وورد في حديث الحاكم معناه وهو صحيح يعني اذا سألت الله جلب منفعة اجعل حال الدعاء بطن كفيك الى السماء وظهرهما الى الارض فلا تدع بظهرهما فاذا فرغت من دعائك فامسح بهما وجهك لانه اشرف الاعضاء الظاهرة فمسحه بهما اشارة الى عود البركة الى باطنهما ثم مسح الوجه بهما بعد الدعاء سنة وانما قلنا في جلب منفعة لانه اذا سأل الله في دفع مضرة كالدعاء برفع بلاء او قحط وغلاء جعل حال الدعاء ظهرهما الى السماء كما في خبر وهو المراد بقوله تعالى يدعوننا رغبا ورهبا قال العلماء الرغب بسط الايدي وظهورهما الى الارض والرهب بسطها وظهورها الى السماء قوله

رمي الحصى

لان النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج اخرجه الحاكم عن ابي هريرة من وجهين واخرجه البزار وابن عدي والطبراني في الصغير عن ابي هريرة من طريق آخر واخرجه ابن ابي شيبة عن مجاهد مرسلا قوله لا يقف عندها لان العبادة قد انتهت التي قال في التبيين وحكمة الوقوف عند الجمرتين تحصيل الدعاء لكونه في وسط العبادة بخلاف جمرة العقبة لان العبادة قد انتهت عندها ظاهر هذا الكلام ان الدعاء يكون في وسط العبادة لا في آخرها ترد عليه الصلاة لانه يستحب الدعاء بعد انتهائها **قوله** ثم غدا كذلك **اقول** يعني ثم رمى غدا وهو ثالث ايام النحر رميا مثل رميه في ثاني النحر **قوله** وبعده كذلك **اقول** اي ورمى بعد الغد وهو اليوم الرابع وهو آخر ايام التشريق رميا مثل رميه في اليوم الثالث **قوله** ان مكث **اقول** يعني ان مكث في منى الى طلوع فجر اليوم الرابع في ظاهر الرواية عند الامام وفي رواية عنه الى غروب الشمس من اليوم الثالث رمى كذلك **قوله** وهو اي المكث احب **اقول** يعني الاقامة بمنى للرمي في اليوم الرابع افضل اتباعا لفعله عليه السلام كما هو مستفاد من حديث عائشة المتقدم وهو ما اخرجه ابو داود وابن حبان والحاكم عنها انه صلى الله عليه وسلم مكث بمنى ليالي التشريق يرمي الجمرة اذا زالت الشمس الحديث ولقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى فالتخيير بين الفاضل والافضل كالمسافر في رمضان حيث خير بين الصوم والافطار والاول افضل ان لم يضره اتفاقا وقوله لمن اتقى متعلق بما قبله على اعتبار حاصل المعنى اي هذا التخيير ونفي الاثم عنهما للمتقي لئلا يقع في قلبه ان احدهما يوجب الاثم في الاقدام عليه كذا في النهر **قوله** وان رمى قبل الزوال فيه اي الغد **اقول** صوابه ارجاعه الى الضمير الى ما بعد الغد وهو اليوم الرابع قال صاحب الوقاية وان قدم الرمي فيه قال صدر الشريعة اي في اليوم الرابع **قوله** جاز **اقول** اي عند الامام وقال صاحب الهداية وان قدم الرمي في هذا اليوم يعني اليوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابي حنيفة وهذا استحسان وقالا لا يجوز اعتبارا بسائر الايام وانما التفاوت في رخصة النفر فاذا لم يترخص التحق بها ومذهبه مروي عن ابن عباس ولانه لما ظهر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك فلان يظهر في جوازه في الاوقات كلها اولى بخلاف اليوم الاول والثاني حيث لا يجوز الرمي فيهما الا بعد الزوال في المشهور من الرواية لانه لا يجوز تركه فيهما فبقي على الاصل المروي انتهى قوله اعتبارا بسائر الايام قال في العناية اراد بالايام اليومين اعني الثاني والثالث لان رمي جمرة العقبة في يوم النحر قبل الزوال جائز بلا خلاف فقوله بخلاف اليوم الاول والثاني يعني الاول والثاني مما يرمي فيه الجمار الثلاث لا الاول والثاني من ايام النحر انتهى قوله ومذهبه مروي عن ابن عباس اي مذهب ابي حنيفة وهو جواز تقديم الرمي على الزوال في اليوم الرابع مروي عن ابن عباس اخرج البيهقي عنه انه قال اذا انتفخ النهار من يوم النفر فقد حل الرمي والصدر قال الحافظ ابن حجر اسناده ضعيف انتهى قلت مر الجواب عنه مرارا والانتفاخ بالجيم الارتفاع قوله في المشهور من الرواية احتراز عما روى الحسن عن ابي حنيفة انه ان كان من قصده ان يتعجل في النفر الاول فلا بأس بان يرمي في اليوم الثالث قبل الزوال وان رمى بعده فهو افضل وان لم يكن ذلك من قصده لا يجوز ان يرمي الا بعد الزوال **قوله** او الخروج الى منى **اقول** صوابه من منى كما قال صدر الشريعة وفي بعض النسخ اي الخروج من منى وعليها نسخة المحشي قال صاحب الصحاح نفر الحاج من منى نفرا قال صاحب القاموس نفر الحاج من منى ينفر نفورا وهو يوم النفر والنفر محركة والنفور والنفير انتهى **فائدة** اعلم ان ايام المناسك سبعة اولها سابع ذي الحجة وآخرها ثالث عشر منه فالسابع اسمه يوم الزينة لانهم كانوا يزينون محاملهم وهوادجهم للخروج والثامن اسمه يوم التروية لانهم كانوا يروون ابلهم فيه استعدادا للوقوف كما مر تفصيله ويسمى يوم النقلة لانتقالهم فيه من مكة الى منى والتاسع اسمه يوم عرفة لان ابراهيم الخليل عليه السلام عرف فيه ان الحكم من الله

وقيل فيه ذلك وقد تقدم بيانه والعاشر اسمه يوم النحر لانه ينحر فيه الهدي وغيره والحادي عشر اسمه
يوم القر لان الحاج يقر فيه بمنى والثاني عشر اسمه يوم النفر الاول لانه يجوز لمن ان ينفر فيه بعد الرمي
والثالث عشر اسمه يوم النفر الثاني لانه ينفر فيه بعد الرمي من منى الى مكة **قوله** وجاز الرمي راكبا وفي
الولوالجية **اقول** قال قاضيخان قال ابو حنيفة ومحمد ان الرمي كله راكبا افضل وقال القاضي ظهير الدين
في فتاواه ان الرمي كله ماشيا افضل فان ركب اليها فلا باس به يعني عندهما لانه حكى قول ابي يوسف بعده فيكون
في المسئلة عنهما قولان فتحصل ان في المسئلة ثلثة اقوال الاول استحباب الركوب في الكل والثاني استحباب المشي
في الكل والثالث التفصيل وذلك ان كل رمي بعده رمي فالافضل ان يرميه ماشيا وكل رمي لا يكون بعده رمي
فالافضل ان يرميه راكبا وهذا قول ابي يوسف واختاره صاحب الهداية حيث قال وكل رمي بعده رمي فالافضل
ان يرميه ماشيا والا فيرميه راكبا لان الاول بعده وقوف ودعاء على ما ذكرنا فيرميه ماشيا ليكون اقرب الى
التضرع وبيان الافضل مروي عن ابي يوسف انتهى فتبعه صاحب الكنز والوقاية والمصنف وعبارة الكنز احسن
في المتابعة فانه قال وكل رمي بعده رمي فارمه ماشيا والا فراكبا انتهى ورجح الشيخ كمال الدين في فتح القدير
ما في الظهيرية وعلله بقوله لانا اذا حملنا ركوب النبي صلى الله عليه وسلم على ما قلنا اي على ظهور فعله ليقتدى به
ويسأل ويحفظ عنه المناسك كما ذكر في طوافه راكبا كان اداء العبادة ماشيا اقرب الى التواضع والخشوع خصوصا
في هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يامن من الاذى بالركوب بينهم بالزحمة انتهى والشيخ
زين بعدما نقل كلام كمال الدين في البحر قال ولو قيل انه ماشيا افضل الا في رمي جمرة العقبة في اليوم الاخير فهو
راكبا افضل لكان له وجه باعتبار انه ذاهب الى مكة في هذه الساعة كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا ايذاء في
ركوبه مع تحصيل الاتباع له صلى الله عليه وسلم **قوله** وكره ان لا يبيت بمنى ليالي الرمي لان النبي صلى الله عليه وسلم بات بها **اقول**
هكذا قال صاحب الهداية وتقدم دليله من حديث عايشة **قوله** وكان عمر يؤدب على ترك المقام بها **اقول** قال
الشيخ كمال الدين في فتح القدير الله سبحانه اعلم انتهى يعني الله سبحانه يعلم بصحة هذا القول اما نحن فلا نعلمها
قوله وكره ايضا تقديم ثقله **اقول** الثقل بفتحتين متاع المسافر وحشمه والجمع اثقال كذا في العناية
وفسره المصنف بالمتاع والحوائج قال الفاضل المحشي الثقل بالفتحتين بغير وروي بكسر الثاء وفتح القاف مصدر من المحي الوالي
ثقل نحو صغر صغرا والاول هو الانسب انتهى وقال في الصحاح الثقل واحد الاثقال مثل حمل واحمال ومنه قولهم
اعطه ثقله اي وزنه وقوله تعالى واخرجت الارض اثقالها قالوا اجساد بني آدم والثقل ضد الخفة تقول منه ثقل
الشي ثقلا مثل صغر صغرا فهو ثقيل والثقل بالتحريك متاع المسافر وحشمه انتهى وقال في القاموس الثقل كعنب ضد
الخفة ثقل ككرم ثقلا وثقالة فهو ثقيل وثقال كسحاب وغراب الجمع ثقال وثقل بالضم والثقل محركة متاع المسافر
وحشمه وكل شي نفيس مصون ومنه الحديث اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي انتهى وقال في النهاية سماهما
ثقلين لعظم قدرهما ويقال لكل نفيس خطير ثقل ولان الاخذ بهما والعمل ثقيل انتهى قال صاحب الهداية ويكره ان لا
يبيت بمنى ليالي الرمي لان النبي صلى الله عليه وسلم بات بها وعمر كان يؤدب على ترك المقام بها ولو بات في غيرها متعمدا لا يلزمه شي
عندنا خلافا للشافعي لانه وجب ليسهل عليه الرمي في ايامه فلم يكن من افعال الحج فتركه لا يوجب الجابر ويكره ان يقدم
الرجل ثقله الى مكة ويقيم حتى يرمي لما روي ان عمر كان يمنع منه ويؤدب عليه ولانه يوجب شغل قلبه انتهى
قوله لا يلزمه شي عندنا يعني من الجزاء واما الاساءة مقررة لانها لازمة لترك السنة قوله خلافا للشافعي فان
مبيت ليالي منى واجب عنده فيجب بتركه دم وفي ترك مبيت الليلة الواحدة من ليالي منى مد وفي ترك الليلتين
مدان من الطعام قوله لما روي ان عمر كان يمنع منه ويؤدب عليه قال الشيخ كمال الدين والله سبحانه اعلم يعني بصحته
كما تقدم وقال المخرج جود لم يجده ولكن اخرج ابن ابي شيبة باسناد صحيح عن عمر انه كان ينهى ان يبيت احد من وراء العقبة
وكان يامرهم ان يدخلوا منى اخرج عنه من قدم ثقله من منى ليلة ينفر فلا حج له **قوله** واذا خرج الى مكة نزل بالمحصب

اقول

اقول قال العلامة الشمني في شرح النقاية وهو بضم الميم وفتح المهملتين ما بين الجبل الذي عنده المقبرة
والجبل الذي يقابله مصعدا في الجانب الايسر وانت ذاهب الى منى مرتفعا عن بطن الوادي وليست المقبرة من المحصب
انتهى **قوله** ويقال له الابطح **اقول** ويقال له البطحاء وخيف بني كنانة **قوله** نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم
اقول اخرج البخاري عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة
بالمحصب ثم ركب الى البيت فطاف به قال صاحب الهداية واذا نفر الى مكة نزل بالمحصب وهو الابطح وهو
اسم موضع قد نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان نزوله قصدا وهو الاصح حتى يكون النزول به سنة على ما روي
انه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه انا نازلون غدا بالخيف خيف بني كنانة حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم
يشير الى عهدهم على هجران بني هاشم فعرفنا انه نزل به اراءة للمشركين لطف صنع الله به فصار سنة كالرمل
في الطواف انتهى قوله وهو الاصح احتراز عما روي عن عايشة انها قالت انما نزل النبي يوم المحصب ليكون اسمح
لخروجه وليس بسنة اخرجه الائمة الستة وعما روي عن ابن عباس انه قال ليس التحصيب بشي انما هو منزل
نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرجه البخاري ومسلم عن ابي رافع لم يامرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان انزل الابطح حين
خرج من منى وحديث انس المتقدم ذكره مقدم على هذه الاحاديث لما علمت انه صلى الله عليه وسلم نزل به قصدا والدليل
على ما ياتي من حديث ابي هريرة واسامة قوله حتى يكون النزول به سنة اخرج مسلم عن ابن عمر انه كان يرى التحصيب
سنة قال نافع وقد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده واخرج الطبراني في الاوسط باسناد حسن
عن عمر بن الخطاب قال ان السنة النزول بالابطح عشية النفر واخرج ابن ابي شيبة عنه انه قال يا آل خزيمة حصبوا
ليلة النفر قوله على ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه الخ اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة قال قال
لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن بمنى نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسموا على الكفر وذلك ان
قريشا وبني كنانة تحالفت على بني هاشم وبني المطلب ان لا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا اليهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني بذلك المحصب واخرج الائمة الستة عن اسامة قال قلت يا رسول الله اين تنزل
غدا قال نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث قاسمت قريشا على الكفر يعني المحصب والحاصل ان النزول
بالمحصب سنة واصلها يحصل بان ينزل به ساعة وكمالها يحصل بان يصلي الظهر والعصر والمغرب والعشا
ويهجع هجعة فيه ثم يدخل مكة كما فعله النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** ثم طاف للصدر **اقول** اي لاجله قال
صاحب الهداية ثم دخل مكة فطاف بالبيت سبعة اشواط لا يرمل فيها وهذا طواف الصدر ويسمى طواف
الوداع وطواف اخر عهد بالبيت لانه يودع البيت ويصدر عنه وهو واجب عندنا خلافا للشافعي
لقوله صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن اخر عهده بالبيت الطواف ورخص للنساء الحيض الا على اهل
مكة لانهم لا يصدرون ولا يودعون ولا رمل فيه لما بينا انه شرع مرة واحدة ويصلي ركعتي الطواف بعده
لما قدمنا انتهى **اعلم** ان هذا الطواف يسمى طواف الصدر لانه يصدر عنه اي يرجع والصدر بفتحتين
الرجوع والمراد به عندنا الرجوع عن افعال الحج وطواف الوداع لانه يودع البيت به والوداع بفتح الواو
اسم للتوديع كسلام وكلام وطواف اخر عهد بالبيت لانه لا طواف بعده وطواف الافاضة لانه لاجله
يفيض الى البيت من منى وطواف الواجب قوله خلافا للشافعي المذكور في طواف الشافعية ان طواف الصدر واجب
عندهم ايضا قال الامام النووي في المنهاج طواف الوداع واجب وان نفر من منى جبر بالدم فان عاد قبل مسافة
القصر وطاف سقط الدم لا بعدها انتهى قوله لقوله صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت الخ اخرجه البخاري ومسلم
عن ابن عباس انه قال امر الناس ان يكون اخر عهدهم بالبيت الا انه خفف عن المراة الحائض واخرج احمد
ومسلم وابو داود وابن ماجة عنه انه قال كان الناس ينفرون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينفرن
احد حتى يكون اخر عهده بالبيت واخرج الترمذي والنسائي والحاكم عن ابن عمر انه قال من حج البيت

فلم يكن آخر عهده بالبيت الحيض رخص لهن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الترمذي حسن صحيح واخرج الشيخان
ومسلم عن عائشة انها قالت حاضت صفية بنت حيي بعد ما افاضت قالت فذكرت ذلك لرسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال احابستنا هي قلت يا رسول الله انها قد افاضت وطافت بالبيت ثم حاضت بعد الافاضة قال
فلتنفر اذن قوله الا على اهل مكة اقول تبع صاحب الوقاية ولو اسقطه لكان اولى لانه تكرار بقوله
في اول الكتاب بطواف الصدر للآفاقي قوله ثم شرب من زمزم اقول اي ثم بعد ما طاف طواف
الصدر وصلى ركعتي الطواف شرب من ماء زمزم قال صاحب الهداية ويصلي ركعتي الطواف بعده لما قدمنا
ويأتي زمزم فيشرب من مائها لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم استقى دلوا بنفسه فشرب منه ثم افرغ باقي
الدلو في البئر انتهى اخرج ابن سعد في الطبقات عن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم لما افاض نزع لنفسه بالدلو
لم ينزع معه احد فشرب منه ثم افرغ باقي الدلو في البئر ثم قال لولا ان يغلبكم الناس على سقايتكم لم ينزع
منها احد غيري واخرج احمد والطبراني عن ابن عباس قال جاء النبي صلى الله عليه وسلم زمزم فنزعنا له دلوا فشرب
ثم مج فيها ثم افرغناها في زمزم ثم قال لولا ان تغلبوا عليها لنزعت عنها بيدي وفي حديث جابر فاتى
يعني النبي صلى الله عليه وسلم بني عبد المطلب يسقون على زمزم فقال انزعوا بني عبد المطلب فلولا ان يغلبكم الناس
على سقايتكم لنزعت معكم فناولوه دلوا فشرب منه الحديث وجمع بامكان حمل القول على ما بعد طواف الوداع
وهذين على ما بعد طواف الافاضة قوله وقبل العتبة الى قوله ورجع قهقرى اقول قال صاحب
الهداية ويستحب ان يأتي الباب ويقبل العتبة ويأتي الملتزم وهو ما بين الحجر الى الباب فيضع صدره ووجهه
عليه ويتشبث بالاستار ساعة يدعو ثم يعود الى اهله هكذا روي ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل بالملتزم
ذلك وينبغي ان ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه الى البيت متباكيا متحسرا حتى يخرج من المسجد انتهى
يعني ويستحب ان يأتي باب الكعبة بعد ما شرب ماء زمزم ويقبل عتبتها تعظيما لها ويأتي الملتزم وهو
ما بين الحجر الاسود الى باب الكعبة لما اخرجه عبد الرزاق من طريق صحيح عن ابن عباس موقوفا قال الملتزم ما
بين الركن والباب ورفعه البيهقي في الشعب وابن عدي في الكامل واسنادهما ضعيف الملتزم بضم الميم وفتح
الزاي سمي به لانهم يلتزمونه بالدعاء ويسمى المدعى والمتعوذ بفتح الواو قوله فيضع صدره ووجهه
عليه اي على الملتزم لما اخرج عبد الرزاق في مصنفه عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب قال طاف جدي محمد بن
عبد الله بن عمرو مع ابيه عبد الله بن عمرو فلما كان سابعها قال محمد لعبد الله الا نتعوذ قال اعوذ بالله من
النار ثم مضى حتى استلم الحجر واقام بين الركن والباب فوضع صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا
وبسطهما بسطا ثم قال هكذا رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله واخرجه ابو داود وابن ماجه واسحق
ابن راهويه من طريق المثنى بن الصباح كذلك واخرجه الدارقطني والبيهقي من طريقه بلفظ رايت
النبي صلى الله عليه وسلم يلزق صدره ووجهه بالملتزم وسند عبد الرزاق اثبت لان ابن جريج اوثق من المثنى
قوله ويتشبث بالاستار اي يتعلق باستار الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والا وضع يديه فوق
راسه مبسوطتين على الجدار قائمتين قوله وينبغي ان ينصرف وهو يمشي وراءه ووجهه الى البيت هذا
هو المراد من قول المصنف ورجع قهقرى قال في القاموس القهقرى الرجوع الى خلف وتقهقر رجع
القهقرى انتهى وقال في الصحاح القهقرى الرجوع الى خلف فاذا قلت رجعت القهقرى فكانك قلت رجعت
الرجوع الذي يعرف بهذا الاسم لان القهقرى ضرب من الرجوع انتهى اختلفوا هل يبدا بالملتزم او بالشرب
من ماء زمزم اختار الشيخ اكمل الدين في العناية والشيخ كمال الدين في فتح القدير تأخير الشرب عن
تقبيل العتبة والتزام الملتزم وقال العلامة الزيلعي في التبيين الاصح انه يبدا بزمزم وكيفيته ان
يأتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشرب مستقبل القبلة ويتضلع منه ويتنفس فيه مرات

ويدفع

ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به وجهه وراسه وجسده ويصب عليه ان تيسر انتهى
وقال في الينابيع وذكر ابو الحسن الكرخي عن ابي حنيفة انه اذا فرغ من طواف الصدر وصلى ركعتين يأتي زمزم
فيشرب من مائها قائما ويقول اللهم اجعله رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء يا ارحم
الراحمين ثم يصب منه على وجهه وراسه ويغتسل منه ما امكنه ثم يأتي الملتزم وهو موضع بين الحجر
الاسود وبين الباب فيضع عليه وجهه وصدره ويتشبث باستار الكعبة فيدعو بما شاء
انتهى ويستحب لمن شرب من ماء زمزم ان يشربه لما طلبه لما اخرج احمد وابن ابي شيبة وابن ماجه والبيهقي
عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماء زمزم لما شرب له صححه الحاكم وابن المنذر والدمياطي وحسنه
ابن حجر واخرج الدارقطني والحاكم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماء زمزم لما شرب له
فان شربته تستشفي به شفاك الله وان شربته مستعيذا اعاذك الله وان شربته ليقطع ظماك قطعه الله
وان شربته ليشبعك اشبعك الله وهي هزمة جبريل وسقيا اسمعيل وصحح اسناده هزمة جبريل
اي ضربة جبريل برجله واخرج البخاري في التاريخ وابن ماجه والحاكم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
آية ما بيننا وبين المنافقين انهم لا يتضلعون من ماء زمزم التضلع الاكثار من الشرب فمعنى لا يتضلعون
من ماء زمزم لا يكثرون من شرب مائها كراهة له بعد ما علموا ندب الشارع شربه والاكثار منه واوله
كما في ابن ماجه عن محمد بن عبد الرحمن بن ابي بكر قال كنت عند ابن عباس جالسا فجاءه رجل فقال من اين جئت قال من زمزم
قال شربت منها كما ينبغي قال وكيف قال اذا شربت فاستقبل الكعبة واذكر اسم الله وتنفس ثلاثا وتضلع منها
فاذا فرغت فاحمد الله عز وجل فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فذكره قوله وتضلع منها اي اكثر من شربها
قوله حتى يخرج من المسجد اقول ذكر في النوازل انه يقول اذا رجع آيبون تائبون ولربنا حامدون
صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي
لولا ان هدانا الله اللهم فكما هديتنا لذلك فتقبل منا ولا تجعله آخر العهد ببيتك وارزقنا العود
اليه حتى ترضى عنا برحمتك يا ارحم الراحمين قوله جاز ترك طواف القدوم للواقف بعرفات قبل
دخول مكة اقول ظاهر هذا الكلام يوهم ان للواقف بعرفات قبل دخول مكة ان يأتي بطواف القدوم بعد
الوقوف بها وهو خلاف الصحيح جوابه ان من لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم قال
صاحب الهداية فان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف بها على ما بينا سقط عنه القدوم
لانه شرع في ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الافعال فلا يكون الاتيان به على غير ذلك الوجه سنة ولا شيء
عليه بتركه لانه سنة وبترك السنة لا يجب الجابر انتهى تنبيه سكت صاحب الهداية واصحاب المتون الاربعة
عن المجاورة بمكة وتبعهم المصنف ايماء الى انها مكروهة عند ابي حنيفة وقد صرح به صاحب المجمع حيث قال والمجاورة
بها مكروهة وقال ابن الملك في شرحه اي عند ابي حنيفة وقالا لا تكره لقوله تعالى وطهر بيتي للطائفين و
العاكفين والمجاورة هي العكوف ولان المجاورة في العادة تفضي الى الاخلال باجلال بيت الله لكثرة
المشاهدة والعكوف في الآية بمعنى اللبث دون المجاورة انتهى قلت قالوا الاسلم لابي حنيفة بكراهة المجاورة
كراهتها لجميع الافراد بل لمن لا يقدر على الوفاء بحق البيت من توقيره وتعظيمه واحترامه واما من قدر على ذلك
على وجه تبقى معه حرمة البيت وجلالته ومهابته في عينه كما كان وامكنه الاحتراز عما يتعذر من ابدائه وتقل
بسببه حرمة البيت في عينه فالمقام بمكة هو الفوز العظيم بالاجماع لكن لما كان المتصف بهذه الصفات
اقل قليل حكم الامام بكراهتها مطلقا وقالا المجاورة بها مستحبة قال في المبسوط وعليه الفتوى قوله
من وقف بها اي بعرفات ساعة اقول المراد بالساعة عند الفقهاء الزمان اليسير لا ما اصطلح عليه المنجمون
قوله منه زوال العرفة الى الصبح يوم النحر اقول قال صاحب الهداية ومن ادرك الوقوف بعرفة ما بين

زوال الشمس من يومها الى طلوع الفجر من يوم النحر فقد ادرك الحج فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف بعد الزوال وهذا بيان اول الوقت وقال النبي صلى الله عليه وسلم من ادرك عرفة
بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فهذا بيان اخر الوقت انتهى يعني اول وقته ثبت بفعله
صلى الله عليه وسلم اما وقوفه بعرفة بعد الزوال فقد ذكر في عدة احاديث منها حديث جابر الطويل واما قوله
من ادرك عرفة بليل الخ فقد اخرجه اصحاب السنن وابن حبان واحمد والحاكم والبزار والطيالسي عن عبد
الرحمن بن يعمر الديلي بلفظ الحج عرفة فمن جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج واخرجه اصحاب السنن
وصححه الترمذي بلفظ من شهد صلاتنا هذه يعني الصلاة بالمزدلفة ووقف معنا حتى ندفع وقد وقف
قبل ذلك بعرفة ليلا او نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه واخرجه احمد ورجاله رجال الصحيح واخرج ابن
ابي شيبة عن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من ادرك عرفة قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج **قوله** او اجتاز
بالنوم **اقول** الاجتياز المرور افتعال من الجواز **قوله** صح وقوفه لان ما هو الركن قد وجد وهو
الوقوف **اقول** عدل المصنف عن لفظ تم الى لفظ صح تبعا لصاحب الوقاية لما مر من ان امتداده الى وقت الغروب
واجب لمن وقف نهارا وانه بقي عليه الركن الثاني وهو طواف الزيارة وعكسه صاحب الكنز اقتداء بالسنة لما
تقدم من انه صلى الله عليه وسلم قال الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه والمراد بتمام الحج
بالوقوف الامن من الفساد لا حقيقته اذ بقي عليه الركن الثاني وهو الطواف كما تقدم ولو قال او وقف بعرفات
او اجتاز بها ساعة من زوال الشمس من عرفة الى طلوع الفجر من يوم النحر فقد ادرك الحج ولو نائما او مغمى عليه
او جاهلا بانها عرفات لكان اولى لما لا يخفى والمراد بادراك الحج الامن من فواته والغاء قوله او اجتاز بالنوم
او الاغماء او جهل انها عرفات لان النية ليست بشرط لصحة الوقوف لان الحديث المذكور لم يفصل بين ان يكون
عالما بعرفة او لم يكن فيشترط فيه الحصول فقط ولان الوقوف ليس بعبادة مقصودة بل ركن لها ولهذا
لا يتنفل به فوجود النية في اصل تلك العبادة وهو الاحرام يغني عن اشتراط النية في ركنه بخلاف الطواف
فانه عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فاشترط فيه اصل النية ولا يشترط تعيين الجهة حتى ان المحرم لو طاف
يوم النحر ونوى به النذر يجزيه عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه ولان النية عند الاحرام تضمنت جميع ما يفعل
في الاحرام فلا يحتاج الى تجديد النية في كل جزء منه كالصلاة وغيرها والوقوف يؤتى به في الاحرام ووجد فلا يحتاج
فيه الى تجديد النية والطواف يقع بعد التحلل ويقع في الاحرام من وجه فيشترط فيه اصل النية ولا يشترط فيه تعيين الجهة
عملا بالشبهين كذا في التبيين والحاصل ان الفرق بين الوقوف والطواف من وجهين الاول ان الوقوف ليس بعبادة مقصودة
فاغنى وجود النية عند العقد عن وجودها فيه بخلاف الطواف فانه عبادة مقصودة فاشترط فيه اصل النية والثاني
ان الوقوف يؤدى في احرام مطلق فاغنت النية عند العقد على الاداء عنها فيه بخلاف الطواف الذي يؤدى بعد التحلل من الاحرام
بالحلق فلا يغني وجودها عند الاحرام عنها فيه وقال الشيخ جمال الدين الفرق الثاني لا ياتي الا في طواف الزيارة لا
العمرة والاول يعمهما انتهى وقال بعض الفضلاء لكن يرد على الاول القراءة في الصلاة فانها عبادة مستقلة بدليل انه
يتنفل بها مع انه لا يشترط له النية وهذا الايراد لا حد ولم يظهر لي جواب عنه فتدبره والوقوف بالمزدلفة كالوقوف
بعرفة يجزيه لكونه بها ولو نائما او مارا لا يعلم انها المزدلفة انتهى وقال صاحب الهداية ومن اجتاز بعرفات نائما او
مغمى عليه او لا يعلم انها عرفات جاز عن الوقوف لان ما هو الركن قد وجد وهو الوقوف ولا يمتنع ذلك بالاغماء والنوم
كركن الصوم بخلاف الصلاة فانها لا تبقى مع الاغماء والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن انتهى وقال
الشيخ اكمل الدين في العناية قوله والجهل يخل بالنية وهي ليست بشرط لكل ركن جواب عما يقال الجهل يخل بالنية
لا محالة والاخلال بها اخلال بالحج لكونها شرطا وتقريره سلمنا ان الجهل يخل بالنية ولا نسلم ان الاخلال بها
اخلال به وانما كان كذلك لو كانت شرطا لكل ركن وليس كذلك بل اذا كانت موجودة عند اصل هذه العبادة

وهو الاحرام

وهو الاحرام حقيقة او دلالة استغني عنها عند وجود كل ركن اذا لم يكن ثمة صارف وانما قلنا اذا
لم يكن ثمة صارف احترازا عما اذا طاف بالبيت هاربا او طالب غريم ولم ينو الطواف عن الحج فانه لا يجزيه
وان كانت النية موجودة عند الاحرام لان قصده الهروب او اللحوق وذلك صارف له عن النية التي
تكون باقية بالاستصحاب ضعيفة فتصرف بصارف انتهى **قوله** كذا الحج ايضا لو اهل رفيقه عنه بالحج
الى قوله ومثله يقف فيها **اقول** قال صاحب الهداية ومن اغمي عليه فاهل عنه رفقاؤه جاز عند ابي حنيفة وقالا
لا يجوز ولو امر انسانا ان يحرم عنه اذا اغمي عليه او نام فاحرم المأمور عنه صح بالاجماع حتى اذا
افاق او استيقظ واتى بافعال الحج جاز لهما انه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره به وهذا لانه لم يصرح بالاذن والدلالة
تتوقف على العلم وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام بخلاف ما اذا امر غيره بذلك صريحا
وله انه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه والاحرام هو المقصود بهذا
السفر فكان الاذن به ثابتا دلالة والعلم ثابت نظرا الى الدليل والحكم يدار عليه انتهى قال الشيخ اكمل الدين
في العناية اتفقوا على ان الاحرام يقبل النيابة حتى لو امر انسانا ان يحرم عنه اذا اغمي عليه او نام صح عندهم لانه
شرط بمنزلة الوضوء وستر العورة ولا ينسلك في مقام النيابة بعد وجود نية العبادة منه وهو خروجه لحج البيت
واختلفوا في ان عقد الرفقة استعانة كالاذن به ولا فذهب ابو حنيفة الى انه استعانة كالاذن به وقالا ليس باستعانة
وصورة ذلك ان يحرم عنه الرفقاء نيابة مع انهم احرموا عن انفسهم ايضا فيصير الرفيق محرما عن نفسه بطريق الاصالة
ومحرما عنه ايضا بطريق النيابة كالاب يحرم عن ابنه الصغير ومعه وكان المحرم حقيقة في احرام النيابة هو المنوب
لا النائب وعبارة النائب فيه كعبارة المنوب حتى لو اصاب النائب صيدا كان عليه الجزاء من قبل احرامه عن
نفسه وليس عليه من جهة احرامه عن المغمى عليه شيء وفيه بحث من وجهين احدهما ان الرفيق اذا كان محرما
عن نفسه فاحرامه عن غيره يلزم منه تداخل الاحرامين والثاني انهم شبهوا الاحرام بالوضوء في قبول النيابة
لان الانسان اذا كان متوضيا لا يكون غيره به متوضيا اذا نوى التوضي عنه وههنا يصير غيره محرما باحرامه
والجواب عن الاول ان التداخل انما يلزم ان لو كان المحرم والنائب في الاحرامين من كل وجه وليس كذلك بل المحرم
في احرام النيابة هو المغمى عليه لا النائب على ما ذكرنا وعن الثاني ان التشبيه بالوضوء في ان كل واحد منهما شرط
يحتمل النيابة ولكن النيابة في الوضوء بالتوضية بان يجري الماء على اعضاء المنوب فيصح له ان يصلي بذلك
الوضوء وفي هذا يتولى النائب الاحرام بنفسه ثم فائدة ذلك انه اذا افاق او استيقظ واتى بافعال الحج
جاز عنه كما المأمور به لهما انه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره وكل من كان كذلك ليس بمحرم لا محالة اما
انه لم يحرم بنفسه فظاهر واما انه لم ياذن لغيره فلان الاذن اما ان يكون صريحا او دلالة وهو لم يصرح
بالاذن اذ هو المفروض وما ثمة دلالة لانها تقف على العلم بجواز الاذن بالاحرام لانه اذا لم يعلم
بجوازه لا يقدم عليه وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف يعرفه العوام بخلاف ما اذا
امر غيره بذلك صريحا ولابي حنيفة ان الاذن ثابت دلالة لانه لما عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان كل
واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه وقد عجز عن مباشرة ما هو المقصود بهذا السفر وهو الاحرام
وكان معناه على تحصيله والاستعانة اذن بالاعانة لا محالة فكان الاذن ثابتا دلالة وقوله
والعلم ثابت جواب عن قولهما والدلالة تقف على العلم وتقريره ان العلم ان كان شرط الدلالة فهو ثابت
نظرا الى الدليل وهو عقد الرفقة والحكم يدار على الدليل فيثبت الاذن دلالة والدلالة تعمل عمل
الصريح اذا لم يخالفها صريح فان قلت هذا حكم الاحرام فما حكم سائر المناسك قلت الاصح
ان نيابتهم عنه في اداء المناسك صحيحة الا ان الاولى ان يقفوا به وان يطوفوا به ليكون اقرب الى ادائه لو كان
مفيقا ومنهم من فرق فقال انما صحت النيابة في الاحرام لتحقق العجز وهو متحقق في الافعال

لانهم اذا احضروه المواقف كان هو الواقف واذا طافوا به كان هو الطائف فان قلت هل التقييد لاهلال بالرفقاء فائدة قلت اختلف فيه قال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني كان يقول الجصاص لا يجوز احرام غير الرفقاء ثم رجع وقال الرفقاء وغيرهم في الجواز سواء لان هذا ليس من باب الولاية بل هو من باب الاعانة وقد قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى والرفقاء وغيرهم نحو في الشرع سواء انتهى وقال في التبيين ولو احرم عنه رفقاؤه بغير امره قيل يجوز وقيل لا يجوز ذكر القولين في المحيط والذخيرة انتهى ورجح الشيخ كمال الدين الجواز حيث قال وهو الاوجه لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان او لا انتهى وقيد المصنف اهلال رفيقه عنه بالحج واطلقه صاحب الكنز حيث قال ولو اهل عنه رفيقه باغمائه جاز قال صاحب البحر اطلقه فشمل ما اذا احرم بحجة او عمرة او بهما من الميقات او مكة ولم ار صريحا انتهى وقال صاحب النهر واقول ظاهر ما قدمناه عن الفتح يفيد انه لا بد من العلم بقصده فان لم يعلم ينبغي ان لا يجوز له الاحرام بهما بل بالعمرة او الحج فان ضاق وقت الحج بان غلب على الظن ان دخول مكة من الميقات ليلة الوقوف مثلا تعين الاحرام بالحج منه والا بان خلا في اثناء السنة فبالعمرة لان الاعانة انما تكون بما ينفع لا بغيره وعلى هذا فينبغي لو احرم بالعمرة والوقت للحج ان لا يصح وهذا تحقيق حسن لا بد من الافصاح عنه انتهى **قوله** ومن لم يقف فيها اي عرفات فاتت حجه فطاف وسعى وتحلل وقضى من قابل **اقول** هكذا قاله صاحب الوقاية وقال صاحب النقاية وفائت الحج طاف وسعى وتحلل وقضى من قابل انتهى ولا دم عليه عندنا لما اخرجه الدارقطني عن ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وقف بعرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل هذا لفظ حديث ابن عمر ولفظ حديث ابن عباس من ادرك عرفات فوقف بها والمزدلفة فقد تم حجه ومن فاته عرفات فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل قال الشيخ قاسم بن قطلوبغا في تخريج احاديث الاختيار في حديث ابن عمر رحمة بن مصعب ضعيفان لكن قد يتحمل بعض الفقهاء حديثه انه ليس فيه فيما نقل الا قول ابن معين ليس بشيء وابن ابي ليلى سيء الحفظ وفي حديث ابن عباس يحيى بن عيسى النهشلي وابن ابي ليلى اما ابن ابي ليلى ففيه ما تقدم واما يحيى فاخرج له مسلم وقال العجلي ثقة وقال النسائي ليس بالقوي وقال ابن معين ليس بشيء وقال ابو معاوية اكتبوا عنه فطالما رايته عند الاعمش انتهى ولان الحج يقضى بالمثل فقط كالصلوة والصوم وانما وجب الدم على المحصر ليتحلل به كما تحلل فائت الحج بافعال العمرة وما روي عن عمر محمول عندنا على الاستحباب ثم ان عند محمد وابي حنيفة اصل احرامه باق ويتحلل بافعال العمرة وعند ابي يوسف ينقلب احرامه للعمرة لان افعال العمرة باحرام غيرها غير متصور ولهما ان قلب احرام الحج للعمرة لا يمكن ولذا لو فاته الحج ثم قارنا طاف طوافين وسعى سعيين ان فاته الحج قبل ان يؤدي العمرة كذا في شرح النقاية للعلامة الشمني **قوله** والمرأة في جميع ما ذكر كالرجل لكنها تكشف راسها لا وجهها **اقول** ذكر اصحاب المتون الاربعة اعني القدوري والوقاية والكنز والمختار ومجمع كلامهم لغني صاحب ملتقى الابحر كشف الوجه وتبعهم المصنف لكنهم لو تركوه لكان اولى لان ذكر كشف الوجه اجنبي كستواتها مع الرجل فيه ولهذا تركه صاحب المجمع حيث قال وتوافق المرأة الرجل في جميع افعال الحج الا في كشف الراس ورفع الصوت وقال العلامة الزيلعي في التبيين وكان الاولى ان يقول انها لا تكشف راسها ولا يذكر الوجه لانها لا تخالف الرجل في الوجه وانما تخالفه في الراس فيكون ذكره طويلا بلا فائدة ولا يقال انما ذكره ليعلم انها كالرجل فيه ولو سكت عنه لما عرف لانه انما ذكره على سبيل الاستثناء وهو غير صحيح انتهى واجاب عنه الشيخ زين في البحر بانه لما كان كشف وجهها خفيا لان المتبادر الى الفهم انها لا تكشفه لما انه محل الفتنة نص عليه

وان كانا

وان كانا سواء فيه ولما تقدم في باب الاحرام ان الرجل يكشف وجهه وراسه ربما يتوهم هنا من عبارته اختصاصها بكشف الوجه انتهى وقال صاحب النهر واقول لا يخفى ان ذكره على طريق الاستثناء يوهم الاختصاص وكان يمكنه التنصيص على الخفا ان يقول كما قال في الهداية غير انها لا تكشف راسها وتكشف وجهها انتهى قال صاحب الهداية والمرأة في جميع ذلك كالرجل لانها مخاطبة كالرجال غير انها لا تكشف راسها لانه عورة وتكشف وجهها لقوله صلى الله عليه وسلم احرام المرأة في وجهها ولو سدلت شيئا على وجهها وجافته عنه جاز هكذا روي عن عائشة ولانه بمنزلة الاستظلال بالمحمل انتهى قوله لقوله صلى الله عليه وسلم احرام المرأة في وجهها اخرجه البيهقي عن ابن عمر بهذا اللفظ وزاد واحرام الرجل في راسه واخرجه الطبراني والدارقطني عنه ليس على المرأة احرام الا في وجهها قال الدارقطني تفرد برفعه ايوب بن محمد عن عبيد الله بن عمر ووقفه غيره وهو الصواب وكذا قال ابن عدي والعقيلي قوله هكذا روي عن عائشة اخرج ابو داود وابن ماجه عن عائشة انها قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمات فاذا حاذونا سدلت احدانا جلبابها من راسها على وجهها فاذا جاوزونا كشفناه قال الحافظ ابن حجر في تخريج احاديث الهداية وفي اسناده يزيد بن زياد وهو ضعيف قال وصح من مجاهد عن عائشة وعن ام سلمة كذا في الدارقطني والطبراني انتهى وقال الشيخ كمال الدين المستحب كما قالوا ان تسدل على وجهها شيئا وتجافيه وقد جعلوا لذلك اعوادا كالقبة ودلت المسئلة على ان المرأة منهية عن ابداء وجهها للاجانب بلا ضرورة وكذا دل الحديث اي حديث عائشة وقال قاضيخان في فتاواه دلت المسئلة على انها لا تكشف وجهها للاجانب من غير ضرورة انتهى وقال في البحر وهو يدل على ان هذا الارخاء عند الامكان ووجود الاجانب واجب عليها ان كان المراد لا يحل ان تكشف فمحمل الاستحباب عند عدمهم وعلى انه عند عدم الامكان فالواجب على الاجانب غض البصر انتهى قلت هذا اي كون المراد بلا تكشف لا يحل لها ذلك هو الصحيح والحاصل يجب على المرأة ان تستر وجهها في ابطح عند الامكان ووجود الاجانب لكن يجب على الاجانب غض البصر عنها **قوله** ولا تلبي جهرا **اقول** اي لا تلبي بحيث تسمع غيرها بل بحيث تسمع نفسها فقط لان صوتها يؤدي الى الفتنة او لانه عورة على ما قيل **قوله** ولا ترمل **اقول** الرمل لها لان اصل مشروعيته لاظهار الجلد وهو للرجال وفيه ايماء الى انها لا تضطبع ايضا لانه سنة الرمل **قوله** ولا تسعى بين الميلين **اقول** المراد بالسعي الهرولة بدليل قوله بين الميلين اي ولا تهرول بين الميلين لانها مخلة بستر العورة **قوله** ولا تحلق **اقول** انما لا تحلق راسها لما اخرجه الترمذي والنسائي عن علي قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تحلق المرأة راسها قال الحافظ ابن حجر ورواته موثقون الا انه اختلف في وصله وارساله انتهى قلت ايا ما كان فهو حجة عندنا حيث كانت الرواة موثقين ولانه مثلة في حق النساء كما ان حلق اللحية مثلة في حق الرجال **قوله** وتقصر **اقول** انما تقصر لما اخرجه ابو داود والبزار والدارقطني عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على النساء حلق انما على النساء التقصير واطلق في التقصير فافاد انها كالرجل فيه تتقدر بالربع خلافا لما قيل انه لا يتقدر في حقها بالربع بخلاف الرجل **قوله** وتلبس المخيط **اقول** انما تلبسه تحرزا عن الكشف قال في الهداية وتلبس من المخيط ما بدا لها لان في لبس غير المخيط كشف العورة **قوله** ولا تقرب الحجر في الزحام **اقول** قال صاحب الهداية قالوا ولا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة من مماسة الرجال الا ان تجد الموضع خاليا انتهى **قوله** وحيضها لا يمنع نسكا غير الطواف **اقول** لم يذكر صاحب الهداية هذه المسئلة لانها ليست مما نحن فيه وتبع صاحب الكنز وذكرها صاحب الوقاية والنقاية والمختار والمجمع هنا وتبعهم المصنف وقال العلامة الزيلعي وتترك طواف الصدر بعذر الحيض والشيخ زين بعد ما نقل كلام الزيلعي قال وليس هذا مما نحن فيه لان الحيض غير ممكن في الرجل حتى لا تخالفه في احكامه انتهى فلله در صاحب الهداية ما ادق نظره والخنثى المشكل في جميع ما ذكرنا كالرجل احتياطا ولا يخلو بامرأة ولا رجل لانه يحتمل ان يكون ذكرا ويحتمل ان يكون انثى كذا في التبيين **قوله** والبدن جمع بدنة من الابل والبقر **اقول** يعني والبدن تكون من الابل بلا خلاف

والشيخ زين بعد ما نقل

ومن البقر عن ناحتي اذا نذر بدنة فهو مخير بينهما لما في صحيح مسلم عن جابر كنا ننحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة
فقال وهل هي الا من البدن وقول المطرزي البدنة في اللغة من الابل خاصة معارض بقول الجوهري والبدنة
ناقة او بقرة تنحر بمكة وقول صاحب القاموس والبدنة محركة من الابل والبقر وقول صاحب النهاية والبدنة واحدة
الابل وتقع على الجمل والناقة وتطلق على البقرة وقال النووي انه قول اكثر اهل اللغة وعطف البقرة على البدنة
في حديث الرواح يوم الجمعة محمول على انه اريد بالبدنة الواحدة من الابل خاصة من اطلاق العام وارادة الخاص بدليل
المقابلة وفائدة الخلاف تظهر فيما لو نذر بدنة فان نوى شيئا فهو على ما نوى وان لم تكن له نية فهو مخير بين الابل
والبقرة عندنا **قوله** والهدي منهما ومن الغنم **اقول** قال في المعراج ولو اوجب على نفسه الهدي فهو مخير بين ثلثة
اشياء الابل والبقر والغنم ولم يتعرض المص كغيره من اصحاب المتون لزيارة قبر سيد المرسلين صلوات الله وسلامه عليه و
عليهم اجمعين وانا اتعرض لشيء من ذلك الامر العظيم معتصما بعناية الله الملك العليم اعلم اسعدك الله واياي
في الدارين وجعلني واياك من الفائزين في المحلين ان زيارة قبره صلى الله عليه وسلم من افضل المستحبات بل هي من له سعة قريبة
من درجة الواجبات اخرج البيهقي وابن عدي عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من زار قبري وجبت له شفاعتي
واخرج البيهقي باسناد حسن عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من زارني بالمدينة محتسبا كنت له شهيدا او
شفيعا يوم القيمة فتستحب زيارة قبره صلى الله عليه وسلم للرجال والنساء اما على الاصح من المذهب فلا اشكال لانه قال
الكرخي وغيره الاصح ان الرخصة في زيارة القبور ثابتة للرجال والنساء جميعا واما على غيره فكذلك لاطلاق
الاصحاب الاستحباب بلا تقييد وفصل ثم ان كان الحج فرضا فالافضل للحاج ان يبدء بالحج ثم يثني بالزيارة وان بدء
بالزيارة جاز كذا روي عن الحسن عن ابي حنيفة وان كان نفلا فهو بالخيار يبدا بايهما شاء هذا اذا لم يمر بالمدينة واذا مر بها فلا
خلاف في تؤكد البداءة بالزيارة واذا نوى الزيارة فلينو معها زيارة مسجده صلى الله عليه وسلم فانه احد المساجد الثلثة
التي تشد الرحال اليه لما اخرجه البخاري ومسلم عن ابي هريرة وابي سعيد الخدري انهما قالا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الاقصى وقال بعض المحققين الاولى عندي
تجريد النية للزيارة واذا توجه اليها اكثر من الصلاة والتسليم مدة الطريق واذا وقع بصره على المدينة الشريفة واشجارها
سال الله تعالى خير الدارين واكثر من الصلاة والسلام على سيد الثقلين واذا وصل اليها اغتسل بظاهرها قبل دخولها
ان تيسر والا فبعد دخولها والا فقد اكتفى بالوضوء ثم لبس انظف ثيابه والجديد افضل وتطيب واذا وقع نظره على
القبة المنيفة والحجرة الشريفة فليستحضر عظمها وفضلها فانها افضل البقاع بالاجماع وسيد القبور بلا نزاع و
اذا دخل من باب المدينة قال بسم الله رب ادخلني مدخل صدق الاية اللهم افتح لي ابواب رحمتك يا ارحم الراحمين
واذا دخلها يبدا بالمسجد ولا يعرج على ما سواه واذا اراد دخوله يقدم رجله اليمنى في الدخول مصليا ومسلما
على النبي صلى الله عليه وسلم ويدخل من باب جبريل او غيره والاول افضل ويقصد الروضة الشريفة خاضعا خاشعا مع الهيبة
والوقار والخشية والانكسار والخضوع والافتقار واذا دخل الروضة المطهرة وهي ما بين المنبر والقبر الشريف
يصلي ركعتين تحية المسجد في محرابه صلى الله عليه وسلم لما اخرجه البخاري ومسلم عن عبد الله بن زيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة ولابن عساكر قبري بدل بيتي وان لم تيسر له ذلك ففيما قرب منه ومن المنبر
والا ففي اي مكان تيسر ثم بعد الصلاة ياتي القبر الشريف مع رعاية غاية الادب بخضوع وخشوع وذل وانكسار
فيقف عند راسه الشريف واضعا يمينه على شماله كما في الصلاة مستقبلا القبلة وبينه وبينه قدر اربعة اذرع فان ع
القلب عن ... ويتمثل صورته الكريمة في حياته في خياله كانه حاضر جالس وانه ناظر اليه عالم بقيامه
وسلامه ويسلم عليه غير رافع صوته اخرج ابو داود باسناد حسن عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما من احد يسلم علي الا رد الله علي روحي حتى ارد عليه السلام ثم يتاخر الى صوب يمينه قدر ذراع فيسلم على ابي
بكر الصديق رضي الله عنه فان راسه عند منكب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يتاخر الى صوب يمينه قدر ذراع اخر فيسلم

علي عمر

على عمر الفاروق رضي الله عنه وروى البيهقي ان ابن عمر رضي الله عنه كان اذا قدم
من سفر دخل المسجد ثم اتى القبر فقال السلام عليك يا رسول الله السلام عليك
يا ابا بكر السلام عليك يا ابتاه ثم يرجع الى موقفه الاول قبالة وجه
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ويتوسل به في حق نفسه ويتشفع به
الى ربه ثم يستقبل القبلة ويدعو رافعا يديه لنفسه ولوالديه ولمن شاء
من اقاربه واشياخه ولمن اوصاه وسائر المسلمين وان اوصاه احد بتبليغ
سلامه فليقل السلام عليك يا رسول الله عن فلان بن فلان او فلانة بنت
فلان يسلم عليك يا رسول الله ويستحب ان ياتي سائر
المشاهد بالمدينة وهي نحو ثلثين موضعا يعرفها
اهل المدينة وكذا ياتي الابار التي كان النبي صلى الله عليه وسلم
يتوضا منها او يغتسل فيشرب منها
ويتوضا وهي سبع ذكر
ذلك النووي في
المجموع

تمت المجلد الاول ويتلوه المجلد الثاني من باب
القران والتمتع بحمد الله وعونه

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله عز ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بعرب زاده